

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 8



До збірника ввійшли результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів і студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією і політологією.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	С.В. Руденко, канд. філос. наук (заст. відп. ред.); В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Т.Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; А.М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; О.І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.Ф. Цвях, д-р політ. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
Адреса редколегії	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81
Затверджено	Постановою Президії ВАК України № 1–05/6 від 16.12.09
Рекомендовано	Вченою радою філософського факультету від 29.03.10 (протокол № 6)
Відповідальний за випуск	С.В. Руденко, канд. філос. наук

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

ФІЛОСОФІЯ

А.Л. Богачов, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ЗАСАДИ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ ГУСЕРЛЕВОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Автор аналізує основи феноменології Гуссерля, а також розглядає протиріччя гуссерлівського трансценденталізму. Можливості подолання цих протиріч представлені у філософії Хайдеггера.

Ключові слова: феноменологічна концепція досвіду, трансцендентальний суб'єкт, мова.

Автор анализирует основы феноменологии Гуссерля, а также рассматривает противоречия гуссерлевского трансцендентализма. Возможности преодоления этих противоречий представлены в философии Хайдеггера.

Ключевые слова: феноменологическая концепция опыта, трансцендентальный субъект, язык.

The author analyzes the principles of Husserl's phenomenology and explores the contradictions of Husserlian transcendentalism. The possibility of overcoming of these contradictions is shown in Heidegger's philosophy.

Keywords: phenomenological conception of experience, transcendental subject, language.

У нинішніх філософських дискусіях в Україні часто можна почути згадування Гусерлевої феноменології як "сучасного напрямку". Як на мене, така оцінка свідчить про недостатнє розуміння справжнього місця цієї концепції в історії європейської філософії. Варто спробувати чітко окреслити те, що надає згаданій філософії особливої своєрідності і привабливості, а водночас і те, що з її змісту є суперечливим і застарілим. Стаття має на меті саме це завдання.

У європейській філософії здавна існувала думка, що судження є повноцінною формою пізнання. Згідно з нею, когнітивне судження мусить задовольняти щонайменше двом умовам – матеріальній та формальній. *Матеріальна умова:* судження має дістати свій зміст (матерію) від чуттєвого сприйняття. *Формальна умова:* цей зміст слід зіставляти й узгоджувати за схемами форм судження. Отож *когнітивний* синтез форми і змісту в судженні потребував зрештою спеціального акту, названому *предикацією*. Тобто йдеться про утвердження в судженні значущості (істинності) приписування або заперечення предиката щодо суб'єкта. Власне, модальністю згаданого судження має бути *утвердження* існування або не існування зв'язку певного суб'єкта і предиката. Завважмо, що Л. Вітгенштайн у "Філософських дослідженнях" [1] одним із перших відкидає, полемізуючи з Г. Фреґе, цю думку про наявність у судженні окремої дії утвердження, бо бачить значущість когнітивного судження в релевантності певній "мовній грі", а ніяк не у відповідності чуттєво даній дійсності. Натомість Гусерль трактує таку значущість у сенсі *генеральної тези природної настанови*, яку перша філософія, феноменологія, має відкласти, бо вона не є для неї вихідною, адже справжній сенс (значення) предмета пізнання не залежить від питання про його відповідність реальності поза свідомістю. Як відомо, Е. Гусерль виходить у своїх міркуваннях із очевидної суті свідомості як *інтенційності*, тобто з істотної кореляції між

змістом акту усвідомлення предмета і матерією предмета. Сутність предмета ми здатні дістати до предикації, у правильному спогляданні.

Отже, Гусерль розуміє предикацію ще цілком у річищі старої європейської традиції. Тому він називав царину сприйняття, де знаходимо індивідуальний предмет як матерію судження, *допредикативним досвідом* [2]. Принагідно зауважимо, що європейська філософія, починаючи з Аристотеля, розглядала мову переважно в цьому аспекті предикації та пізнання, залишаючи поза увагою інші способи використання мови, інші "мовні ігри", як сказав би Вітгенштайн. Утім, неокантіанець П. Наторп у своїй "Загальній психології" вже зауважував, що крім функції значення (предикації) мова має ще й функцію вираження (Darstellungsfunktion). Зрештою, саме остання функція мови вагоміша для висунутої Наторпом 1912 р. вимоги дослідити свідомість на її допредикативному рівні, адже тут вона виступає не як корелят теоретичного, естетичного чи етичного предмета, а як те, що передує розщепленню на суб'єкт і об'єкт. Е. Касирер розвиває це міркування у "Філософії символічних форм" (3 тт., 1923–1929), доводячи, що вихідний, допредикативний, шар досвіду дає нам світ не як комплекс змін речей, підпорядкованих каузальності, а як *вирази живих істот*, що завжди передбачають конкретну людину в стосунку до них. М. Гайдегер у "Бутті і часі" згадує у зв'язку з цим В. Дильтая і М. Шелера: "*Шелер* не тільки підкреслює, подібно до *Дильтая*, що реальність ніколи не є даною первинно в мисленні та схопленні (Erfassen), він насамперед указує на те, що саме пізнання не є судженням і що знання є «буттєвим стосунком» (Seinsverhältnis)" [3].

Що ж до Гусерлевої феноменології, то слід зазначити, що вона значною мірою інспірувала згадане вище намагання осягнути вихідний досвід, але разом з тим наполягала на тому, що цей досвід дає знання, буттєвий стосунок якого є "аподиктичним", а не мовним. Гусерль тлумачить сприйняття (споглядання) як фундаментальні акти *розрізнення*, що самі по собі не потребують мовної форми чи комунікації. Предикативні дії приписування і заперечення мають, за Гусерлем, відбуватися вже з опертям на очевидність розрізненнь сприйняття, отже, сприйняття є фундаментом дальшої предикації. Такий підхід Гусерля є, безперечно, *теоретико-пізнавальним фундаменталізмом*. Гусерль ігнорує *пізнавальне коло*, воліє розімкнути його на самому ("категоріальному") сприйнятті, попри той факт, що для сприйняття і його дескрипції потрібна хоч би часткова предикація, а для предикації – сприйняття, оскільки наші акти розрізнення і орієнтації та дії завжди обумовлені наявністю альтернативних систем розрізнення, котрі зафіксовано в мові, через яку ми ставимося "до самих речей". Наприклад, тільки вибором термінології і актом утвердження, а не чистим спостереженням, обумовлено наше розрізнення – кит, що еволюціонував від ссавця, зараз є рибою чи ссавцем.

До речі, збіжність значення і сприйняття Вітгенштайн показав за допомогою картини-загадки, Bildgegenstand, "З-К-голова", де з однаковою певністю в графічному зображенні можна вгледіти й голову зайця, й голову качки [4]. Зауважимо, що феноменологія такі випадки тлумачить як доказ того, що одна матерія сприйняття може мати різні способи даності, які визначають різний сенс, отож предмет має свій сенс не в собі, а тільки як інтенційний предмет, в акті усвідомлення.

Проте проблему двозначності таких картин-загадок можна розв'язати тільки запитавши, за яких умов їхня двозначність обґрунтовано зникає. Вочевидь, тут ідеться про залежність значення від використання, зокрема від використання картин-загадок у певній "мовній грі". Отже, сприйняття їх урешті залежить від правил цієї гри. Гра може, наприклад, передбачати пошук тільки зображень зайців. Ось чому виглядає безглуздою вимога фундаментальних розрізень, – тобто так, "як воно є насправді", "як є не за словами, а відповідно до самих речей". Адже знання про дійсність кінець-кінцем визначено вибором обґрунтованих суджень, що є діями, у яких висуваємо перед іншими людьми претензії на певні визначення стану справ, котрі залежать від того, що приписуємо або заперечуємо стосовно речей.

Як видно, проблема предикації, тобто висловлювання, що претендує на пізнавальну функцію, ґрунтована Гусерль на розумовій здатності провадити розрізнення в домовному досвіді, просто усвідомлюючи *etwas als etwas*, дещо як дещо (без набуття значущості). І це принциповий момент його вчення. Сучасний російський гусерліанець Віктор Молчанов висловлюється з цього приводу так: "Справа якраз у тім, що слід розрізнити саме розрізнення і мову про нього, його позначення, його класифікацію тощо. Розрізнення – це позамовний досвід, який у випадку потреби передавання його іншим маркірують, фіксують у мові. На відміну від сенсу саме розрізнення нічого не виражає, а тільки констатує своє місце в ієрархії інших розрізень. Вираження (видавлювання) – це завжди деформація досвіду, це зіткнення асоціацій, почуттів, усвідомлень, роздумів тощо. Саме цей комплекс "виражається" в судженні, запитанні, проханні тощо. Якраз тому вираз можна по-різному інтерпретувати" [5]. Із цієї цитати стає зрозумілим, що *сприйняття самої допредикативної царини* має для гусерлівської феноменології вирішальне значення.

Сприйняття (рецепцію) Гусерлева феноменологія розуміє, за теоретико-пізнавальною традицією, як базовий рівень пізнання, а тому й *феноменологічний досвід* – споглядання сутностей – мислить як такий, що ґрунтується на самоданості такої певності, котра не потребує мовно-комунікативної організації. Відповідно, мова – це не база пізнання, а його надбудова. У шостому "Логічному дослідженні" Гусерль розробляє теорію "категоріального споглядання", у котрому безпосередньо постають сутності, які мають визначати – у цьому Гусерль не сумнівається – безальтернативну дескрипцію і предикацію. Словом, що класичний трансценденталізм уважав додосвідним і формою, тобто апіорним, те феноменологія вважає таким, що можна споглядати, тобто стосовно чого можна мати – звучить парадоксально! – "досвід апіорного" чи "досвід трансцендентального". Підкреслимо: за Гусерлем, царина такого досвіду надзвичайно широка, вона становить основу будь-якого знання.

Феноменологічна концепція досвіду не передбачає дослідження досвіду як психічного процесу узагальнення чуттєвих елементів, перехід від одиничних відчуттів до загальних понять, індукцію. То була би *сієнטיчна редукція досвіду* до розуміння досвіду природничими науками. Гусерль невтомно повторює, що сприйняття предмета, з якого виходять психологи-емпіристи, слід уважати не безпосереднім і достовірним, а навпаки, надто обтяженим

неусвідомленими упередженнями, *теоріями*, що містять суперечливі поняття і припущення. Тому *феноменологічний метод* спрямований саме на "очищення" сприйняття від індивідуального, випадкового змісту психологічного акту, який замулює та захаращує сутність його предмета. Через те отой вихідний досвід, який у згаданому на початку статті новому підході (Наторп, Касирер та інші) намагалися пов'язати з *допредикативним вираженням*, для самого Гусерля не має жодного стосунку до справжнього вихідного досвіду, бо останній зі своєю однозначністю і загальною значущістю не має прямого стосунку до мови, до її виражально-комунікативної функції, хоча певним чином і сполучається з мовою. З погляду гусерлівської феноменології спроби Дильтея, Наторпа, Касирера та Гайдегера пов'язати допредикативний досвід як *первинний досвід життя з вираженням* (алогічним, символічним, фактичним) – це лише неприпустиме внесення в розуміння вихідного досвіду емоційного, антропологічного елементу. Зрештою, Гусерль мислить вихідний досвід так, що він однаковою мірою належить будь-якій розумній істоті – не тільки людям, а також, приміром, янголам.

Але як же досягти цього досвіду? Гусерль твердив, що його має дати комплекс процедур, що звертають нашу увагу на сутність акту усвідомлення предмета. Ми маємо у рефлексії, що провадиться як низка варіацій предмета у чистій фантазії, зрештою осягнути те, що є спільним, сутністю, для психологічних та індивідуальних актів усвідомлення певного предмета. Встановлення *необхідної* кореляції між актом надання сенсу і його предметом є метою методичного схоплення феномена як прихід "до самих речей". Тож істину досягнуто тоді, коли предмет відкриває свою сутність завдяки такому способу його сприйняття, який вимагає сама його сутність для повноти свого розкриття. *Очевидність* є в такому разі не психологічним станом, а узгодженістю між *самим* предметом і способом його даності. А хибність з'являється через те, що предмет сприймають однобічно – способом, що не відповідає його сутності. Гусерль був переконаний, що помилкове знання існує через упереджене ставлення до сутності предмета, коли "самим речам" не дозволено виявити себе, натомість нам "агресивно" накинуто такий спосіб їхнього осягнення, що впливає з чийось партикулярних інтересів чи інших практичних факторів життя.

Отже, *фундаменталістська позиція Гусерля* передбачає як дивовижну – схожу на метафізичну! – можливість остаточно знати "те, що є насправді", так і можливість – завдяки *методові* досягнення вихідного досвіду – протидії всім *практичним впливам*, що викривляють знання: це, скажімо, історія, світогляд, влада та ідеологія. Хіба ж не приваблюватиме така багатообіцяюча позиція, на яку раніше претендувала емансипативна метафізика? До того ж, Гусерль бачить свій метод досягнення вихідного досвіду як спосіб уникнення філософського теоретизування, тобто метафізики, оскільки будь-якій метафізичній теорії зрештою властиві практичні та необґрунтовані припущення. Правда, самій теорії Гусерля теж невдовзі довелося зіткнутися з подібними звинуваченнями. Варто згадати хоч би те красномовне визнання Гусерлевого учня Ойгена Фінка на феноменологічному колоквіумі в Брюсселі (1951), що феноменологічне розуміння буття, явища, предмета, об'єкта і сущого є не наслідком феноменологічного прояснення, а її змістовим упередженням.

Відомий приклад Гусерлевого утримання від необґрунтованого теоретизування – це твердження, що сутнісне знання ми здатні отримувати й без розв'язання *проблеми самостійного існування зовнішнього світу*. Точніше, Гусерль тлумачить цю проблему так: вона постає за наївної природної настанови, згідно з якою ми можемо знати, що світ, котрий пізнаємо, існує так само й без нашого пізнавального ставлення до нього. Насправді свідомість не є протилежністю предмета знання, бо він не ґрунтується на потойбічних щодо свідомості реаліях, позаяк те, що стосується сенсу, або сутності, предмета, ми обґрунтовуємо не відповідністю потойбічній реальності, а *взаємною відповідністю предмета і акту його усвідомлення*. Зрештою, поки ми сконцентровані на даності самих предметних розрізень, нас не цікавить питання існування світу, бо розрізнення є необхідно даними, логічними. Відповідно, сутність не є психологічним образом реальності чи загально-поняттєвим визначенням. Гусерль говорить про сутність неповторних, індивідуальних предметів, чи про сутність, яка залишається абсолютною, хоч її сприймає одна людина. Тобто може існувати абсолютна сутність, яку сприймає лише окремих індивід. Однак це твердження, на думку Гусерля, не свідчить про психологізм феноменології. Феноменологія спростовує *психологізм* насамперед тому, що той заперечує план загальної значущості знання, бо, зокрема, стверджує, що навіть логічні закони, на яких ґрунтується все знання, мають емпіричне походження. Інакше сказати, психологія емпіристів намагається представити ці закони як індукцію психічних фактів, а це означає неостаточність законів, адже щодо будь-якого індуктивного узагальнення, як показав Г'юм, існує і майбутньому можливість заперечення непередбачуваним фактом. На це Гусерль зауважує, що індуктивний метод психології нічого не важить без дотримання логічних законів, що йому передують. Не можна їх обґрунтовувати за допомогою того, що не існує без/до них. Подолати це *логічне коло* ми здатні тоді, коли визнаємо апіорну істинність законів логіки, їхню остаточну, не емпіричну значущість і безпосередню даність у категоріальному спогляданні.

Як бачимо, для Гусерля *критерій сутнісного розрізнення* аж ніяк не може впливати з практики, *комунікативної дії* розрізнення, бо цілковито пов'язаний із принципом рецептивності (сприйняття) та досвідної самоданості феномена. Тож не випадково, що Гусерль, математик за університетською освітою, приходить до своєї концепції рецептивності апіорного (сутнісного) саме через спробу обґрунтувати загальну значущість законів логіки.

Практика є критерієм, що визначає істинність розрізнення у згоді з *інструментальною схемою відповідності засобів і мети*. Побіжно зауважмо, що застосування цієї схеми аж ніяк не потребує концепції самостійного існування зовнішнього світу. Ідеться тільки про залежність розрізнення від комунікативної дії. Тобто про *прагматичний принцип* того, що сама дія визначає пізнавальний процес, розрізнення, а не визначається незалежним від неї порядком свідомості, котра сприймає самі речі, або порядком якоїсь іншої системи (суспільство тощо). Прагматичний принцип дозволяє поставити під сумнів довершеність будь-яких розрізень, бо через нього свідомість утрачає свою первинність; дія ж відбувається в комунікації, має історичний та особистий характер.

Заперечивши в критиці психологізму та історизму практичний критерій істини, Гусерль обстоював протилежний критерій у низці спроб, з яких в аспекті нашої теми на особливу увагу заслуговує праця "Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки" (1939), що відображає останній етап розвитку Гуселевої думки – етап генетичної феноменології. Тут він реконструює допредикативний досвід як такий, що містить *логічні* передумови предикації та судження. Вивчаючи генеалогію судження, Гусерль наголошує, що й на базовому рівні пізнання – у сприйнятті – теж присутня активність Я. Спрямування подразника в бік Я – те, що емпіристи вважали відчуттям – є наслідком первинної діяльності Я, адже перш ніж подразник зачепить зоровий апарат, треба хоча б обернутися в потрібний бік і, так би мовити, відкрити очі. Усе це може відбуватися без наміру, інтенції. Предмети, що таким чином афіціюють нас, є одиничними. Тому безпосереднє сприйняття одиничних тіл вимагає дальшого синтезу пізнання.

Гусерля підводить під поняття *інтересу* ті акти Я, що сприяють рецепції. Особливо помітним інтерес стає там, де звернення до певних предметів набуває постійності. Крім того, уже рецептивне пізнання відзначається "волею до пізнання", без якої годі зрозуміти те, чому предмет привертає увагу. Спонування до сприйняття – це дія суб'єкта. Під час судження теж здійснюється схожа ініціатива. Лише після цього пізнавальна діяльність відбувається за певними схемами, котрі феноменологія має відкрити. Отже, сприйняття – це діяльність без спонтанності, оскільки лише розсудок є спонтанним і самостійним під час творення своїх предметів. А допредикативний досвід – це скоріше активність, яка може відбутися без утручання того, що може викривити її результати. І це активність телеологічна, оскільки сприйняття організоване так, що певні схеми визначають його мету. Здійснення схеми починається завдяки увазі до чогось, що є способом дотримуватися активності, а далі сприйняття має завдяки схемі досягти своєї мети. Вочевидь, Гусерль думав цілком у дусі емпіристів, що сприйняття є цариною, де нам гарантовано остаточну певність знання можливістю пізнавати мимовільно та відсутністю мовно-практичної компоненти.

На цьому маю закінчити нарис засад теорії Гусерля і перейти до деяких апорій Гусерлевого мислення. Отже, відповідність сутності і акту усвідомлення порушує питання про те, хто здійснює акт, який дозволяє відкрити сутність предмета. *Фундаментальне розрізнення речей, психіки та логіки*, котрого дотримується Гусерль, неодмінно порушує питання про те, як зіставити психіку і логіку, якщо картезіанський дуалізм речей і психіки вже не зарадить. Зрозуміло, сучасна логіка рішуче уникає того, щоб її визначали як науку про нормативність свідомості, наголошуючи, що вона стосується нормативності мови, насамперед – мовного висновку. Проте Гусерлеве ставлення до логіки прив'язує її до поняття свідомості та конституювальної діяльності трансцендентального суб'єкта, який стає предметом спеціальної уваги Гусерля в "Ідеях до чистої феноменології та феноменологічної філософії" (1913) та пізніших роботах.

Логіка для Гусерля виходить за межі судження та висновку і перебуває власне там, де й сутність. Отож Гусерлева царица логіки – це царица сутності

й трансцендентального суб'єкта. Відповідно, *проблема співвідношення емпіричного і трансцендентального суб'єкта є проблемою співвідношення психіки і логіки*. Це по-перше. А по-друге, Гусерль *розмежовує досвід на домовний і мовний* у спільному горизонті логіки, коли сутності (значення) вихідного досвіду вважаються логічними сутностями, а гасло "До самих речей" набуває сенсу "Від слів до самих речей", від інтерпретації до чистої дескрипції.

Обидва питання мали неабияку вагу в обґрунтуванні другого варіанту феноменології, який Гайдеґер розробляв до 1930 р., тобто до так званого "повороту" від герменевтики фактичності та аналітики тут-буття (Dasein) до історії буття. Слід зупинитися на цих питаннях. Почнімо з проблеми, яка набуває для філософії свідомості Гусерля фатального характеру. За визначенням Гайдеґера, ідеться про *онтологічну необґрунтованість трансцендентального суб'єкта* у феноменології Гусерля. Яким є спосіб буття трансцендентального суб'єкта? – такого питання не уникли свого часу й неокантіанці, бо вже вони сформулювали тезу – котру поділяє Гусерль, – що пізнавальний процес самого емпіричного суб'єкта не може дати загальнозначущого знання. Умовою такого пізнання вважали трансцендентального суб'єкта. Таким чином, для обґрунтування знання слід не просто знайти евіденційну (очевидну) відповідність між актом усвідомлення і сутністю, а розкрити діяльність трансцендентального суб'єкта, що конституює – породжує – сутності та пізнає їх. Наше сприйняття сутностей не має бути лише безпосереднім спогляданням; методична філософська робота за своїм способом здійснення має відтворювати спосіб конституювання (породження) цих сутностей трансцендентальним суб'єктом.

Для цього Гусерль пропонує здійснити *феноменологічну редукацію*, що очищує Я від усіх випадкових властивостей, дозволяє перейти від емпіричного Я до трансцендентального. Вочевидь, тут реанімовано стару думку трансцендентальної філософії, що пізнання – це усвідомлення суб'єктом того, що нам же несвідомо породжене. Лише такий поворот мислення обіцяє – з погляду Гусерля – назавжди усунути звинувачення феноменології в тім, що її *поняття очевидності* як умови істинності є психологічним критерієм. Проте цей поворот неухильно веде до потреби визначити онтологічний статус трансцендентного суб'єкта і сутностей. Тут не можна замовчувати питання про співвідношення реальності, психічно-емпіричного Я і трансцендентального Я. Адже ми, як вимагають феноменологи, мусимо навчитися розрізняти в нашій свідомості діяльність психологічного і діяльність трансцендентального Я, щоб дійти до справжньої феноменологічної очевидності й обґрунтованого, остаточного знання. І таке розрізнення своєю чергою мало би спиратися на феноменологічну очевидність. Звідси виникає надзвичайно складна *проблема обґрунтування феноменологією самої себе*, подібна до тієї, яка постала перед кантіанською критикою розуму. Звісно, таке розрізнення емпіричного і трансцендентального суб'єкта не належить до допредикативного досвіду, хоч Гусерль і зазначає по-простому в статті для енциклопедії "Британіка", що "демонстрована сутність" суб'єктивності полягає в тому, щоб "бути в собі й для себе трансцендентально конституюваною" [6]. Зрештою, це не дуже схоже на "аподиктичну очевидність", якщо таку очевидність трансцендентальної суб'єктивності Гу-

серль спочатку, у "Логічних дослідженнях" (1990–1901), заперечує, а потім, у "Картезіанських медитаціях" (1931), проголошує як невідмінний факт.

Отже, коли в акті предикації ми приписуємо трансцендентальному суб'єктові значущість безперечного існування, ми вже узалежнюємо його від будови мови, тоді як згідно з підходом Гусерля належить будь-яке безперечне пізнання ґрунтувати на феноменальній даності у сприйнятті. Цю *нездолану суперечність гусерлівського мислення*, що впливає з невизнаного ним факту первинного існування "трансцендентального суб'єкта" в будові самої мови, можна докладно зафіксувати в "Картезіанських медитаціях". Тут трансцендентальний суб'єкт трактований в аспекті конституювання Я як тотожного самому собі в усіх переживаннях і водночас наявного для себе самого як очевидного сущого, котре само себе невпинно конститує. Оскільки ж трансцендентальне Я конститує 1) себе як один полюс переживання і 2) інтенційну предметність як другий полюс, то задля уникнення нескінченного реґресу (це так звана *дилема теорії рефлексії*: те, що конститує себе, мусить нескінченно і повсякчас відрізнити себе від себе ж як конституюваного) слід мати можливість мислити чисте конституювальне Я до будь-якого конституюваного. Але таке Я було б позбавлене будь-якої визначеності, чого Гусерль не може припустити, бо виходить з принципу, що без певної можливості самоданості (очевидності) ніщо не може існувати. Тож спосіб буття трансцендентальної суб'єктивності є вкрай суперечливим.

Ясна річ, поки ми не торкаємося очевидної даності трансцендентального суб'єкта, а розмірковуємо над корелятивністю між спогляданням і способом буття предметів, то можемо розглядати сутності як такі, що існують не *суб'єктивно-психічним* чи *об'єктивно-речовинним* чином, а тільки *інтенційним*, тобто таким, коли вони співвідносні із *загальним* чи *логічним* (апріорним) в актах їхнього переживання. Однак, очевидність як критерій визначення самими речами своїх меж через самоданість зрештою не є безумовним критерієм остаточної істини. Гасло "До самих речей" можна розуміти і як вимогу, щоб самі речі промовляли до нас із традиції, з практичного обходження з ними. Тоді їхня істина залежатиме не від методу й наукового активізму, а від нашої екзистенційної відкритості самим речам. І тоді навряд чи *остаточність* і *загальна достовірність* будуть критерієм істини, радше йтиметься про *істинну відкритість самих речей до нас*, віднайти яку не допоможе жодний метод. Здається, Гайдеґер саме так витлумачив головне гасло феноменології.

Тому Гайдеґер демонструє, що *досвід не ділиться на домовний і мовний*, а отже, відкидає ієрархічну схему пізнання, де домовне сприйняття є основою для наступної предикації. Зрештою, між суб'єктивно даною *очевидністю* та її інтерсуб'єктивною й однозначною *deskрипцією* надто велика відмінність, щоб, як Гусерль, покладатися на їхню спільну логічну природу. Утім, не братимемося зараз до питання, чи взагалі можлива *однозначна* й остаточна deskрипція, тобто опис без історично обумовленої дії розрізнення, тільки зауважмо, що наукова мова опису в Гусерля *pretендує* на адекватне висловлення очевидності. Проте для цієї тотожності суб'єктивного і інтерсуб'єктивного мусимо мати якусь не просто домовну визначеність феноменально даного предмета висловлення, а

також – як крок до наукової та загальнозрозумілої визначеності – визначеність мовну. Однак будь-яка мовна визначеність передбачає прагматику, правила застосування в комунікації. Немає суто індивідуальної мови, бо без прагматики мова взагалі не може нічого означати в повному сенсі цього слова.

Якщо Гусерль чітко орієнтований на конституювання предметів категоріального споглядання трансцендентальним суб'єктом, то вихідна мовна визначеність цих предметів річ неможлива, бо неможлива, сказати б, "індивідуальна мова" трансцендентального суб'єкта. Тут гусерлівський трансценденталізм стикається зі старою проблемою інтерсуб'єктивності, яку залишив нерозв'язаною попередній трансценденталізм. Сказати коротко, трансцендентальний суб'єкт не здатен на будь-які мовні визначення (та нормативні визначення інтерсуб'єктивної сфери), якщо тільки ми не уявляємо його Богом, для котрого все можливо, навіть абсурд. Щоб бути мовним суб'єктом, мати мовну компетенцію, треба бути реальним членом мовної спільноти, тоді як трансцендентальний суб'єкт цілковито самотній та самодостатній – ото ж безмовний – у царині логіки. Як у його конституювальному "житті" можуть обґрунтовуватися правила мови, що водночас є правилами висловлювання як комунікації, коли він сам по собі, без спілкування, конститує всі сутності? До речі, божественний Логос опиняється під схожою підозрою, бо Біблія каже, що він існував від початку (або довічно), до створення світу і спільнот. Спілкування має онтологічно передувати "конституюванню" світу, згадаймо про вічну спільноту св. Трійці. Г.-Г. Гадамер звертає на це особливо увагу в пункті b) *Мова і Verbum* третьої частини "Істини і методу".

Парадоксальність трансцендентальної суб'єктивності у філософії Гусерля розкривається ще в одному аспекті, а саме в аспекті його концепції *життєсвіту* (*Lebenswelt*). Розгляньмо це питання. Отже, очевидно, що Я як феномен є даністю, що не є предметом інтенційних актів, а являє собою єдність потоку переживань, бо кожне переживання включає до себе імпліцитні горизонти "раніше" і "пізніше" і зрештою входить до континууму переживань, присутніх в "раніше" і "пізніше". Саме в цьому напрямку досліджує Гусерль конституцію часу-свідомості. Будь-які окремі переживання належить осмислювати в часовому потоці переживання, що має природу універсального горизонту, виходячи з якого тільки й дані окремі переживання. Завдяки такій постановці питання поняття горизонту набуло провідного значення для всієї феноменологічної філософії. *Горизонт* – це не застигла границя, а те, що пересувається разом із суб'єктом, чия інтенція, звісно, визначена межами видимого, але не може бути повністю тематизована через змінюваність горизонту. Імпліцитний горизонт свідомості – Гусерль тут говорив про пасивний синтез – відсилає до згаданої темпоральності життя свідомості. Так, щодо цього в "Кризі європейських наук" (1936) ідеться про "абсолютну історичність", що охоплює все суще. Проте інтенційності горизонту, котра конститує часову єдність потоку переживань суб'єкта, відповідає інтенційність горизонту предмета, де все інтенційно дане як суще передбачає горизонт *світу*, що передує будь-якому окремому сущому. Тож не кожна інтенційність є дією суб'єктивності, а може бути анонімною. Гусерль у "Кризі" вводить термін *життєсвіту* на позначення такої інтенційності, що наперед визначена для кожної свідомості.

Якщо світ науки є об'єктивним, то в життєсвіт ми вживаємося, дотримуємось природної настанови. Життєсвіт є наперед даною основою будь-якого досвіду в природній настанові. Як горизонт життєвої *практики* та пов'язаної з часом первинної даності нашого тіла, він передує науково-теоретичній діяльності й тим *ідеалізаціям*, котрі визначають об'єкти природничих наук. Прикметним є те, що Гусерль розвиває розуміння життєсвіту як *домовного*. Для нього життєсвіт – це горизонт первинних засад знання і форм споглядання, що впливають з тілесного сприйняття, яке залежить від розташування особи у світі, її руху в ньому, кінестези ("ichliche Beweglichkeit, die sogenannte Kinästhesie" [7]). Тож перед Гусерлем не могла не постати проблема: якщо у природній настанові життєсвіт є безумовно значущим, то як обґрунтувати цю значущість діяльністю трансцендентального суб'єкта, до якої Гусерль намагався звести кожну значущість? Виходить, життєсвіт – це світ, що спільний для багатьох індивідів і водночас такий, що включає до себе суб'єктивність, має її за суще, яке (в природній настанові) не отримує підстав для евіденційного відрізнєння від емпіричного суб'єкта. Тим не менш феноменологічне дослідження, згідно з незмінним філософським проектом Гусерля, мусить скасувати остаточну значущість життєсвіту й вивести життєсвіт з конституювальної діяльності трансцендентального суб'єкта, попри те, що сам цей суб'єкт постає для себе як конституйоване суще, тобто як таке, що, будучи конституйованим, принципово не відрізняється від усього іншого сущого, теж конституйованого.

Якраз на цю *фатальну суперечність думки Гусерля* передусім звертає увагу Гайдеґер. Якщо за Гусерлем буття – це все конституйоване, включно з трансцендентальною суб'єктивністю як самоконституйованою, то чим в онтологічному сенсі є сама конституйовальна інстанція (суб'єкт), як провести онтологічне розрізнєння між нею і сущим? Гайдеґер запитує в листі до Гусерля від 22 жовтня 1927 р.: "Яким є характер того покладання, у якому покладено абсолютне еґо? У якому сенсі тут відсутня позитивність (покладеність)?" Це запитання означає, що Гусерлевим поняттям буття як позитивність (конституйованість) не можна позначати самоконституйовання трансцендентального (абсолютного) Я, тож це конституйовальне Я не може мати той самий спосіб буття, що й конституйоване ним суще. Однак Гусерль так і не пояснює, яким же має бути спосіб буття цього Я, бо для нього врешті-решт існує тільки один спосіб буття сущого – позитивність. Утім, як твердить Гадамер, спроби Гусерля осмислити спосіб буття суб'єкта як єдності конституйовання і конституйованого вели в напрямку поняття *життя*, плідне трактування якого спекулятивним ідеалізмом лишилось для нього невідомим.

Граничним горизонтом будь-якої позитивності є *життєсвіт*. Оскільки суб'єктивність як позитивність є сущим у світі, то Гусерлеве завдання дослідити конституйовання трансцендентальним суб'єктам того життєсвіту, де цей суб'єкт утрачає себе як інстанцію його конституйовання, є парадоксом, – значає Гадамер в "Істині і методі" [8]. Цей парадокс стає самоочевидним тоді, коли послідовне осмислення життєсвіту приводить філософів до розуміння його історичного й мовного характеру. Отже, феноменологічне поняття життєсвіту водночас висвітлює як проблему онтологічної необґрунтованості, парадоксальності, трансцендентального суб'єкта, так і проблему розрізнєння досвіду на мовний і домовний.

Молодий Гайдеґер у полеміці з Гусерлем відштовхується від суперечливості буття трансцендентального суб'єкта, щоби створити свій варіант феноменології, який має виходити з розуміння буття в аспекті історичності. Ясна річ, тут набуває особливого ваги поняття *життя*, яке Гайдеґер спочатку запозичує у Вільгельма Дильтея та його друга графа Пауля Йорка фон Вартенбурґа. Провідна думка Гайдеґера полягає в тім, що *буття* – це горизонт, а не суще. До речі, коли Гайдеґер почав розгортати цю думку, Гусерль іще не увів поняття життєсвіту; а коли вжив його у "Кризі", то насамперед з думкою про *тілесність* у трансцендентальному сенсі, а не про історичність, хоч мав на увазі донаукову даність також як культурно-історичну та індивідуально-біографічну.

Варто зазначити, що *буття* як дана в категоріальному спогляданні визначеність суцїої речі – це Гусерлеве поняття буття, яке той просто відрізняє від істини як самої *логічної* визначеності. Натомість Гайдеґер пропонує поняття *буття* на підставі *онтологічного* розрізнення суцїого і буття. Зауважмо, це розрізнення передбачає, що суцїим є й людське тут-буття, котре конститує. Тут-буття не конститує сам горизонт буття; будь-який акт "конституювання" спирається на апіорну завжди-уже-вितлумаченість суцїого тут-буттям у горизонті буття. Таким чином, буттю суцїого притаманна непідвладність для тут-буття. Відповідно, істина як інтенційна єдність акту й предмета має значення не самоданості у свідомості, а відкритості події буття в тут-бутті. Так формулюється засада *фундаментальної онтології* Гайдеґера, що вже не передбачає гусерлівську тематику трансцендентальної суб'єктивності.

Буття як універсальний горизонт суцїого присутнє для будь-якого суцїого як його апіорна границя, як саме категоріальне, що є даним у категоріальному спогляданні. Для пояснення цієї істотної ідеї Гайдеґера процитую протокол одного з останніх його семінарів (Церинґен, 1973), де буття Гайдеґер називає *субстанцією* речі: "Я бачу перед собою книжку. Де ж у цій книжці субстанція? Я бачу її зовсім не тим способом, яким бачу книжку. Проте книжка – це неодмінно субстанція, котру належить деяким чином «бачити», тому що без цього я би взагалі нічого не побачив". І далі: "«є» якраз не додається до чуттєвих подразників; воно «увижається» – навіть якщо воно *увижається* інакше, ніж те, що бачимо чуттєво. Щоби стати подібним чином «видимим», йому *слід* бути *данним*. Для Гусерля категоріальне (тобто Кантові форми) є даним тією ж мірою, що й чуттєве". Однак, – критично зауважує Гайдеґер, – для Гусерля "«буття» означає буття-предметом", а "предметність – це буття присутнім (Anwesendsein) у вимірі чи «просторі» суб'єктивності" [9]. Гайдеґер посилається на те, що вже Платон і Аристотель розуміють буття як Anwesen, – німецьке слово, яке пізній Гайдеґер, схильний до етимологізації, розуміє як те, що є при (an) суті (Wesen) або істоті (Wesen): присутність. Тож завдання Гайдеґера полягає в тім, щоб розуміти категоріальне сприйняття не за аналогією з безпосередністю чуттєвого сприйняття присутності, а в такому сенсі, що бачення базується на тлумаченні в універсальному горизонті світу, тобто на *вимірі відкритості*.

Такою є основна теза герменевтичної феноменології Гайдеґера, яку він протиставив гусерлівському розумінню феноменології. Звісно, таке переосмислення засад феноменології викликало питання: з одного боку, феноменологічне мислення має на меті пряме, не утруднене категоріальне спо-

глядання, з другого, його ставлення до самих речей неодмінно визначене передрозумінням, тобто апріорно завжди-уже-виглядає-як-таке-що-є-буттям у горизонті буття. Якщо тільки визнати, що це апріорне передрозуміння є "історичним апріором", то постає питання про "історію буття". Але це вже тема пізнього Гайдегера.

Запропонований нарис Гусерлевої феноменології, на мою думку, показує, що годі зараз говорити про сучасність Гусерлевої філософії. Це вчення більше пов'язане зі старою традицією філософії свідомості, ніж із сучасним мисленням, що загалом намагається відійти від суб'єктивізму, зокрема і від трансцендентального. Деякі причини такого повороту в сучасному мисленні, сподіваюся, окреслені в цій статті.

1. *Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen, Suhrkamp: Frankfurt am Main 2003. – С.24-25.
2. *Гусерль Е.* Досвід і судження. Дослідження з генеалогії логіки. – К., 2009. – С.14. 3. *Heidegger M.* Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer, 1993. – С.210. 4. *Вітгенштейн Л.* Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. – К., 1995. – С.274-308. 5. *Молчанов В.И.* Аналитическая феноменология в "Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). – М., 2001. – С.XXX. 6. *Husserl E.* Der Encyclopaedia-Britannica-Artikel. Phänomenologische Psychologie, in: Husserliana, Den Haag 1968. – С.297. 7. Там само. – С.297. 8. *Гадамер Г.–Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. – Т. 1. – К., 2000. С.232. 9. *Хайдеггер М.* Семинар в Церингене 1973 г. // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – М., 2001. – С.110-111.

Надійшла до редколегії 23.02.2010

І.В. Девтеров, канд. філос. наук, доц., НТУУ "КПІ", Київ

ОСОБЛИВОСТІ ПРОЦЕСУ КІБЕРСОЦІАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ

У статті розглядається процес кіберсоціалізації людини та пов'язані з цим основні зміни у комунікативній поведінці, особливості засвоєння цінностей та норм кіберпростору. Підкреслюється специфічність віртуального соціуму та його вплив на формування особистості.

Ключові слова: соціалізація, кіберсоціалізація, комунікація, особистість, кіберсоціум, віртуальне середовище.

В статье рассматривается процесс киберсоциализации человека, и связанные с этим основные изменения коммуникативного поведения, особенности усвоения ценностей и норм киберпространства. Подчеркивается специфичность виртуального социума и его влияние на формирование личности.

Ключевые слова: социализация, киберсоциализация, коммуникация, личность, киберсоциум, виртуальное пространство.

The article analyzes the process of human cybersocialization as well as base of modification related to it in communicative behavior, peculiarities of understanding cyberspace values and norms. The special stress is laying on specificity of virtual society and its influence on forming personality.

Keywords: socialization, cybersocialization, communication, personality, cybersocium, virtual environment.

Досягнення в комп'ютерних галузях вже сьогодні є досить вражаючими. Вони не лише відкривають безпрецедентні в історії людства можливості для соціальних комунікацій, проведення наукових досліджень, розвитку системи освіти, економіки і культури, здійснення безпеки і стійкого розвитку суспільства.

тва, але й в значній мірі змінюють і саму людину, оскільки формують у неї нові потреби, стереотипи поведінки, а також нові уявлення про якість життя, соціальний простір і час.

Для того, аби стати повноцінним членом суспільства, кожна людина повинна була пройти через необхідну (але не достатню) низку соціальних інститутів, так званих "фільтрів", в яких, ймовірно, повинні були залишитися всі небажані, з точки зору суспільства, риси та схильності; де в людину вкладали дбайливою рукою "розумне, добре, вічне". Це і відбувалося, хоча і з перемінним успіхом.

В даний час ми спостерігаємо стрімке і безконтрольне затягування, перш за все, підростаючого покоління у віртуальний соціум, де соціальним інститутам, в їх колишньому вигляді, просто нічого робити (в найближчій перспективі вони там і не передбачаються). Більше того, спостерігається стійка тенденція формування нової, особливої форми суспільної свідомості, яка повністю "переформатовує" всі відомі на сьогоднішній день форми – науку, мистецтво, релігію, політику, право тощо.

Таким чином, йдеться не просто про віртуальне інформаційне середовище як спосіб спілкування і задоволення інформаційного голоду, властивого всім людям з моменту їх народження. На даному етапі розвитку слід говорити про формування людської свідомості в цьому самому середовищі, яке успішно, вже в період свого зародження, постало над суспільством, над політикою, над багатьма проблемами, що породжуються матеріальним світом, – буття віртуальне енергійно відвойовує всі атрибути буття дійсного.

Отже, віртуальне інформаційне середовище є умовами і простором формування та функціонування мережевого віртуального соціуму. Одного дня з'явившись, воно виявило свій явний діалектичний антагонізм у відношенні до існуючої дійсності. Тобто, своєю появою воно ознаменувала народження і подальше становлення та розгортання протиріччя між дійсним і уявним (віртуальним) буттям.

Сам процес соціалізації являє собою "операціональне оволодіння сукупністю програм діяльності та поведінки, характерних для тієї чи іншої культурної традиції, а також є процесом інтеріоризації індивідом знань, цінностей та норм" [1]. Також під процесом соціалізації, за визначенням російської дослідниці С. Шаронової, розуміється набір цінностей і практик, які індивід збирає протягом свого життя і ними користується у своїй діяльності [2]. І цінності, і тим більше практики не можна прийняти або засвоїти, не зробивши певного вчинку, дії. Бо саме в момент ухвалення рішення людина робить вибір і ціннісний, і практичний, та від цього вибору залежить його подальша життєва дорога. У повсякденному житті наші вчинки передбачають у відповідь реакцію і оцінку іншими людьми. Досвід невдач вчить нас, корегує наші уявлення, змінює ціннісні орієнтації, а, отже, вчинки. Позитивний досвід сприяє закріпленню проявлених моральних і етичних цінностей. Коли ж людина знаходиться у віртуальному просторі, то посилюється чинник нереальності і виникає можливість спотвореної соціалізації. Людину можна розглядати не лише як суб'єкт і об'єкт соціалізації, але й жертву соціалізації. Оскільки в процесі

соціалізації вона повністю ідентифікує себе з суспільством, розчиняється в ньому, інколи не може протистояти тим життєвим колізіям, які перешкоджають її саморозвитку, самореалізації. Ще один російський вчений А. Мудрик розглядає соціалізацію як сукупність чотирьох складових: стихійної соціалізації, відносно направленої соціалізації, більш-менш свідомого самозмінення людини та відносно контрольованої соціалізації виховання [3].

Готуючи активне, діяльнісне буття молодих людей в дошкільних установах, школах і вузах, суспільство здійснює таким чином процес соціалізації, який відпрацьований століттями і методично апробований безліч разів. При цьому, все одно залишаються білі плями, недосліджені галузі, які не дають нам підстав говорити, що на цьому терені вже все зроблено. Що тоді говорити про кіберсоціалізацію, про яку лише починають говорити, але яка вже тривалий час функціонує?

Варто наголосити, що процес формування людини в кіберсоціумі – кіберсоціальної особистості, безумовно, значно змінюється, в порівнянні з традиційною соціалізацією, через специфіку існування віртуального середовища. Це, перш за все, – майже повна самостійність у виборі шляхів розвитку та дотримання цього шляху.

Але перш, ніж починати розглядати всі грані процесу кіберсоціалізації, необхідно вивчити те середовище, в якому і завдяки якому відбувається цей процес. В деяких країнах вже робляться спроби в цьому напрямі. Проте, сам об'єкт дослідження володіє такими кількісними показниками, безмежними фізичними розмірами і широкими можливостями, що має сенс говорити доки лише про фрагменти, частини його, схильних до формалізації, систематизації і осмислення на феноменологічному рівні. Чіткість принципового пристрою і в той же час структурна і інтелектуальна розмитість не дає можливості однозначно інтерпретувати об'єкт. В той же час, є деякі загальні, принципові для кіберпростору положення, фундаментальні закономірності і базові принципи, що дозволяють нам все ж сфокусуватися на його вивченні як зсередини, так і ззовні.

Наприклад, інтерактивний кіберпростір, перш за все, не залежить безпосередньо від жодних соціальних інститутів. Це – об'єктивна реальність, яка неодноразово підтверджена досить значними подіями в житті Інтернет. Всі ці події були породжені виключно в середовищі Інтернет та існують в ньому і для нього. Безумовно, вони опосередковано зробили свій вплив на життя суспільства, але пізніше, із затримкою у часі. Тобто, Інтернет здатний проявляти ознаки досить автономного інформаційно-подієвого простору, що живе своїм інтелектуальним та інформаційним життям. Завдяки деякій схожості з платонівським світом ідей або з колективним несвідомим К. Юнга, ми сприймаємо його на кшталт строкатого креативного поля зародження і розвитку ідей та теорій, які потім переходять або не переходять в традиційно організоване соціальне середовище, залежно від їх значення і призначення.

Перебування, функціонування і активна діяльність індивіда в даному просторі є унікальним явищем у сучасному світі, тому що, по-перше, спостерігається широке, динамічне об'єднання, кооперація користувачів мережі за інтересами, за науковими, економічними, фінансовими та іншими напряма-

ми. Це привносить в характер людської діяльності нові відтінки, можливості і, як наслідок, впливає на кінцеві результати. Розширені таким чином можливості людського розуму, з одного боку, дають простір для нових напрямків самореалізації, раніше недоступних як окремому індивідові, так і суспільству. З іншого – здатні розчиняти, розмивати індивідуальність в ще більшій мірі, ніж це здатні робити різні суспільні утворення і технології.

По-друге, діяльність у віртуально-мережевому середовищі пов'язана з необхідністю наявності спеціальних знань по роботі з додатками операційної системи. Тобто, загальна комп'ютерна грамотність стає ширшим поняттям, що включає знання, уміння і навички роботи з Інтернет. Цей аспект також містить в собі дві сторони: з однієї – диференціація людей за мірою вміння і кількістю навичок, з іншої – уніфікація характеру діяльності як наукової, так і будь-якої іншої. На перший погляд, всі займаються одним і тим же – сидять перед монітором і друкують на клавіатурі, використовуючи різні Windows-додатки. Проте, одні можуть в цей час шукати в мережі музичні файли, інші – проводити соціологічні опитування інтернет-користувачів, а треті – брати участь, наприклад, в міжнародних програмах розподілених обчислень.

Активність людини у віртуальному світі кіберпростору не обмежується позицією глядача, читача або слухача, вона сама може організовувати і включатися в дію, впливати на те, що відбувається. Поеднання ілюзорного, фантастичного світу, за умови функціонування його за законами реальності, роблять віртуальний світ незвичайно привабливим.

Сам термін "кіберсоціалізація" був запропонований в 2005 р. російським вченим В. Плешаковим. Кіберсоціалізація людини (віртуальна комп'ютерна соціалізація), на його думку, – це "локальний процес якісних змін структури особистості, що відбувається в результаті соціалізації людини в кіберпросторі, Інтернет-середовищі, тобто в процесі використання його ресурсів і комунікації з "віртуальними агентами соціалізації", що зустрічаються людині в глобальній мережі Інтернет (в першу чергу, в процесі листування по e-mail, на форумах, в чатах, блогах, інтернет-пейджерах, телеконференціях та online-іграх)" [4]. Особливу увагу в процесі кіберсоціалізації вчений пропонує приділити розвитку вільної особистості, що здатна: робити вибір і нести за нього персональну відповідальність; поважати вибір та вчинки інших людей; вміти протистояти зовнішнього тиску своє волевиявлення.

Інше визначення дає також російський вчений-соціолог С. Бондаренко: "процесом соціалізації користувачів в кіберпросторі назвемо освоєння користувачами технологій міжособистісної комунікації, соціальної навігації і правил поведінки в комп'ютерних мережах, а також соціальних норм, цінностей і ролевих вимог, що існують як в конкретних віртуальних мережевих співтовариствах, так і в соціальній спільноті кіберпростору в цілому" [5].

Як бачимо з визначень, комунікативні процеси, спілкування відіграють значну роль у формуванні і розвитку особистості, а тому важливим є і вивчення особливостей комунікації в Інтернет-середовищі, як одного з чинників соціалізації людини. Особливості комунікації в кіберпросторі можна розглядати як нові культурні засоби, що детермінують розвиток самосвідомості особистості.

На якість опосередкованих комп'ютером інтеракцій впливає і попередній комунікативний досвід людини. Тому можна стверджувати, що одночасно з процесами соціалізації в комп'ютерних мережах відбуваються і процеси ресоціалізації, тобто засвоєння нових цінностей, навичок, рольових дискурсів замість колишніх, застарілих у зв'язку з переходом в інше комунікаційне середовище. Інтеракції, що здійснюються в кіберпросторі, через свою специфіку вимагають дотримання людиною специфічних правил безпечної поведінки, що мають відмінності від правил, встановлених у реальному світі.

Насичена життєдіяльність в кіберпросторі особливо важлива для тих людей, чиє реальне життя через ті чи інші, внутрішні або зовнішні, об'єктивні або суб'єктивні причини, міжособистісно збіднена. У цих випадках Інтернет-середовище фактично стає альтернативою безпосереднього реального оточення, а людина квазісоціалізується. У зв'язку з цим квазісоціалізація людини уявляється нам процесом і результатом розвитку і самозміни людини, тобто заміщення її реальних структурних елементів неіснуючими – квазі-елементами в процесі засвоєння і відтворення не прийнятих суспільством культур і нетрадиційних для віку, статі або статусу людини світоглядних установок, поведінкових сценаріїв, паттернів, правил життєдіяльності, що в цілому призводить до неадекватності пристосування і відособлення від сутнісних процесів соціалізації.

Необхідно згадати, що специфічні можливості Інтернет-комунікації, такі як оперативність, фактична відсутність безпосереднього сприйняття партнера/опонента, анонімність і викриття, ускладнення емоційного забарвлення повідомлень дозволяють створювати особливий простір для спілкування і можливості для соціалізуючого впливу на особистість.

Також в процесі подібної соціалізації перебудовуються і сфера дозвілля, і інформаційна сфера, змінюються і характеристики навчального процесу. Крім того, Інтернет-середовище істотно впливає на засвоєння соціальних норм, формування ціннісних орієнтацій. Важливо знову відзначити, що сучасні умови життя людини мають на увазі такі орієнтири розвитку, які засновані на все зростаючій ролі так званого сучасного "інформаційного способу життя".

Необхідно відзначити, що в сучасному реальному світі спостерігається перманентно зростаюча стресогенність чинників соціалізуючого середовища, віртуальний же простір (представлений як в цілому глобальною мережею Інтернет, так і конкретними віртуальними світами online-ігор) сприймається людиною на свідомому і на підсвідомому рівнях не як "сьогодення", і що не несе в собі небезпеки, не вимагає обов'язкової відповідальності за свої вчинки, не створює "стреси на кожному кроці". Як відзначають самі користувачі Інтернету, у віртуальному світі їм легко і вільно, в ньому зникають вікові і статусні кордони, можливо з більшою мірою вірогідності задовольнити свої бажання і прагнення, реалізувати себе. На жаль, більшість користувачів Інтернету, у тому числі online-геймерів, що проводять весь свій вільний час в кіберпросторі не усвідомлюють, що, фактично ставши на дорогу кіберсоціалізації, вони швидше квазісоціалізуються, що ця бажана ними самореалізація у віртуальному просторі нерідко є псевдосамореалізацією.

Засвоєння індивідом в процесі соціалізації соціального досвіду може розглядатися з точки зору чотирьох основних модусів: соціалізація через сприйняття соціальних міфів; засвоєння моделей поведінки і правил соціальної навігації; засвоєння норм, цінностей і установок конкретного віртуального мережевого співтовариства; засвоєння правил здійснення інтеракцій в межах соціальної системи кіберпростору в цілому. Об'єктивним показником засвоєння індивідом в процесі соціалізації норм комунікативних взаємодій є рівень інформаційної культури.

Проте, оскільки кіберсоціум є продуктом суспільства, разом з якісним вирішенням деяких проблем, йому не вдалося уникнути і відповідного набору колишніх недоліків, деякі з яких зазнали значної акселерації або модифікації в процесі переходу у віртуальний соціум. Спочатку як субкультура, згодом кіберсоціум швидко і назавжди обігнав всі свої аналоги та увібрав їх в себе разом з усією їх "красою".

Перше знайомство особистості з соціальною реальністю кіберпростору здійснюється в процесі первинної соціалізації, який розділений на два етапи: архетипний та інструментально-когнітивний [6]. На відміну від первинної соціалізації в off-line, що починається з моменту народження дитини, для якої навколишній світ спочатку є соціальною реальністю, нижній віковий поріг первинної соціалізації в кіберпросторі встановити практично неможливо. Сам процес первинної соціалізації починається з моменту з'явлення актором первинної інформації про існування кіберпростору (комп'ютерів, апаратів стільникового зв'язку і інших аналогічних технічних артефактів), сам же момент первинного інформування залежить від безлічі соціально-економічних і політичних чинників.

На архетипному етапі первинної соціалізації суб'єктивна реальність кіберпростору формується у людини на основі культурних артефактів: знайомства з публікаціями у ЗМІ, рекламними оголошеннями, кінофільмами, книгами, іграшками, розповідями інших тощо. При цьому процес інтерналізації відбувається виключно на основі сприйняття соціальних міфів, пов'язаних з функціонуванням кіберпростору, а як агенти соціалізації виступають однолітки, батьки, викладачі відповідних учбових дисциплін. Соціальні міфи компенсують людині брак базових знань про соціальні стосунки в кіберпросторі, а також сприяють формуванню мотивів продовження процесу соціалізації.

Процес соціалізації на цьому рівні полягає в конструюванні майбутньої віртуальної ідентичності в процесі когнітивної інтеграції особистості майбутнього користувача з ролями тих чи інших суб'єктів, що діють в кіберпросторі. Формується система взаємопов'язаних ролей і очікувань контакту з віртуальним середовищем, а в деяких випадках і відповідних соціальних санкцій.

Можна передбачити, що засвоєння знань і навичок від вказаних вище агентів соціалізації виступає як головний навчальний механізм передачі технічних знань, а також культурні паттерни. Саме на цьому етапі користувач спочатку знайомиться з соціальними нормами, що діють в кіберпросторі, а також засвоює базові елементи мережевої етики.

Сучасні соціальні мережі якраз і направлені на формування такої особистості, яка б могла комфортно існувати у кіберпросторі. Але вирішальна роль у формуванні соціальних міфів на цьому етапі належить все ж таки засобам масової інформації, які на практиці реалізують функцію суспільного конструювання соціальної міфології кіберпростору. Тим самим вони фактично істотно впливають на процес первинної соціалізації, в ході якої відбувається конструювання світу віртуальної реальності на рівні особистості.

В цьому контексті варто зазначити, що архетипний етап процесу соціалізації від самого початку був властивий саме кіберпростору. Ще до появи комп'ютерів, глобальних комп'ютерних мереж, мереж стільникового зв'язку, а також інших програмних і технічних артефактів міфологічний образ віртуального середовища створювався в роботах письменників-фантастів, прогнозувався в наукових публікаціях. Таким чином, майбутні користувачі комп'ютерів в своїй свідомості здійснювали соціальне конструювання суб'єктивної реальності нового людино-машинного світу, прихід якого лише очікувався.

Засвоєння загальної точки зору на соціальну реальність кіберпростору починається з моменту першої взаємодії індивіда з новим для нього комунікаційним середовищем. При цьому, соціальна реальність в кіберпросторі завжди є такою, якою її інтерпретують користувачі. Єдність мережевого соціуму з приводу "спільної" для всіх соціальної реальності засноване на тому, що користувачі в процесі соціалізації засвоїли загальну точку зору на більшість типів інтеракцій, що здійснюються у віртуальному середовищі.

Таким чином, після підключення користувача до телекомунікаційних мереж завершується архетипний і починається інструментально-когнітивний етап соціалізації. Важливим є той факт, що особистості доводиться проходити процес соціалізації одночасно в двох вимірах. Перший – це соціальна спільнота кіберпростору. Другий – мережевий соціум, з яким людина взаємодіє в процесі здійснення інтеракцій.

В процесі нового етапу соціалізації особистість стикається з альтернативними зразками мислення і реальними паттернами поведінки. При цьому вона засвоює конкретні рольові орієнтації; вчиться здійснювати навігацію в кіберпросторі і взаємодіяти як з іншими учасниками, так і з контентом; пізнає нормативні моделі соціальних взаємодій у кіберпросторі; відчуває на собі дію механізмів соціального контролю тощо.

Українська дослідниця проблем віртуальної культури Є. Прохоренко вважає, що віртуальна соціалізація включає в себе також засвоєння символіки культурних кодів кіберкультури. Віртуальна соціалізація постає як процес освоєння користувачами технологій міжособистісної комунікації, соціальної "навігації" та правил поведінки в кіберпросторі. Учасники мережі засвоюють соціальні норми, цінності й рольові вимоги, які існують як у конкретних мережних співтовариствах, так і в реальному соціумі. Виникнення віртуальної соціалізації і її трансформації пов'язані, на її думку, зі зміною самої соціальної структури. Суспільство змінюється настільки швидко, що молодь, яка дорослішає, приходять уже не в той звичний світ, до якого її готували в про-

цесі традиційної соціалізації. Трансформація соціальної структури є причиною того, що молоді люди не переймають досвіду старших поколінь. Як результат – різноманітні молодіжні співтовариства, у тому числі і кіберкомунікативні, формують кіберкультуру як альтернативну субкультуру, яка більш адекватно відбиває нові реалії інформаційного суспільства [7].

Отже, говорячи про соціалізацію у соціальній спільноті кіберпростору в цілому, передбачається оволодіння, в першу чергу, інструментальними знаннями та навичками, пов'язаними з електронною писемністю, навичками соціальної навігації в кіберпросторі тощо. Без мінімуму знань, що дозволяють мати справу з віртуальним середовищем, з технічними і програмними артефактами, без знань основ людської комунікації, без знань специфіки спілкування в кіберпросторі, людина не зможе в повній мірі скористатися можливостями, що відкриваються перед нею.

Також важливим є засвоєння особистістю основної структури ролей і цінностей, домінуючих в рамках тієї або іншої національної спільноти кіберпростору. Оскільки користувачі періодично здійснюють переходи від одного співтовариства до іншого, можна стверджувати, що в кіберпросторі людина знаходиться в перманентному процесі соціалізації. При цьому необхідно враховувати, що окрім засвоєння норм і цінностей кіберпростору, користувачеві доводиться корегувати свою поведінку під впливом еволюційних змін, які відбуваються в співтоваристві, в якому він раніше соціалізувався.

Можна виділити основні особливості соціалізації людини в кіберпросторі:

- ✓ процес входження (інтеграції) користувача в соціокультурне середовище за допомогою освоєння технологій комунікації;
- ✓ оволодіння інформаційною культурою;
- ✓ напрацювання соціальної навігації та електронної писемності;
- ✓ утвердження нових соціальних норм, цінностей та рольових вимог.

Процес соціалізації поєднує в собі як вільний вибір паттернів інформаційних взаємодій, так і примус, а також санкціонування мережевим соціумом тих чи інших комунікативних практик.

1. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Минск: Книжный Дом. 2003. – 1280 с. – (Мир энциклопедий). 2. Шаронова С.А. Игротехнологии как манипулятивная методология / С. Шаронова // Социологические исследования. – 2004. – № 1. – С. 98-102. 3. Мудрик А.В. Социализация человека. – М.: Академия, 2006. – 303 с. 4. Плешаков В.А. Об исследовании феноменологии киберсоциализации человека / В.А. Плешаков // Актуальные психолого-педагогические исследования, направленные на развитие инноваций в системе образования: сборник статей / Под общ. ред. В.А. Сластенина. – М., 2008. – Ч. 2. – С. 89-98. 5. Бондаренко С. Социальная система киберпространства как новая социальная общность // Научная мысль Кавказа. Приложение. 2002. № 12 (38). – С. 32-39. 6. Бондаренко С. Модель социализации пользователей в киберпространстве / С.В. Бондаренко // [Технологии информационного общества – Интернет и современное общество], (Санкт-Петербург, 3–6 ноября 2003 г.) – СПб.: Изд-во филологического факультета СПбГУ, 2003. – С. 5-7. 7. Прохоренко Е.Я. Субкультура молодежных сообществ – как способ социализации // Вісник Одеського національного університету. Випуск "Соціологія, політологія". – Одеса, 2007. – С. 104-107.

Надійшла до редколегії 11.03.2010

ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ "ІДЕЯ" У БРИТАНСЬКОМУ ЕМПІРИЗМІ: ВІД ДЖ. ЛОКА ДО Д. Г'ЮМА

Робота присвячена аналізу поняття "ідея" у емпіричній філософії Джона Лока та Деєвіда Г'юма. Автор пропонує витлумачення ідеї у концепції Дж. Лока за допомогою терміна "фантом". Також автор показує еволюцію поняття "ідея" у Британській філософії від Джона Лока до Деєвіда Г'юма.

Ключові слова: емпіризм, ідея, фантом, Дж. Лок, Д.Г'юм.

Робота посвячена аналізу поняття "ідея" в емпірической філософії Джона Локка и Деєвіда Юма. Автор предлагает интерпретацию идеи в концепции Дж. Лока при помощи термина "фантом". Также автор показывает эволюцию понятия "ідея" в Британской философии от Джона Лока до Деєвіда Юма.

Ключевые слова: эмпиризм, идея, фантом, Дж. Локк, Д.Юм.

The work is developed to the analysis of idea conception in empiric philosophy of John Locke and David Hume. Author examines definition of idea in J. Locke's conception by the term "phantom". Also author shows evolution of the term "idea" in British philosophy from John Locke to David Hume.

Keywords: empiricism, idea, phantom, J. Locke, D.Hume.

Метою дослідження є розгляд поняття "ідея" у філософії Дж. Лока та Д. Г'юма, виокремлення основних положення їх філософських концепцій, які стосуються даного поняття та відстеження еволюції поняття "ідея" у британському емпіризмі.

Актуальність дослідження ідеї у британському емпіризмі полягає у тому, що попри, здавалось би досить детальне опрацювання цієї теми у історико-філософському аспекті, в цій темі залишаються моменти, які потребують більш детального та неупередженого розгляду. Адже саме до представників британського емпіризму були висунуті звинувачення у надмірному ідеалізмі, відсутності теоретико-методологічної бази, психологізмі та песимізмі. У даній роботі я спробую розглянути вчення Дж. Лока та Д. Г'юма без непотрібних та, на мій погляд, зайвих штампів, які до них намагалися застосувати.

Ступінь розробки даної проблеми є досить високою. Праці Дж. Лока та Д. Г'юма досліджувалися та аналізувалися багатьма філософами найрізноманітніших напрямків, починаючи від їх сучасників і закінчуючи сьогоднішнім. Зокрема, варто відмітити, що на творчість Дж. Лока досить сильно вплинула філософська полеміка, яку він вів з видатним німецьким вченим Г. Ляйбніцем. Також, з дуже великою повагою до Дж. Лока ставився К. Маркс, який вважав що Лок "обґрунтував філософію *bon sens*, здорового людського сенсу" [1]. Найвідомішим же аналітиком та критиком Д. Г'юма слід вважати представника класичної німецької філософії І. Канта, який високо поцінував Д. Г'юма, навіть попри критику багатьох його поглядів. З більш сучасних дослідників варто відзначити Б. Рассела, який у своїй книзі "Історія західної філософії" дає розгорнуту, хоч і дещо упереджену оцінку. Дану проблемою займалися такі відомі науковці, як Ж. Делез, Р. Рорті., Д. Шульц, К. Фішер та багато інших. У вітчизняній та російській філософській традиції варто відзначити дослідження І.С Нарського, який написав блискучу передмову до "Трак-

тату про людську природу", праці Бичка І., Гусєва В., Асмуса В., Гулиги А., Майорова Г., Соколова В., Пролєєва С., Заїченка Г, Серебряникова В., Биховського В, Булатова М., Кузнецова В. та інших.

Наукова новизна полягає у способі розгляду поняття "ідея" у філософії Дж. Лока та Д. Г'юма. По-перше, зроблена спроба відійти від звичної традиції розгляду філософії Д. Г'юма через призму поглядів Дж. Берклі. Це надає можливість яскраво побачити схожість та відмінність у філософський переконаннях Д. Г'юма саме від Дж. Лока. Також інноваційною у поданій роботі є концепція ідеї, яка фантома у філософії Дж. Лока. Значної уваги також заслуговує розвінчання стереотипів, які склалися довкола течії британського емпіризму.

Поняттям ідеї провідні мислителі переймалися на протязі усього періоду розвитку філософії. Воно змінювалося, набувало нових значень, уточнювалося, ставало центром дискусій між вченими на протязі століть. Впевнено можна говорити, що майже всі великі філософи минулого, починаючи з самих ранніх етапів і закінчуючи сучасністю, робили спроби тим чи іншим чином проінтерпретувати поняття ідеї. Не стали виключенням і видатні філософи Нового Часу, представники британської філософської школи емпіризму Джон Лок та Девід Г'юм.

Саму течію британського емпіризму можна назвати революційною на час її існування. І це стосується не лише саме філософських концепцій її представників, але і їх прогресивних поглядів на проблеми політики, моралі тощо. Саме з представниками британського емпіризму пов'язаний розквіт філософського лібералізму. Адепти цього руху, зокрема Дж. Лок, який вважається одним із батьків філософського лібералізму, відстоювали цінність приватної власності, виступали радше провідниками ідей середнього класу. У філософії вони віддавали перевагу здоровому глузду, логічній побудові теорії та запереченню містичних та ірраціональних засад і початків філософування. Основною метою також вбачали "введення кращого та більш вживаного розуму" [2]. Такі погляди суттєво відбилися на філософії представників британського емпіризму та на витлумаченні поняття "ідея" зокрема.

Почати розгляд витлумачення ідеї цими британськими філософами найдоречніше саме з філософії Дж. Лока, адже саме його дослідження розпочинають спроби британських вчених-емпіристів проаналізувати поняття "ідея". Цій проблемі філософі присвятив досить значну частину своєї фундаментальної праці "Досвід про людське розуміння". Варто зазначити, перед тим як перейти безпосередньо до розгляду поняття "ідеї" у Дж. Лока, що цього філософа дуже часто критикують за непослідовність та поверховість його концепції. Але на мою думку, ця критика часто є недоречною та передчасною і пов'язана з недостатнім рівнем ознайомлення з текстом і різночитаннями, що виникають при аналізі та інтерпретації творів. Для того щоб відкинути ці звинувачення потрібно, на мою думку, більш уважно проаналізувати кожний термін та визначення, які вживав британський філософ.

Концепцію Дж. Лока прийнято відносити до філософської дисципліни, яка має назву "теорія пізнання". Адже основний акцент у ній зроблено саме на дослідження свідомості особистості, індивідуального сприйняття

людини, способів сприйняття зовнішнього світу. Британський філософ обґрунтовує гносеологічність своєї концепції, необхідність спрямування філософського дослідження на інтереси людини, адже, на його думку, саме знання пізнавальної можливості людини є найдієвішим методом супроти розумової бездіяльності і непомірного скептицизму. У вступі до "Досвіду про людське розуміння" Дж. Лок характеризує філософа, як людину, що має очищати знання від бруду, який накоплюється у наслідок лінощів та небажання людини думати. Саме на боротьбу із цими двома недоліками філософ і висуває свою теорію.

Слід зазначити, що найбільш вразливою для критики у філософії Дж. Лока ланкою вважається його обґрунтування матеріального світу. У концепції британського емпіризму після нього, зокрема Джорджем Берклі, була здійснена критика розуміння Дж. Локом матерії, яка пізніше була розвинена та поглиблена Девідом Г'юмом. Варто коротко розглянути погляди Дж. Лока на проблему існування матеріального. Британський філософ, пишучи свої праці, перебував під великим впливом концепцій Ісаака Ньютона, з яким вів плідну переписку. І саме під цим враженням сформувалися погляди на матеріальний світ. Для Дж. Лока існує певна основа всіх речей, яка є матеріальною, а поняття "матерія" обов'язково містить у собі однакове значення – ідею щільної субстанції, яка усюди є одним і тим же. На думку Дж. Лока, можливий перехід від єдиної матеріальної субстанції, поняття якої виявляється досить не конкретним та непереконливим, до багатоманітного світу природи. Але зворотній перехід від природи до матерії виявляється, на думку, філософа неможливим. Така неоднозначність і лягла в основу подальшої критики з боку Дж. Берклі та Д. Г'юма поняття матеріальної субстанції та стало одною з ключових причин критики творчості Дж. Лока загалом.

Варто перейти до безпосереднього розгляду ідеї у філософії Дж. Лока. Характеризуючи це поняття, автор вибачається за його надмірно часте використання, адже воно насправді є одним з центральних для людського розуміння. Отже, ідея – це "термін, що краще інших визначає все, що являється об'єктом мислення людини" [3]. Визначивши це поняття варто розглянути, яким чином ідеї з'являються у людині. Дж. Лок дуже гостро критикує популярну на той час концепцію, щодо вродженості ідей, постулюючи, що ця концепція є слабкою і необґрунтованою. Ця необґрунтованість впливає з того, що за допомогою аналізу будь-якого існуючого у людини знання та вказівки шляху, яким воно до неї приходить, ми очевидно прийдемо до висновку, що все знання людини виходить з досвіду, а це значить що вродженого знання, а відповідно і ідей не існує. Філософ пропонує альтернативний варіант походження ідей – на його думку вони всі виникають за допомогою відчуття і рефлексії. Наше споглядання спрямоване на зовнішні предмети, яке називається відчуттям та на внутрішню роботу нашого розуму, яка аналізується за допомогою рефлексії, доставляє нашому розуму весь матеріал для мислення. Власне вони і є два джерела походження усіх наших ідей. Британський філософ, якого часто відносять до напрямку сенсуалізм, саме через його концепцію про те, що в розумі немає нічого, що передувало б

відчуттю, вважає, що ідеї виникають у розумі одночасно з відчуттям, тобто таким уявленням чи дією, яка викликає у розумі певне сприйняття.

Важливим моментом у концепції Дж. Лока став поділ ідей на прості та складні. Власне критерієм цього поділу є спосіб творення ідеї. Простими ідеями філософ називає ідеї, які потрапляють у розум за допомогою одного органу відчуття (наприклад ідеї кольору, темряви, світла, тощо, які виробляються тільки за допомогою зору), ідеї деяких відчуттів, які він вважає простими та основними у світоглядній парадигмі людини: сприйняття, бажання, мислення, аналіз, а також всі види рефлексії та відчуття: задоволення, гнів тощо. Власне кажучи, прості ідеї на думку Дж. Лока, являють собою прості та незмінні початки людського знання. Розум же при діяльності простих ідей виступає пасивним. Варто зазначити, що британський філософ вважає кількість простих ідей досить обмеженою, а можливість створення нових простих ідей для людини майже відсутня. Слід сказати, що визначення Дж. Локом простих ідей також зазнало значної критики, зокрема відомий німецький сучасник Г. Ляйбніц писав, що не всі ідеї, які Дж. Лок відносить до простих є такими [4]. Наприклад ідеї кольорів, які британський філософ вважав простими, насправді такими не є, адже ідею кольору можна отримати за допомогою декількох шляхів, наприклад при змішуванні кольорів, а це у свою чергу примушує вводити у поняття зеленого додаткові теоретичні уточнення. Ще менш до простих ідей, на думку Г. Ляйбніца, відносяться такі як простір, час, рух, тощо, адже механізми їх творення на його думку завжди є складними, а часто і взагалі досить важко піддаються опису.

На мою думку, критика даного положення є досить обґрунтованою, можливо, оптимальним виходом був би відхід від формулювання простих ідей, як елементарних та однозначних та проведення між самими простими ідеями певної класифікації залежно від методу їх творення та приналежності до тієї чи іншої галузі людського знання.

Складні ідеї, на відміну від простих, з'являються у розумі за допомогою активної діяльності розуму. Але свобода у створенні складних ідей також є досить обмеженою, адже усі складні ідеї складаються саме з простих, які є єдиним джерелом творення ідей. Власне Дж. Лок постулює три принципи за якими розум може перетворювати прості ідеї: "1) об'єднання декількох простих ідей в одну складну; так утворюються всі складні; 2) зведення разом двох ідей, все рівно простих чи складних, для того щоб оглянути їх разом, але не складати в одну; так розум набуває всі свої ідеї відношення; 3) відокремлення ідей від всіх інших ідей, що супроводжують їх у реальній дійсності; ця дія називається абстрагуванням і за його допомогою утворені всі загальні ідеї" [5]. Складні ідеї, також, не мають безпосереднього відношення до дійсності. Наприклад, Дж. Лок погоджується з позицією картезіанців щодо можливості таких ідей, які існують виключно у розумі науковців, наприклад, такими є геометричні фігури.

Цікавими є погляди британського філософа на проблему пізнання. Воно також нерозривно пов'язано з поняттям ідеї. Дж. Лок вважає, що пізнання це сприйняття відповідності чи невідповідності двох ідей. Таким чином, пізнання зводиться до сприйняття зв'язку та відповідності ідей, або навпаки невідпо-

відності та несумісності. Але очевидним є той факт, що наше сприйняття різних об'єктів пізнання не є однаково чітким та ясним – на думку вченого різниця у цих чинниках залежить від різних способів сприйняття розумом відповідності та невідповідності ідей. Найбільш очевидним видом пізнання він вважає інтуїтивне. Власне воно зводиться до того, що з першого погляду є очевидним. Для такого знання розуму не потрібно ні щось доводити, ні щось пояснювати. Такими, наприклад, є сприйняття того, що біле не є чорним, коло не є квадратом та найпростіших математичних істин. Цей вид пізнання є найбільш ясним та достовірним з усіх на які здатна людина. Наступним видом пізнання є демонстративне, воно застосовується тоді, коли розум не може прямо співвіднести ідеї через порівняння. У такому випадку розум має застосовувати метод, який Дж. Лок називає судження – тобто відповідність між ідеями доводиться за допомогою інших ідей. Прикладами такого пізнання будуть геометричні формули та інші складні математичні конструкції. Наступним видом пізнання є чуттєве, або пізнання, яке стосується існування предметів поза нашим сприйняттям. Наявність такого пізнання, за Дж. Локом, є вагомим аргументом на користь існування матеріального світу. Таке пізнання базується на тому, що предмет, який ми бачимо ми пізнаємо об'єктивно саме у наслідок реальності його існування. Прикладом такого буде співставлення сприйняття реальності та наших фантазій. На думку філософа, ми не можемо точно відтворити у власній пам'яті певні об'єктивно існуючі речі і це доводить те, що вони існують і поза нашим сприйняттям. Наприклад, уявляючи сонце, яке ми у даний момент не бачимо і безпосередньо роздивляючись його у небі, ми отримуємо зовсім різні ідеї.

Проаналізувавши концепцію Дж. Лока, можна зробити висновок, що у вищезазначених прикладах ідея справді виступає як об'єкт мислення людини. Проте стосовно деяких місцях "Досвіду про людське розуміння" варто зробити невеличке уточнення до визначення ідеї – уводячи поняття ідеї, як об'єкту мислення Дж. Лок додає: "я живив його для вираження того, що розуміють під словами «фантом», «вид», «поняття»..." [6]. Варто розглянути ті контексти у яких поняття "фантом" є можливим для трактовки ідеї.

Традиційно під словом фантом розуміють деяке уявлення, примаду, дещо створене, але не існуюче. Також під фантомом можна розуміти фікцію, але дана дефініція зустрічається рідше Варто розглянути можливість використання та спектр у якому автор міг використати цей термін стосовно ідеї. Як вже зазначалося, ідея виступає центральною категорією у процесі сприйняття людиною всесвіту. Тобто наше бачення світу складається з сприйняття нами об'єктивно існуючого світу за допомогою ідей. При цьому Дж. Лок не має сумніву стосовно існування самої матерії, вводячи концепцію "опори", тобто відповідності тих тіл, що ми сприймаємо певних реально існуючих тіл. Ідея у даному випадку виступає проміжною ланкою між матеріальною субстанцією і нашим сприйняттям, тобто уявленням людини про світ речей. У поданому ракурсі доречно говорити про ідею, як про певний фантом. Але це далеко не єдиний ракурс, при якому поняттю "ідея" можна дати таке витлумачення.

Далі варто розглянути думку британського філософа щодо того, звідки у людини беруться перші ідеї. Цей пункт є дуже вразливим для критики,

адже, відмітаючи популярну на той час гіпотезу про вродженість, Дж. Лок не дає визначення того, коли з'являються у людини перші ідеї і які вони саме. Він стверджує, що жодна ідея не закладається у нас, як даність, а всі вони набуваються тим чи іншим чином, але щодо першої ідеї британський філософ відверто заявляє: "Які ідеї перші, не ясно". Таким чином, ідея у цьому положенні теж постає певним фантомом.

Пункт про вродженість ідей тісно пов'язаний з наступним положенням, яке стосується вродженості ідеї Бога і витлумачення Бога у філософії Джона Лока. Ідея Бога постає у Лока найбільш дискусійним місцем у його критиці вроджених ідей. Британський філософ починаючи свою критику вродженості ідеї Бога зазначає: "Якщо яку-небудь ідею можна було б уявити вродженою, то ідея Бога більш за все, по багатьом причинам може вважатися такою" [7]. Це положення він пояснює тим, що без ідеї божества неможливі вроджені моральні закони. Але він заперечує вродженість ідеї Бога, говорячи, що не всі люди мають уявлення про природу Бога, а навіть якщо це було б не так, то ідея Бога нічим не відрізняється від таких ідей, як "вогонь", "сонце", "число", тощо, які є не вродженими. Але ідея Бога для Дж. Лока є дуже нечіткою, фантомною, він не намагається дати нам перелік його можливостей або певним чином описати. Наприклад, говорячи про неможливість для сліпої людини розуміння, що таке небо, філософ зазначає: "хоча і не можна нам вважати для Бога створення істоти з іншими органами і більшою кількістю методів введення розуму знання про матеріальні речі" [8]. Перебуваючи у поглядах на Бога на позиціях поміркованого деїзму, Дж. Лок не заперечує можливої всемогутності Бога, або можливості їм нового творення. Таким чином, можна прийти до висновку, що для нього Бог виступає чимось на зразок примари, фантома.

Нарешті, у даному ракурсі можна розглянути і ще одну властивість ідеї у Дж. Лока. Розглядаючи швидкий та повільний рух предметів, філософ стверджує, що існує межа, за якою вони не сприймаються. Це він пояснює тим, що людина здатна сприймати тільки такий рух, який фіксується сприйняттям таким чином, при якому у розумі народжується безперервна послідовність слідуєчих одна за одною ідей. Занадто повільний рух, очевидно, не викликає у людини такої ланки ідей, він не сприймається, як безперервний. І хоча занадто повільний рух і є безперервним, ми сприймаємо як певну послідовність станів предмету, яка не втілюється у безперервну послідовність ідей. Тобто, хоча ми і розуміємо, що рух відбувається, проте наше сприйняття відмовляється повністю інтерпретувати його. Тобто ми можемо прийти до висновку, що ідея занадто повільного руху постає для нас фантомною. Занадто швидкий рух, у свою чергу, просто не викликає ніякої послідовності ідей і тому не може бути сприйнятим. Наприклад, річ, що рухається по колу занадто швидко, швидше ніж слідує одна за одною ідеї у нашому розумі, здається нам простим колом, а не частиною кола, що знаходиться у русі.

Дані твердження можуть привести до досить цікавих висновків стосовно того, що у розумі немає нічого, чого не було б у сприйнятті. Адже ми можемо говорити і думати про занадто швидкий чи повільний рух, але якимось чином проаналізувати цей процес за допомогою сприйняття не виглядає, за Дж. Локом, можливим. Схоже, що у даному твердженні має місце деяка філо-

софська непослідовність. Також твердження про швидкий та повільний рух дають можливість зробити дуже цікаве припущення стосовно можливого підґрунтя такого знання. Адже, якщо емпіричне знання не дає нам можливості аналізувати дані твердження, то чи не є таке знання апіорним? На жаль це питання Джон Лок залишає відкритим.

Виходячи з вищенаведених прикладів, можна зробити висновок, що термін "фантом" досить часто є доречним та коректним при його застосування до ідеї Дж.Локом.

Перед тим як перейти до розгляду поняття "ідея" у філософії Девіда Г'юма варто зробити невелику ремарку щодо стереотипів розуміння емпіричної традиції. Як-правило, розглядаючи даний період у британській філософії, науковці послідовно розбирають філософію Джона Лока, згодом переходять до Джорджа Берклі і тільки потім приступають до розгляду концепції Девіда Г'юма. Цей підхід, безперечно, має свої переваги: по-перше таким чином стає можливим комплексне вивчення трьох філософських концепцій найвидатніших вчених доби британського емпіризму, по-друге зберігається хронологічна послідовність і, нарешті, встановлюється певна тенденція розвитку течії британський емпіризм. Проте, на мою думку, такий підхід має і свої недоліки, адже за такою методикою філософія Дж. Лока співвідноситься з філософією Д. Г'юма через призму концепції Дж. Берклі. На мою думку, власне у дослідженні понять британського емпіризму потрібно відійти від даного стереотипу та зробити спробу прямо співставити вчення двох британців. Звичайно, важко недооцінити роль Дж. Берклі у критиці матеріальної субстанції та піднесенні суб'єктивного ідеалізму та його вплив на подальший розвиток філософської думки, зокрема теорії Д. Г'юма. Але подібний розгляд вже був неодноразово втілений та не є настільки цікавим, як безпосереднє співвідношення вчень Джона Лока та Девіда Г'юма.

Починаючи безпосередньо розгляд поняття "ідея" у філософії Д. Г'юма, слід зауважити, що основною проблематикою цього видатного філософа також стала теоретико-пізнавальна. Як і його попередник Джон Лок, який намагався дослідити можливості людського пізнання та способи за допомогою якого воно відбувається, Д. Г'юм також поставив за мету визначити основні принципи людського знання та способи його набуття. Але ракурс, під яким він намагався вирішити дану проблему дещо відрізнявся від підходу попередника. Тим не менш, не зважаючи на це, у їх концепціях досить багато спільних рис. Першою та головною є приналежність обох мислителів до течії емпіризму, що передбачає собою досвід як основу знання.

Основну частину своєї праці "Трактат про людську природу" Девід Юм якраз і починає з розгляду поняття "ідея". На думку британського вченого, досвід складається з сприйнятів, які у свою чергу поділяються на два види: "Ті сприйняття, які входять у свідомість з найбільшою силою і нестримністю, ми назвемо уявленнями і під цим ім'ям я буду розуміти усі наші відчуття, афекти і емоції, як вони вперше з'являються у душі. Під ідеями ж я розумію слабкі образи цих вражень у мисленні і судженні" [9]. Власне кажучи, розрізнення ідеї та відчуття відбуваються за силою та джерелом нашого сприйняття. Отже, можна сказати, що ідея певним чином виступає вторинною по від-

ношенню до враження. Будучи у всьому на нього схожою, вона лише поступається силою та живістю. Наприклад, усі сприйняття, які може визвати у нас книга, Д. Г'юм відносить до ідей. Під відчуттям, у свою чергу, він розуміє усе що ми бачимо, чуємо, любимо, тощо.

Варто зазначити, що формулюючи свою філософську концепцію, британський вчений цікавився саме механізмами сприйняття людиною Всесвіту, тому проблему появи перших сприйнятів у людини він оминув. Вихідним терміном його теорії пізнання є вже існуюче враження, яке і стає першою віхою у побудові сприйняття людини. Власне після утворення враження, розум утворює відбиток цього враження, який і називається ідеєю. І тут сам Девід Г'юм чітко окреслює відмінність його сприйняття ідеї від розуміння Дж. Лока. Він зазначає, що лише прагне повернути ідеї її початковий зміст, від якого досить далеко відійшов його попередник. На його думку, ідеї не позначають всі сприйняття, а під терміном "враження" варто розуміти не спосіб творення у душі живих сприйнятів, а лише самі ці сприйняття. Але спростувавши Локівське розуміння ідеї, Д. Г'юм переніс у філософію частину способу, за допомогою якого перший витлумачував їх. А саме у його концепції зберігається поділ ідей на прості та складні, до якої Д. Г'юм додає також аналогічне ділення вражень. Прості враження, а відповідно і слідує за ними ідеї – ті у яких неможливо провести певне розрізнення та які неможливо поділити на ще менші частини, складні ж антагоністичні першим і у них можна виділити частини. Зрозуміло, що першим джерелом створення складних ідей виступають саме прості, що відповідає і думці Дж. Лока з цього приводу, але Д. Г'юм іде далі і стверджує, що ідеї створюють власні образи у нових ідеях. Таким чином, він проводить ділення на первинні та вторинні ідеї залежно від джерела їх формування. Таке розмежування досить цікаво співвідноситься з концепцією первинних та вторинних якостей речей у Дж. Лока.

Ще одним важливим пунктом, який є суміжним у теоріях двох великих британських філософів є їхнє ставлення щодо популярної на той час у філософських колах теорії "вроджених ідей". На думку Д. Г'юма, його теорія дає нам чітку відповідь стосовно того, що будь-якій ідеї передує сприйняття, з якого ця ідея походить. Він вважав, що філософи, які критикують цю ідею, йшли вірним шляхом, зазначаючи те, що будь-яка ідея первинно пізнається у досвіді, але не пройшли до кінця у аспекті розуміння первинності враження стосовно ідеї та джерел утворення досвіду.

Також філософ задається запитанням чи всі ідеї відповідають враженням. Варто зазначити, що у цьому пункті Д. Г'юм проявляє гідну великої поваги самокритичність та зазначає, що незважаючи на те, що з визначення, яке він дає враженню та ідеї, впливає саме те, що вони є повністю відповідними одне одному, проте це не зовсім відповідає істинності. А саме, при сприйнятті нами простих ідей наші враження й насправді повністю відповідають ним, але при побудові складних ідей ця теза виявляється хибною. Адже людина може, наприклад, побудувати ідею певного фантастичного місця, де ніколи не була, не маючи вражень про це місце.

Але положення про співвідношення простих та складних ідей у Д. Г'юма виступає досить спірним, адже, не зважаючи на констатацію того, що складні

ідеї по суті не завжди точно відтворюють враження, згодом він таки визнає що: "всі прості ідеї та враження подібні одне до одного, а так як складні ідеї і враження складаються з простих, то ми можемо взагалі стверджувати, що ці два види сприйняття повністю відповідають одне одному" [10]. Виходячи з вищесказаного можна констатувати, що має місце певна суперечність, яка потім знаходить своє відображення у наступних главах трактату. Ідея не може повністю відповідати враженню і цьому існують беззаперечні докази. Як вірно підмітив Б. Рассел у своїй праці "Історія західної філософії", ці заперечення стосуються психологічних особливостей сприйняття людини. Адже людина не володіє ні фотографічною пам'яттю, ані можливістю повного сприйняття відтінків, кольорів, тощо. І ідея, яку ми отримуємо з враження про людину певного зросту, буде такою ж вірною стосовно людини схожого, але незначно більшого чи меншого зросту. Або аналізуючи схожі відтінки одного кольору ми можемо вжити одну ідею до обох відтінків, а також до проміжного між ними. Ці закономірності, на думку Б. Рассела, яскраво ілюструють нам психологічну неточність даної концепції британського філософа.

Важливим та новим для теорії пізнання виступає дослідження Д. Г'юма стосовно межі нашого пізнання. На думку філософа, межа пізнання лежить між тими ідеями у яких ми можемо простежити їх початкове формування за допомогою вражень та такими, де це є неможливим. У випадку, якщо ідею можна простежити до того етапу, коли вона формується, як відбиток певного відображення, то така ідея буде прийнятною і можлива у пізнанні людини. Якщо ідею неможливо простежити до моменту її утворення, то ця ідея буде безпідставною та неприйнятною. І яскравим прикладом таких ідей якраз і будуть ідеї матеріальної та духовної субстанції, мова про які буде вестися нижче. На основі свого розуміння теорії пізнання, зокрема можливих меж пізнання, британський філософ послідовно та ґрунтовно критикує метафізику, як науку, що не має свого предмету, як такого та по-суті є фікцією. Також він розробляє свою власну концепцію природознавства та математики. Загалом математичні ідеї він розглядає саме, як ідеї вторинного способу творення, тобто такі, які не відповідають безпосередньо враженням. Вони лише простежують зв'язок між поняттями на аналітичному рівні та являються гарантом логічної побудови математики. Природознавчі ідеї Д. Г'юма пропонують оцінювати за можливістю простеження їх формування від певного враження і залежно від цього давати оцінку їх адекватності.

Нарешті, розглянемо критику Д.Г'юма з приводу матеріальної та духовної субстанції. У даному аспекті він не лише рішуче заперечує позицію Дж. Лока щодо існування матеріальної субстанції, у чому наслідуює Дж. Берклі, але і заперечує існування духовної субстанції. Власне обґрунтування цього є досить простим та тісно пов'язаним з концепцією сприйняття. Філософ стверджує, що не існує враження самого себе, а тому є неможливим і виникнення аналогічної ідеї. Не зважаючи на те, що на перший погляд така теза виглядає досить дивною, Д.Г'юм підводить під неї досить потужну аргументовану базу. Він стверджує, що намагаючись дослідити глибини свого "Я" з самих різних боків, ми не знаходимо нічого крім сприйняття ідей холоду, ненависті, любові, страждання, тощо. Отже, неможливо уявити собі "Я" без

сприйняття і помітити дещо крім певного сприйняття. Власне за подібний погляд з приводу самої ідентифікації людини на Д. Г'юма дуже часто "вішають" ярлик скептицизму. Але чи можна вважати скептицизмом послідовну розробку власної філософської теорії на основі досить послідовної аргументації та з метою позбавлення людства певних хибних вражень?

Дуже тісно пов'язане з критикою духовної субстанції розуміння британським філософом поняття душі. Душа не є якоюсь природою чи чимось відмінним від ідеї. Аналізуючи поняття душі, як і поняття власного "Я", ми побачимо лише певну сукупність ідей. Девід Г'юм також стверджує тотожність понять "душа", "ідея" і "уява". Пояснюючи таке своє твердження, він зазначає що уява розглядається не як певна здатність, а як певна сукупність загальних ідей. Будь-яка діяльність чи активність душі, це лише діяльність ідей у ній і нічого більше.

Розглянувши витлумачення ідеї у філософії Дж. Лока та Д. Г'юма, можна прийти до цікавих та неоднозначних висновків. По-перше, варто відмітити, що розгляд та порівняння безпосередньо їх ідей, без залучення філософії Дж. Берклі є можливим та актуальним. У ході дослідження були встановлені певні закономірності виведення деяких понять у філософії Д. Г'юма безпосередньо з концепції Дж. Лока. Також, подібний розгляд проблеми відкриває під новим кутом зору такі положення філософії Д. Г'юма, які стосуються первинних та вторинних ідей, простих та складних ідей та механізмів їх творення. Багато у чому саме філософія Дж. Лока стала свого роду підґрунтям, на якому побудував свою теорію Д. Г'юм.

Також важливим є той момент, що попри досить значні розбіжності у філософських поглядах, обидва філософи при створенні своїх концепцій ставили перед собою дуже схожі завдання. Вони виступають першопрохідцями нової філософської концепції, яку протиставляють догматизму та апіоризму. Ця концепція полягає у тому, що базою для нашого пізнання може бути лише досвід і лише наші сприйняття дають нам об'єктивні знання. Звичайно, навіть цей перший пункт філософії емпіризму Дж. Лок та Д. Г'юм розуміють дещо по-різному. Зокрема, для першого наше сприйняття все-таки має певну реальну "опору", тобто світ матеріальний, тоді як для другого ніщо не існує поза досвідом і матеріальна субстанція заперечується взагалі. У даному аспекті погляди Г'юма у великій мірі базуються на аналізі та критиці як філософії Дж. Лока, так і картезіанського філософського світогляду. Але спосіб побудови вчень обох філософів є досить схожим. Обидва намагаються викласти думку як найбільш доступно та конкретно. Також, вони намагаються побудувати логічно побудувати свої твердження, велику увагу приділяють саме логічності та спадковості понять. Можна зауважити, що уводячи певне поняття, філософи обґрунтовують їх за майже однаковою схемою, яка, на мою думку, дає досить чітке та ясне уявлення про предмет. А саме, спочатку пропонується безпосереднє визначення того поняття, яке розглядається. Далі окреслюється термінологія та суміжні поняття. Часто автори вдаються до висунування тез та антитез з метою встановлення чіткого визначення, яке б найбільше відповідало здоровому глузду та логіці. І, нарешті,

обидва автори, розглядаючи певне поняття намагаються навести декілька прикладів, які б наочно ілюстрували їх твердження.

Варто також зазначити, що характерною особливістю творчості як Дж. Лока, так і Д. Г'юма є протиставлення власних концепцій догматизму та прагнення до пробудження розуму людини, до активної його діяльності. Обидва вчених у своїх роботах намагаються виходити не з критики та заперечення вже існуючих концепцій, а створювати нове знання на базі власних досліджень. Але навіть заперечуючи певні існуючі положення (наприклад, критика вроджених ідей), вони стверджують, що це необхідно заради приросту знання та подолання перешкод, які стають на шляху прогресу у філософії.

Якщо розглядати безпосередньо поняття "ідея" у філософських концепціях Дж. Лока та Д. Г'юма, то варто зазначити, що незважаючи на приналежність обох філософів до однієї течії, можна простежити значну його еволюцію. Як вже зазначалося, філософія Дж. Лока часто виступає відправним пунктом для розмислів Д. Г'юма. На мою думку, саме концепція Дж. Лока стала причиною формування того розуміння ідеї, яке ми бачимо у Д. Г'юма. Адже саме критика цього поняття у попередника дозволила сформуванню йому своє власне визначення. Варто також зазначити, що провідну роль у формуванні ідей обидва філософи віддають сприйняттю. Також, не зважаючи на інше витлумачення самого поняття "ідея", Д. Г'юм залишає Локівський поділ ідей на прості та складні, лише адаптуючи його під власну концепцію.

На останок, слід зробити зауваження стосовно критики Дж. Лока та Д. Г'юма. Така критика мала місце, як вже зазначалося, починаючи від сучасників і закінчуючи сьогоднішнім днем. Як правило, критики закидають Дж. Локу невизначеність непослідовність та необґрунтованість його концепції, Д. Г'юму ж закидається надмірний ідеалізм, скептицизм та навіть агностицизм. Як це не парадоксально, але Дж. Лок та Д. Г'юм у великій мірі стали жертвами тих ідей, проти яких боролися. Адже критика, якій піддаються їх праці частіше за все є саме критикою заради критики, а не такою, що здійснюється заради приросту знання. Варто помітити, що незважаючи на свою природу, ця критика часто є закономірною, але це слід пояснити саме тим, що ці два видатних британських вчених були саме першопрохідцями та у більшій мірі створювали своє вчення з нуля. Дуже слушною думкою з цього приводу я вважаю висловлювання Б. Рассела, який зазначає стосовно філософії Дж. Лока: "Не тільки правильні погляди, але навіть помилки його на практиці були корисними" [11]. Адже саме завдяки аналізу цих помилок відбувається розвиток та приріст філософського знання.

1. Маркс К. и Ф. Энгельс Ф. Сочинения, Т.20. – М., 1961. – С.490. 2. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. – СПб.: Пневма, 2002. – С.444. 3. Лок Дж. Сочинения в трех томах, Т.1. – М.: Мысль, 1985. – С.94. 4. Лейбниц Г. Сочинения, Т.2. – М.: Мысль, 1983. – С.612. 5. Лок Дж. Сочинения в трех томах, Т.1. – М.: Мысль, 1985. – С.212. 6. Там же. – С.94. 7. Там же. – С.142. 8. Там же. – С.170. 9. Юм Д. Трактат о человеческой природе. – Минск: ООО "Попурри", 1998. – С.62. 10. Там же. – С.64. 11. Рассел Б. История западной философии. – Новосибирск "Издательство новосибирского университета", 2001. – С.719.

**ПРОЕКТ "INSTAURATIO MAGNA SCIENTIARUM"
В КОНТЕКСТІ АНАЛІТИЧНИХ І СИНТЕТИЧНИХ КОМПОНЕНТІВ
СУДЖЕНЬ Ф. БЕКОНА ЩОДО ПРИЧИН ЗАНЕПАДУ НАУК**

В статті розглядається проблема відновлення наук в контексті філософії Ф. Бекона. З'ясується, яким чином англійський філософ висновує щодо поновлення наук через аналіз історії і стану наукових досліджень, а також досліджується доробок Ф. Бекона щодо аналізу фундаментальних переваг і вад людської природи в здійсненні наукового пізнання.

Ключові слова: занепад наук, Велике Відновлення наук, розум, відчуття, ідоли розуму.

В статье рассматривается проблема восстановления наук в контексте философии Ф. Бэкона. Выясняется, каким образом английский философ делает выводы относительно восстановления наук через анализ истории и состояния научных исследований, а также исследуется вклад Ф. Бэкона относительно анализа фундаментальных преимуществ и недостатков человеческой природы в осуществлении научного познания.

Ключевые слова: упадок наук, Великое Восстановление наук, разум, ощущения, идолы разума.

The article is about problem of "Magna Scientiarum" in Bacon's philosophy. This research demonstrate relationship between "Magna Scientiarum" and history, condition of science. In this embodiment, it is a study of Francis Bacon's contribution to the analysis of the fundamental strengths and weaknesses of human nature in the implementation of scientific knowledge.

Keywords: decline Sciences, Instauratio Magna Scientiarum, mind, feelings, idols of the mind.

Стаття є актуальною через проблемність методологій наукового дослідження в різних галузях наук. Систематизація і усунення негативних компонентів, вад наукового дослідження дотепер начасі в науковому співтоваристві.

Систематизація причин занепаду наук, виокремлення плану "Великого Відновлення Наук", визначення співвідношення розуму і відчуттів в науковому пізнанні, перевідкриття ідолів розуму в контексті пізнавального процесу – такими є завдання і мета даної роботи.

Історія філософії Нового часу XVI-XVIII ст. заклала основу для подальшого розвитку філософських проблем та сучасного стану філософії в цілому. Нова філософія започаткувала нові принципи і підходи у філософському пізнанні. Одним з основних феноменів, на який покладаються філософи Нового часу є досвід. Досвід має мати своїм джерелом людину, її здатності до пізнання. В людині виокремлюються дві основні здатності – чуттєва і розумова.

Протиставлення цих двох пізнавальних здатностей у вченнях філософів Нового часу і зробило можливим виокремити такі два напрямки у філософії цього періоду як емпіризм та раціоналізм. Хоча вчення філософів емпіричного та раціоналістичного спрямування в історії філософії ще мали достатньо багатоманітні позначення: об'єктивний та суб'єктивний ідеалізм, соліпісизм, сенсуалізм, агностицизм тощо.

Апелюючи безпосередньо до текстів філософів Нового часу XVI-XVIII ст. можна побачити умовність навішування ярликів на вчення, що не є однобічними, але мають в собі ознаки цілого ряду можливих дефініцій. Філософія даного періоду в своїй основі також – методологія. Перед виникненням пи-

тання – що?, виникає питання – як?, а відтак і розуміння, що від відповіді на дуге буде залежати відповідь на перше.

Ф. Бекон першим радикально звернувся до широкого застосування людського досвіду в пізнанні, тим самим заклавши підвалини пріоритетності досвідного пізнання як для емпіризму (більшою мірою в сфері чуттєвості) так і для раціоналізму (переважно в царині розуму). Плідність досвідного методу, зокрема, аргументувалася успіхами тогочасної механіки, яка в своїх побудовах не орієнтувалася на метафізичну картину світу, але виходила з можливості практичного застосування знання. "Знати – означає могли, і в цьому поляга вся ціль знання. Такою є основна думка Нового Органону, – основна думка, що відрізняє світогляд Ф. Бекона від світогляду середніх віків" [1].

Істина і корисність – суть одне й те ж саме. Практика є залогом істини. Або, як контрастно визначає новизну філософії Ф. Бекона один з вітчизняних дослідників: "Насамперед це бінарні опозиції "стара філософія – нова філософія (наука)", "самодостатність розуму – зумовленість розуму речами", "істина-хиба"..." [2].

Безмежна віра в прогрес реалізувалася в ідеї Ф. Бекона з приводу аналогічних божественним благам – земних досягнень. Ця ідея втілилася в своєрідній утопії, написаній англійським філософом – "Нова Атлантида" [3].

Так, завдяки досягненням наук має з'явитись відношення – людина людині Бог. В цьому контексті, англійський філософ зазначає про те, що існують три ступені людських домагань:

1. Розповсюдження могутності на батьківщині.
2. Розповсюдження могутності на все людство.
3. Розповсюдження влади людства над речами.

Останнє є найбільш благородним прагненням, але природі слід "підкоритися", щоб володарювати. Основне завдання науки Ф. Бекона виявляється в створенні методу, яким можна було б користуватися на практиці в дослідженні природи і розкритті її таємниці задля блага людства [4].

Успіхи окремих наук не потребували загальної згоди щодо їх відкриттів, а отже, ці науки набували інших джерел обґрунтування отриманого знання, що, в свою чергу, спонукало до перегляду власних орієнтирів і філософію, яка так і не спромоглася дотепер досягнути науковості, узгодженості з реальністю. На противагу орієнтирам щодо створення цілісної системи, концепції тощо, Ф. Бекон на меті мав досягнення істинного знання, що не обов'язково має узгоджуватись у впорядковану структуру із втратами змісту заради форми ("...ми не пропонуємо ніякої всезагальної та цільної теорії..." [5]).

Дві крайнощі в історії людського пізнання – твердження про неможливість пізнання (акаталепсія) і переконання в пізнаваності речей (евкаталепсія) були рівноцінними, оскільки результати другого особливо не відрізнялись від можливостей першого. Так, Ф. Бекон виокремлює як причини заблудження ще три крайнощі у способах міркування – перше з яких засновується на догматичному упередженні, друге – на темноті та незрозумілості розмитості суджень (внаслідок нерозуміння) і третє – утримання від суджень, що взагалі унеможливорює принаймні передачу отриманого знання.

Причини занепаду наук.

Серед причин неуспіху наук Ф. Бекон називає такі, як:

✓ Обмеженість сприятливого часу, оскільки мислителі переважно присвячували себе теології та моральній філософії (починаючи з Сократа).

✓ Неуважність до природної філософії, а також відокремленість наук від неї. Роз'єднання наук і розрив між ними, коли насправді вони мають бути поєднані в природній філософії. Протиріччя між вченнями, що породжувало звернення до різноманіття вчень, а не до пошуку істини. Істинне ж погодження полягає в співпадинні вільних суджень.

✓ Перед наукою не ставились правильні цілі (нові відкриття та блага), був невизначений шлях наук (метод, послідовність тощо).

✓ Прихильність до "геніальності давнини" завадила дослідженню дійсності. В зв'язку з розрізненням софістичної мудрості та справжніх філософських пошуків, Ф. Бекон зазначає, "...адже час, подібно до річки, доносить до нас найбільш легке та роздуте, поглинаючи найбільш важке і тверде "...", – щодо деяких найбільш відомих філософів стародавності, – Вони завжди були дітьми і не володіли ні давниною науки, ні наукою давнини. "... ..вони були швидкі на язик, але не були неспроможні створювати. Їх мудрість уявляється багатію на слова, але безплідною в ділах" [6]. Хоч давнина характеризується безхитрісними афоризмами, та й сучасність безпідставно претендує на володіння всеохопним знанням.

✓ Перешкоджання відкриттям в розвитку раціональних та догматичних наук, причиною чого були забобони, сліпий релігійний фанатизм релігійних діячів та страх перед відкриттями природної філософії. Крім того, вчення і методи схоластів створили ілюзію теології як науки, попри невігластво теологів по відношенню до природної філософії. Попереднє застосування діалектики на меті мало штучне узгодження мислення і буття, що породжувало віру і переконання, а не відкриття.

✓ Неправдиве, неадекватне захоплення науками викладачів в процесі викладання, що продовжує хибні традиції. Крім того, організація освіти завжди була перепорою творчій думці (привчання до звичного).

✓ Недовіра до нового знання, оскільки попереднє було помилковим.

✓ Відсутність винагороди за наукову діяльність. Неможливість освіти і самоосвіти без матеріального забезпечення.

✓ Утруднення визнання масою людей в зв'язку з неосвіченістю.

✓ Дослідження природи в багатьох компонентах настільки складні, що багато хто з науковців вдавався до відчаю. Це можна вважати однією з причин того, що вчені не віддавались науці цілковито, не займались наукою заради науки.

✓ Панування недосконалістей людського розуму, який є сумішшю положень (легковір'я і випадковості, дитячі уявлення; метушні перекази, засновані на оповітках), в той час, як слід спиратися не на випадок, тваринні інстинкти тощо, а на виважений розум, діяльність, прагнення людей.

✓ Спостереження (зокрема, спостереження чуттів недостатнє і оманливе), як правило, не узгоджені з уявленнями, недостатньо ретельне, а досвід

(часто бездумний, експеримент – випадковий) і дослідження носило умоглядний характер, а не письмовий (досвід не знав грамоти).

✓ Чужий досвід додавався до свого з очікуванням відкриття чогось третього, що є ознакою помилкового методу

На тлі таких значних перепонов розвитку наук, поява власного філософського вчення вважається Ф. Беконем справою щасливого випадку.

Велике Відновлення наук.

Таким чином, Ф. Бекон ставить завдання щодо вдосконалення наук, і визначає план "Великого Відновлення наук", який складається з шести частин:

Перша: Розділення наук.

Друга: Новий Органон, або Вказівки для витлумачення природи.

Третя: Явища світу, або Природня і експериментальна історія для засновку філософії.

Четверта: Сходинки розуму ("scala intellectus").

П'ята: Передвістя, або Попередження другої філософії ("Prodromi sive anticipaciones philosophiae secundae") – в цій книзі мали б міститися такі результати витлумачення природи, які виходять за рамки методу, викладеного в "Новому Органоні".

Шоста: Друга філософія, або Діюча наука.

Дослідження природи має відбуватись шляхом накопичення досвіду, дослідів і експерименту. Але коріння істинності має ґрунт, скоріше, не тільки у дослідженні природи, але загадка криється у самій людській природі, яка долучається до такої роботи. Розум людини стремить "...до кінцевих причин, які мають своїм джерелом скоріше природу людини, ніж природу Всесвіту..." [7].

Тут ми бачимо яскраве свідчення новочасної філософської традиції, яка не оминає, не забуває, не зменшує значення самої людини як суб'єкта процесу пізнання, тому основою знання про дійсність стає пізнання людської природи.

Бекон стверджує: "Знання та могутність людини співпадають", однак: "Природа перемагається лише підкоренням їй...", що свідчить про необхідність гармонії з природою, людською природою.

Разом з тим, слід помірковано ставитись до відкриттів, не "забруднюючи" їх:

- ✓ Тріумфами спростувань.
- ✓ Знову таки, опорою на стародавність.
- ✓ Використанням авторитету.
- ✓ Прихованою покровом темряви.
- ✓ Прагненням власної слави.
- ✓ Насиллям в нав'язуванні результатів.

Також, необхідно визначити "шлях", яким має йти науковець для досягнення істини. Дослідницький шлях має пролягати крізь "...ліс досвіду та одиничних речей..." [8], при цьому доводиться послуговуватись чуттєвою здатністю, яка не завжди дає відповідні чуттєві дані.

Співвідношення розуму і відчуттів.

Людському розумові постійно властиві омани, причому, як вважає Бекон, розум більше схильний до позитивних аргументів, хоча насправді має бути рівновага в оцінках. Але, якщо людина має певні природні схильності, мож-

ливо, вона має слідувати ним, маючи за орієнтир власну природу в якості ключа до пізнання всього іншого.

Тонкощі методу Ф. Бекона передбачають неодноразову і сувору перевірку. Знову таки, вказуючи на особливості організації людського розуму англійський філософ залучає метафоричність: "Людський розум є жадібним. Він не може ні зупинитися, ні знаходитись в спокої, але поривається все далі. Але марно!" [9].

При віднайденні винаходу в сфері дослідження природи не слід послугуватись лише розумом, оскільки не в ньому, але в оточуючій дійсності лежить предмет пізнання. "Не можна вимагати, щоб суд здійснювався тим, що саме має підлягати суду" [10]. Слід назавжди утвердити "...істинне і законне сполучення досвіду і розсудку..." [11].

Сілогізму Ф. Бекон протиставляє індукцію, як специфічну форму доведення (в сфері дослідження природи), яка покладається на чуттєві дані щодо дослідження природи через практику і іманентність присутності в ній. Хоча, безпосередньому сприйняттю чуттів Ф. Бекон теж не надає виключного значення. Але й відмовляється від застосування чуттів в дослідженні природи означає своєрідне божевілля.

Як розум так і відчуття мають перевіряти одне одного і самих себе, як запорука досягнення істинного знання. Так, відчуття не є єдиним джерелом істинного знання: "...і досить помилкове твердження, що чуття є мірою речей" [12]. Адже слід віддавати перевагу експерименту (підкріпленому застосуванням відповідних знарядь) над досвідом чуттів. Взаємообґрунтування чуттів і досвіду має бути таким, "...щоб чуття судили тільки про досвід, а досвід про сам предмет" [13].

Чуття, досвід та експеримент були б достатніми методологічними підставами для дослідженні, "...якщо б людський розум був рівним та подібним до гладенької дошки (*tabula abrasa*)" [14]. Дж. Локк змінює поняття *tabula abrasa* на *tabula rasa*, коли наголошує на єдиному джерелі походження ідей – чуттєвому, в контексті критики концепції вроджених ідей Р. Декарта.

На думку Ф. Бекона, існує необхідність пошуку і застосування засобів проти людських розумів, які переповнені помилками, оскільки розум більш схильний до заблудження, хиби, ніж чуття.

Небезпека неістинного пізнання полягає також в схильностях розуму до миттєвих найбільших узагальнень, нехтування досвідом, пусті диспути, засновані на діалектиці, для задоволення гімнастичних прагнень розуму. Також, розум не може бути на правильному шляху дослідження без визначених методологічних настанов у пізнанні самих речей.

Дійсно цікава думка щодо допомоги розуму у дослідженні, але постає питання – якої допомоги потребує розум коли лише він є організатором, розпорядником та основним арбітром щодо отриманого досвідного матеріалу, тоді що ж маєється на увазі, коли йдеться про допомогу та керівництво розумом. Можливо, це самокерування, самоорганізація, саморефлексія на кшталт створення правил методу у філософії Р. Декарта – правил для керівництва розуму. Однак, зрозуміло, що правила та вимоги до розуму у Ф. Бекона та

Р. Декарта переважно відмінні. Перший засновує фундамент дослідження на чуттєвому досвіді, другий на розумовому.

Так чи інакше, правила для розуму встановлює сам розум (хоч для чуттєвого або розумового пізнання), адже чуттєве пізнання є пізнанням відчуттєвих даних розумом або, принаймні, потрібна необхідність наявності розумового знання про чуттєве пізнання, інакше, без застосування розуму в пізнанні, складно було б говорити про фіксацію будь-яких ідей, оскільки ця функція приписується розумовій здатності.

Необхідна поміркованість в пізнанні і в організації досліджень, не доходячи до крайнощів, підтримувати рівновагу між заглибленням до відмінностей і подібного, виокремлення істини з стародавньої і сучасної науки, підтриманням рівноваги між простотою і складністю.

Ф. Бекон дає одне з найвизначніших розрізень філософських розумів (на два типи):

1. "Одні розуми більш сильні та придатні для того, щоб помічати відмінності в речах,..." (тверді і гострі розуми)

2. "...інші – для того, щоб помічати подібність речей" [15] (піднесені і рухливі).

Але і пеші і другі по-своєму обмежені. Отже, як можна побачити з цього уривку, Ф. Бекон наполягає на поміркованості в науковому, філософському дослідженні, його індуктивний метод зосереджується як на деталізації, так і на узагальненні.

Також розрізняючи прихильності історико-філософського плану Ф. Бекон зазначає, що

- ✓ одні розуми схильні до поваги до давнини;
- ✓ інші захоплені любов'ю до новизни.

Але існує потреба в дотриманні міри, для того, щоб не відкидати те, що справедливо встановлено давніми, і не нехтувати тим, що вірно запропоновано сучасниками. Істина ж полягає в досвіді природи, який не підлягає часовому обмеженню.

Надмірна простота та надмірне ускладнення в сприйнятті предмета теж можуть стати на заваді адекватного пізнання. "Споглядання предметів в їх простоті подрібнюють і розслаблюють розум; споглядання ж природи і тіл в їх складності і конфігурації оглушують і паралізують розум" [16], але при чергуванні цих двох типів споглядань можливо досягти одночасної проникливий та сприйнятливий.

Особливості сприйняття людським розумом афектів та висновки про причини віри призвели до критики Б. Спінозою здатності Ф. Бекона ("Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти" [17]) до дійсного розуміння людського ества. "Це беконівське положення вельми спекулятивно критикував Спіноза в одному з листів Г. Ольденбургу. Спіноза вважав, що Бекон (як і Декарт) не осягнув істинної природи людської душі її істинні причини її помилок (див. Б. Спіноза. Избранные произведения, т. II, письмо 2. М., 1957)" [18].

Так чи інакше, Бекон констатує те, що пристрасті заважають розумовому пізнанню, стверджуючи, що людина скоріше вірить в істинність того, чому

віддає перевагу. А також людина віддає перевагу тому, що збуджує її чуттєвість над тим, що має спокійний та краший вплив на неї.

Ідоли розуму.

Бекон вважає, що людський розум в силу багатьох причин вже настільки є забрудненим усілякими перепонами на шляху дослідження істини, що подолати їх можливо лише за умови викриття цих перепон, їх природи, причин їх походження та наслідків їх дії. Ці перепони, ідоли і хибні поняття, які вже полонили людський розум, утруднюють вхід істині, оновленню наук.

Таку заповненість хибним знанням англійський філософ називає ідолами розуму, які мають два різновиди за ознакою походження:

1. Набуті

- ✓ з гадок і вчень філософів;
- ✓ з хибних законів доведень.

2. Вроджені (ті, які властиві природі самого розуму).

Перший різновид ідолів розуму складно викоринити, а останній з них "...взагалі неможливо" [19].

Ф. Бекон класифікує людські вади (ідоли людського розуму) щодо пізнання – вроджених і набутих запон незнання, перепон на шляху отримання істинного знання: "Є чотири види ідолів, які тримають в облозі розуми людей.<...>Назвемо перший вид *ідолами роду*, другий – *ідолами печери*, третій – *ідолами площі* і четвертий – *ідолами театру*" [20].

Цікаво, що має місце подібність філософії Ф. Бекона і Р. Бекона у вченні про "ідоли" розуму (роду, печери, площі, театру). "Термін "idolum" першопочатково (в грецьк.) мав значення "примари", "тіні померлого", "видіння". В середньовічній церковній латині мав значення "фігури божка", "ідола". "... Цікаво, що й Роджер Бекон (XIII ст.) казав про чотири перешкоди (offendikula) на шляху пізнання: довіра недостатньому авторитету, звичка, прихильність загальнопринятим гадкам, страх зізнання у власному незнанні" [21].

Перший рід ідолів, а саме ідоли роду, за Ф. Беконом, укорінені в природі людини, являють собою загальну ознаку для всіх людей, коли пізнання природи викривляється через те, що знання має бути сприйняте людиною, при цьому джерелом хибності можуть бути як відчуття так і розум. "Розум людини уподібнюється нерівному дзеркалу, яке, домішуючи до природи речей свою природу, відображає речі у викривленому і спотвореному вигляді" [22]. Людиномірність пізнання не дозволяє наблизитись до "аналогії світу", але як пізнання могло б бути абсолютно нелюдським і при цьому мало б можливість бути сприйнятим людиною. Вочевидь, цей вид ідолів за своєю сутністю є нездоланим, оскільки людина не може відмовитися від власної природи, від самої себе. "Вони походять або від єдиноподібності субстанції людського духу, або з його упередженості, або з його обмеженості, або з невтомного його руху, або з переконання пристрастей, або з нездатності чуттів, або із способу сприйняття" [23].

Другий вид ідолів – це ідоли печери, які мають індивідуальний характер і залежать від людської особистості, її природжених властивостей, виховання, оточення, сприйнятої інформації, особистих авторитетів, а також від відмінності вражень, в свою чергу обумовлених різницею "характерів". Індивідуа-

льність людини, так би мовити, піддатна змінам, хитка, і "випадкова", адже залежить від обставин формування індивідуального досвіду. Отже, пошук істини, який покладається на індивідуально забарвлене пізнання, неодмінно наражається на небезпеку неможливості здобути загальнообов'язкове, всезагальне знання. Ідолів печери можливо позбавитись, відсторонюючись від індивідуального "минулого досвіду", методологічно невпорядкованих логічних розумових операцій.

Третій вид ідолів має назву ідолів площі і пов'язаний з людським спілкуванням, а саме з мовою і слововжитком. Вживання слів як таке не є перепорою в пізнанні, однак розбіжність значень, які вкладаються в ці слова призводить до непорозуміння як між людьми так і в пізнанні людиною себе і світу. "Слова прямо гвалтують розум, змішують все і ведуть людию до численних суперечок і тлумачень" [24]. При цьому правильні визначення не гарантують їх відмовідність, оскільки й вони складаються з слів. Долання ідолів площі, за Ф. Беконом має здійснюватись через наведення "окремих прикладів", які б позбавили слова можливості бути довільно визначеними. Ідоли площі англійський філософ поділяє на два роди, перший з яких – "імена неіснуючих речей", другий – "імена існуючих речей". Перший рід пов'язаний з критикою загальних понять і його можна розглядати в контексті середньовічної полеміки реалізму і номіналізму. Другий рід висувається в якості зауваження до існуючих неточностей у визначенні понять і багатоваріантної належності явищам.

Четвертий вид ідолів – це ідоли театру, які є результатом захоплення різноманітними, в тому ж рахунку філософськими і "науковими", концепціями. Догматизм філософських систем, їх багатоманітність не створює ситуації наближення до істинного пізнання, але лише збагачує пізнання можливостей людської фантазії. Особливість цього виду ідолів в їх свідомому, неприхованому засвоєнні. Так, можливості догматики, софістики, схоластики, діалектики нівелюються, якщо вони відсторонені від пізнання предметної дійсності із застосуванням комплексу людських пізнавальних здатностей. Отже, "скільки є прийнятих або винайдених філософських систем, стільки поставлено і зіграно комедій, що являють собою вигадані і штучні світи" [25]. Очевидно, вивільнення від ідолів театру має відбуватись через зміщення акцентів на саму "сцену", на якій розгортається "фарс". "Тут ідеться про спотворювальний вплив хибних теорій і філософських учень. Вони завдають шкоди відкриттю істини, зашорюючи зір, продовжуючи плодитися в неймовірній кількості. Їх відрізняє від перших трьох схилання перед раніше визнаними авторитетами" [26].

Ф. Бекон вважає побудову понять і аксіом через істинну індукцію шляхом позбавлення розуму від ідолів. Значення, на думку самого Ф. Бекона, щодо його вчення про ідоли таке, яке має для традиційної діалектики спростування софізмів.

Очищення розуму задля здатності розуму до істини налічує три різновиди викриття:

1. Викриття філософій.
2. Викриття доведень.
3. Викриття вродженого людського розуму.

Отже, в результаті проведеного дослідження було з'ясовано взаємозв'язок "Великого Відновлення Наук" і встановлення причин неуспіху наук. Виявлена необхідність розуміння специфіки співвідношення розуму і відчуттів в процесі пізнання задля уникнення хибних шляхів пізнання. Викриття ідолів людського розуму має забезпечити найбільшу істинність результатів наукового пізнання. В цілому, виявляється, що проект "Великого Відновлення Наук" унеможливується за відсутності, зокрема, з'ясування причин занепаду наук і викриття вад людської природи – ідолів людського розуму.

1. *Иванцов Н.А.* Франциск Бэкон и его историческое значение / Н. А. Иванцов // Вопросы философии и психологии. – М., 1899. – Год X, кн. 49 (IV). – С.560-599; год X, кн. 50 (V). – С.794-860. – С. 563. 2. *Прокопов Д.Е.* Поняття хиби в контексті побудови універсальної науки про світ Ф. Бекона. // Прокопов Д.Е. Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – С.254-276;256. 3. Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М., 1978. – С.483-519. 4. *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук. // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.1. – М., 1977. – С.70. 5. *Бэкон Ф.* Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М., 1978. – С.68. 6. Там же. – С.36. 7. Там же. – С.21. 8. *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.1. – М., 1977. – С. 65; 9. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М., 1978. – С.21. 10. *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.1. – М., 1977. – С.68. 11. Там же. – С.66. 12. Там же. – С.73. 13. Там же. 14. Там же. 15. *Бэкон Ф.* Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М., 1978. – С.24. 16. Там же. 17. Там же. – С.22. 18. *Нарский И.С.* Примечания // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М., 1978. – С.523. 19. *Бэкон Ф.* Великое Восстановление Наук // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.1. – М., 1977. – С.74. 20. *Бэкон Ф.* Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М., 1978. – С.18. 21. Примечания // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М., 1978. – С.521. 22. *Бэкон Ф.* Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. – М., 1978. – С.18. 23. Там же. – С.19. 24. Там же. 25. Там же. 26. *Філософія Ф. Бекона // Історія філософії: підручник У 2 т. / В.І. Ярошевець, О.В. Александрова, Г.Є. Аляев та ін.; За ред. В.І. Ярошовця. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2007. – Т.1. – С.235-243;238.*

Надійшла до редколегії 11.02.2010

І.В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

РЕЛІГІЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ОСОБЛИВОСТЕЙ ІДЕНТИФІКАЦІЇ ІНСТИТУЦІЙ ОРІЄНТАЛЬНОГО ХРИСТІАНСТВА

В статті розглядаються особливості ідентифікації інституцій Орієнтального Християнства на основі конфесійного та академічного висвітлення проблеми їх виникнення та існування.

Ключові слова: Орієнтальне Християнство, ідентифікація, інституції

В статье рассматриваются особенности идентификации институций Ориентального Христианства на основе конфессиональной и академической точек зрения на проблему их возникновения и существования.

Ключевые слова: Ориентальное Христианство, идентификация, институции.

The article deals with the identification of particular institutions Oriental Christianity on the basis of religious and academic points of view on the problem of their origin and existence.

Keywords: Oriental Christianity, identification, institutions

Історично Давні християнські церкви виникли у Східній Європі, на Близькому Сході та Північно-Східній Африці. У своєму віровченні, богослужінні та церковній організації вони дотримуються давніх традицій. Історичний шлях

цих церков суттєво відрізнявся від шляху решти християнських конфесій. Вони зберегли свою віру під ярмом турецької Османської імперії і всупереч антирелігійної пропаганди комуністичних режимів. У 20 ст. вони залишаються живою гілкою християнської традиції.

На сході Римської імперії християнство стало поширюватися вже в I ст. На початку IV ст., при Костянтині Великому, гоніння на християнську церкву припинилися, і християнство стало офіційною релігією Римської держави. Захід Римської імперії був переважно латиномовний, тим часом як на сході переважала грецька мова (нижчі класи Єгипту та Сирії говорили, відповідно, коптською і сирійською мовами). Ці мови з самого початку стали використовуватися для проповіді християнства та під час богослужіння і як наслідок християнська Біблія дуже рано була перекладена з грецької мови на латинську, коптську та сирійську

Існують різні трактовки ідентифікації Східних християнських церков. Під ідентифікацією ми розуміємо впізнання якогось явища чи предмета, функціонуючих при певних умовах. Будь-яка ідентифікація виділяє предмет дослідження із групи йому подібних. При цьому операція виділення супроводжується найменуванням предмета. Відповідно, щоб ідентифікувати інституції орієнтального християнства, потрібно розібратись з їх найменуваннями. Ось тут і починаються проблеми, зумовлені, як правило, контекстуальністю і ситуативністю у вживанні термінів, які є позначеннями інституцій Християнського Сходу.

В дослідницькій літературі можна знайти різноманітний спектр їх найменувань. Найчастіше трапляються такі назви як "нехалкидонські", "дохалкидонські", "Давні Східні церкви", "Східні православні церкви". Не бракує у дослідженнях і таких назв як "антихалкидонські", "прохалкидонські", "церкви трьох соборів", "давні церкви Сходу", церква Християнського Сходу. Подібні назви відносяться саме до християнських інституцій, а не тих віросповідань, які культивуються богословами. Тому одразу слід визнати проблематичним вживання термінів "несторіанська" чи "монофізитські" стосовно тих чи інших інституцій Християнського Сходу. І тому доречно говорити про віросповідну детермінованість цих термінів, які, є придатними для визначення віросповідальних особливостей певних вчень. Потребує з'ясування і наступне питання. В якій мірі несторіанські і монофізитські вчення виявились віросповідною основою Давніх Східних церков? Зауважимо, що ці терміни у прив'язці до інституцій орієнтального християнства будуть вживатись лише в лапках, або у наведених цитатах інших дослідників.

У колах безпосередніх представників інституцій Християнського Сходу поширеними є найменування себе як "східних" і "православних". Тобто найчастіше вони визнають себе належними до Східних церков чи до православних (ортодоксальних). Для прикладу Авдішо бар Бріха, митрополит Нісібінський і Вірменський (з 1290 по 1318 роки), ображався, коли "східних", тобто вірних Церкві Сходу, іменували "несторіанами". Додамо, що прикметник "східні" вживався також стосовно усіх сирійських християн та християн Передньої Азії. Як приклад частотності вживання, – постійні апеляції до Східних, що мали місце під час засідань III Вселенського собору. Заслугує на увагу і пояснення

О. Т'єррі. На його думку, "назвою Східні... позначали тоді весь єпископат і клір антиохійського патріархата" [1]. При цьому, французький патролог відзначає: "патріарх Сходу був наймогутнішим з єпископів християнської Азії. Юрисдикція його простягалась навіть за межі цивільної провінції на повернутих в християнство варварів Аравії і Персії, які залежали від релігійної митрополії своєї, Антиохії, залишаючись цілковито сторонніми Імперії" [2].

Представники орієнтальних інституцій визнавали і визнають себе православними християнами. Яскравий приклад тому, – свідчення яковітських істориків Григорія бар Ебрея, Михаїла Сирійця і Іоана Ефеського. Зокрема, Михаїл Сирієць у "Всезагальній історії" неодноразово наводить факти переслідування греками православних. Покажемо є його повідомлення: "Знову возвеличились греки і стали панувати над Вірменією і Каппадокією. І разом з тим, як вони утвердились в царюванні, вони швидко відносили свої злі нрави і почали жорстоко переслідувати у цих землях православних" [3]. Іоан Ефеський у "Церковній історії" розповідає про те, що були зруйновані церкви православних (розуміється яковітів – І.К.) під час гонінь синодитів... (так називали в ті часи греків – І.К.) [4]. Сучасний російський історик і соціолог, асирієць за національністю Й. Зая в інтерв'ю наданому журналісту Н. Юханову у липні 2007 р. наполягає на витоковій православності (ортодоксальності) Церкви Сходу" [див: 5].

Подібні самоназви ототожнюються з найменуваннями звичних для нас інституцій Вселенського православ'я чи помісних церков східнохристиянської традиції. Мова йде про ту східнохристиянську традицію, до якої входять диптихальні православні церкви. Відповідно, надалі терміном "православні інституції" ми будемо позначати винятково ці церковні структури, що організаційно утворюють Вселенське православ'я. Тому можна погодитись з думкою О. Сагана, який стверджував: "Відповідно до вчення єдиної Святої Соборної Апостольської Церкви, її вірними є ті віруючі, які поділяють єдину для всіх віру, таїнства, візантійську (східну), літургійну, канонічну і духовну традицію" [6]. При цьому слід акцентувати на тому, що подібна номінація "православ'я" є нині загальноприйнятою в колах релігієзнавців. Хоча термін "православ'я" зазнав в своїй історії певних трансформацій. Так, в епоху ранніх Вселенських соборів він набуває значного поширення в колах тодішніх богословів як еквівалент правильного віросповідання. Між іншим, О. Саган навіть підкреслював велику роль Климента Олександрійського у конституюванні цього поняття. Зауважимо, що в ту епоху більшість богословів використовували термін "православ'я" в значенні узгодження з доктринальними витоковими положеннями, встановленими та авторитетно підтвердженими Вселенськими соборами. Звідси можна зрозуміти схильність адептів орієнтальних інституцій іменувати себе православними. Як зазначав відомий американський патролог, до речі священик Маланкарської Православної Церкви Індії В. Самуель: "Халкідонський собор осквернив доктринальну норму, встановлену більш ранніми соборами" [7]. Відповідно, представники орієнтальних інституцій вважали себе справжніми поборниками правовір'я, вірними нешкодженій трьома соборами православної традиції.

Подібну установку варто враховувати у подальшому викладі. Втім при своєннн термiну "православ'я" прихильниками рiзних напрямкiв Християнського Сходу зумовлювало ситуативнi контрoверзи в релiгiйнiй iсторiї людства i приводило до взаємних непорозумiнь у богословських суперечках. Звiсно, що використання рiзних значень цього термiну дало про себе знати пiд час першої неофiцiйнiй консультацiї мiж богословами тих церков, що визнають сiм вселенських церков i тих, хто визнавав лише три. Ця неофiцiйна консультацiя вiдбулась в рамках комiсiї Всесвiтньої ради Церков "Вiра i церковний порядок" у серпнi 1964 року в мiстi Орхус (Данiя). Пiд час зустрiчi постало питання найменування її учасникiв. Тобто, як вiдзначала К. Шайо йшлося про "труднощi, пов'язанi з тим, як нам називати один одного: обидвi сторони називають себе православними i дуже дорожать цiєю назвою, а тому центральним завданням в дiалозi було визначити реальне право кожної сторони iменувати себе православними" [8].

Оскiльки робочою мовою консультацiї була англiйська, то чiтко визначенi були англомовнi найменування рiзних "схiдних" церков. Богослови домовились для позначення групи автокефальних (диптихiальних) церков Вселенського православ'я взяти за основу географiчний чинник, уособленням якого став термiн East (Схiд). Вiдповiдно повна назва цих церков набула такого вигляду: Eastern Orthodox Churches (Схiднi Православнi церкви). Як сказано у офiцiйному документi богословської консультацiї: "Термiном "схiдна" ("Eastern") ми називаємо єдину церкву, що складається з чотирьох давнiх патрiархатiв (Константинопольського, що надiлений першiстю любовi i честi, Олександрiйського, Антиохiйського i Єрусалимського), бiльш молодих патрiархатiв – Руського, Румунського, Сербського i Болгарського, – а також ряду автокефальних церков, таких як Кiпрська, Еладська, Польська i т.д. Роздiлення на автокефальнi церкви проводиться з давнiх часiв за адмiнiстративними причинами, однак усi ці церкви складали єдине церковне спiвтовариство, з загальним вiровченням i церковним життям... вираженням справжньої i єдиної апостольської вiри вони вважають сiм Вселенських соборiв" [9]. Додамо до цього, що для диптихiальних церков характерними є спiльнi догматичнi положення, норми релiгiйного життя, дотримання з деякими видозмiнами культової практики, розподiл клиру на бiлий i чорний.

Натомiсть, для найменування нехалкидонських iнституцiй за основу теж покладений був географiчний чинник. Понятiйним еквiвалентом його став термiн в iншому англiйському звучаннi, а саме Orient (Схiд). Звiдси й вiдповiдна повна назва цих церков – Oriental Orthodox Churches (Схiднi = орієнтальнi православнi церкви). У офiцiйному документi богословської консультацiї (Орхус, 1964 рiк), стверджується: "Термiном "орiєнтальнi" (Oriental) ми позначаємо п'ять давнiх церков Єгипта, Сирiї, Вiрменiї, Iндiї та Ефiопiї. Вони дотримуються однієї й тiєї ж давньої традицiї i представляють собою автокефальнi помiснi церкви" [9]. Додамо до цього, що назва "орiєнтальнi" застосовується щодо давнiх церков Сирiї, Єгипту, Вiрменiї, Iндiї, Ефiопiї та Еритреї (була утворена 1993 року – I.К.), для яких вiроповчальнi, нормативнi, еклезiологiчнi та культовi своерiдностi пов'язуються з можливостями антиохiйського або олександрiйсь-

кого богословствування. Подібне номінальне визначення цих інституцій як орієнтальних нині є загальноприйнятим у християнському світі.

Стосовно орієнтальних інституцій в англійській літературі прийняте вживання такого найменування як Early Eastern Church (Давні Східні Церкви). Подібне найменування не є рідкістю і у творах російських та українських дослідників тематики Християнського Сходу. Загалом такого роду номінація наявна у творах В. Еденея, Р. Робертсона, Б. Кідда, Атисія Азіза, Ф. Бьорккіта, К. Саркісяна, А. Шагіняна, Б. Нелюбова, С. Головащенко. Тому термін "орієнтальний" будемо вживати для позначення давніх церков Сирії, Індії, Вірменії, Єгипту, Ефіопії та Еритреї. З іншого боку, цілком правомірним є "вживання еквівалентного найменування "Давні Східні Церкви".

Щодо доречності використання номінації "Східні православні Церкви", до якої у вітчизняному релігієзнавстві вдається О. Саган. Зважаючи на усталену традицію самонайменування прихильників орієнтальних інституцій православними, – в наукових колах прийнято погоджуватись з подібною номінацією. Тим більш, що вона відображається у офіційних назвах церков. Звісно, що більшість релігієзнавців у цей термін вкладають значення узгодженого з духом Вселенського православ'я. Але традиціоналісти різних християнських конфесій, як правило, не погоджуються з практикою найменування, на їх думку, "еретиків" і "схизматиків" православними. Для прикладу, грецький богослов Ф. Зісіс стверджує про "монофізитів яких називають ще антихалкидоніти, чи прохалкидоніти, чи давні східні церкви, чи цілковито всупереч Священному Писанню "православними Сходу" [10]. Інший приклад можна знайти у А. Террі, який писав про "маленькі несторіанські громади, що приховувались під йменням православних" [11]. Однак аргументацію представників інституцій орієнтального християнства (В. Самуель, Й. Зая) про найменування себе православними можна сприйняти і підтримати. Крім того, як стверджує С. Бозовітіс: "В процесі офіційного діалогу, що нині триває після численних обговорень була досягнута домовленість називати нас православними, а їх східними православними" [12]. Втім з огляду на існуючу в релігієзнавчій і богословській літературі практику ототожнення терміну "православ'я" з автокефальними диптихальними церквами східно-християнської традиції і задля запобігання вживання різних смислових навантажень цього терміну, що з'являлись в ході христологічних дискусій у подальшому викладі ми не будемо застосовувати номінації "східні православні" і "Східні Православні Церкви". Хоча цілковито погоджуємось з подібними найменуваннями віруючих ї, відповідно, Церков Християнського Сходу.

Варто згадати ще про один можливий варіант найменування інституцій орієнтального християнства, який зумовлений наявністю у їх офіційних назвах прикметника, що вказує на національну приналежність церкви. При цьому звернемо увагу на обов'язкову прив'язку етнонімів (ассирійська, сирійська, вірменська, коптська, ефіопська, еритрейська) до найменування Давніх Східних Церков. Винятком є лише офіційна номінація Маланкарської церкви, в якій приховується назва місцевості в Індії. До цього, слово "Маланкар" є еквівалентом терміну "Малабар" – найменування узбережжя Південно-

Західної Індії (воно перебуває в межах територій сучасних штатів Карнатака і Керала). Відзначимо також, що до назви Маланкарської церкви додається етнонім "сирійська", який вказує на витоковий традиційний зв'язок тодішніх християн Малабара з кафедрою католиколату Селевкіє-Ктесифона (назва східно-сирійської церкви в імперії Сасанідів – І.К.).

Наявність етнонімів у назві Давніх Східних церков дає підстави деяким дослідникам іменувати їх не інакше як етнічні Церкви Сходу, чи національні церкви Сходу. Для прикладу, О. Корнілов стверджує: "оскільки усі ці ознаки географічні чи етнічні (єгипетська, сирійська) то цілком правомірно називати їх на відміну від Вселенської, етнічними Церквами Сходу" [13]. У вітчизняному релігієзнавстві подібної практики вживання дотримується І. Гаюк. У своїй праці "Вірменська Церква як унікальний феномен християнського світу" (2005) релігієзнавець зі Львова Ірина Гаюк для позначення інституцій орієнтального християнства використовує такі номінації як "Давньосхідні національні християнські Церкви" [14], "національні Монофізитські церкви" [15].

Звісно, що не варто відкидати зв'язок орієнтальних інституцій з їх національною своєрідністю, на який вказували В. Болотов, О. Лебедев, М. Поснов, А. Карташов. Однак, не слід перебільшувати значення етнічного чинника. Все-таки вирішальною у набуванні специфіки орієнтальних інституцій виявилась їх христологічна визначеність. Окрім того, диптихальні православні церкви теж пов'язані з їх національною складовою, яка відображається у таких офіційних назвах як Російська православна церква, Сербська православна церква, Румунська православна церква, Грузинська православна церква тощо.

При з'ясуванні проблеми найменування інституцій орієнтального християнства слід вказати також на поширену в дослідницькій літературі помилкову точку зору. Тобто в багатьох публікаціях назва "Давні Східні Церкви" частіше відноситься до так званих "монофізитських" інституцій чи нехалкидонських. Яскравий приклад тому, – підбірка статей професора МДА Б. Нелюбова під загальним найменуванням "Давні Східні Церкви", опублікованих на сторінках журналу "Альфа і Омега" за 1998-1999 роки. Йдеться про такі статті як I. Коптська Церква, II. Ефіопська Церква, III. Сиро-Яковітська церква, IV. Малабарська Церква, і V. Вірменська Церква. У змістовному відношенні, вони представляють собою упорядковані Б. Нелюбовим лекційні матеріали. Додамо, що упорядник збірки "Богословський діалог між Православною Церквою і Східними Православними церквами" К. Шайо до Східних православних церков включає лише нехалкидонські інституції. Іншими словами, до цих пір у багатьох публікаціях спрацьовує феномен випадання "несторіанської" церкви з групи церков Християнського Сходу. В зв'язку з цим своєрідним методологічним орієнтиром для дослідників слід визнати тезу англійського патролога С. Брока, який у статті "Христологія Церкви Сходу" (1994) розрізняв східноправославні (орієнтальні) церкви відомі серед науковців як нехалкидонські і Церкву Сходу. До цього на чіткому розрізненні орієнтальних христологічних доктрин і несторіанської наполягав і В. Самуель. Думку якого ми підтримуємо в вважаємо за необхідність виділяти дві гілки орієнтального християнства, репрезентовані нехалкидонськими інституціями і Церквою Сходу.

Варто торкнутись ще однієї проблеми, пов'язаної з віднесенням певних інституцій до Давніх Східних Церков. У деяких публікаціях (О. Журавський, О. Саган, С. Головащенко) до нехалкидонських церков включаються окрім "монофізитських" і "несторіанська" церква. Зокрема, О. Журавський стверджує: "монофізити і несторіані утворюють так звані нехалкидонські церкви... Основна характерна риса цих церков полягає в тому, що вони об'єднують своїх прихильників в основному за етнічними і національними ознаками" [16]. Поки що лише зауважимо, що Церква Сходу не входить до групи нехалкидонських інституцій, оскільки її ієрархи не сприйняли рішень попереднього III Вселенського собору 431 року. Тобто, ще раз акцентуємо, – до Давніх Східних Церков належать нехалкидонські інституції і Церква Сходу.

Окремого розгляду заслуговує проблема сприйняття інституцій орієнтального християнства. На нашу думку, можливими є два підходи у їх сприйнятті. Перший з них умовно назвемо конфесіоцентристським. Його суть: Давні Східні Церкви слід визнати тими структурами, які при певних історико-культурних обставинах відколотись від єдиної благодатної Церкви. Звісно, що подібний підхід переважає у творах більшості православних, католицьких і протестантських богословів. Не є він рідкістю і серед релігієзнавців.

Другий підхід умовно назвемо системним. Його суть: християнство слід розглядати як відкриту систему, розвиток якої забезпечується її різними в аксіологічному відношенні структурами. При цьому ці структури (субтрадиції, церкви, гетеродоксії тощо) не є похідними від якогось системоутворюючого центру і, як наслідок, вони не є периферійними. Навпаки, християнство фактично завжди існувало у вигляді своїх складових, для яких характерним було поєднання різних векторів розгортання в релігійній історії людства. Відповідно, не було витокової єдності християнського світу. Уже в період його формування відбувалась боротьба напрямків, течій і рухів, кожен з яких їх адептами сприймався як винятково правильний, адекватний.

Окреслення цих двох можливих підходів у сприйнятті інституцій орієнтального християнства потребує їх демонстрації у подальшому викладі. Розпочнемо з презентації модифікацій конфесіоцентризму.

Для більшості православних богословів поширеним є сприйняття інституцій орієнтального християнства як єретичних за своєю сутністю і сектантських за діяльністю. Прикладом подібного сприйняття є категоричне висловлювання: "Давні Східні Церкви – це несторіані і монофізити. Ці дві групи з'явилися в епоху III і IV Вселенських соборів. Вони хибно вчили про сполучення двох природ у Христі" [17]. Тобто, згідно з установкою православної церкви "несторіанські" і "монофізитські" громади відколотись від єдиної колись Вселенської церкви. Принагідно звернемо увагу на властиве православним богословам перенесення найменувань христологічних гетеродоксій на назви інституцій. Крім того, для більшості з них Давні Східні Церкви все-таки є розкольніцькими структурами. Для прикладу, І. Мейндорф у лекції "Православне свідчення в сучасному світі, читаній в Мінському єпархіальному управлінні стверджує про "давній розкол, зумовлений ерессю монофізитства" [18]. При цьому він виходить з тези: "наша православна форма церковно-

го устрою є істинною і універсальною" [19]. Тоді, з точки зору православних богословів виходить, що інституції орієнтального християнства, які відколотись колись від істинної Церкви, у перспективі повинні знову повернутись до своєї матері-церкви, уособленням якої є православна інституція.

До речі, згідно з православною установкою, приєднання до Церкви нехалкидонітів і представників Церкви Сходу є можливим через покаяння, без хрещення та миропомазання. Тобто, у відповідності з постановою Трульського собору, відомою у християнському світі, як 95-е правило, представники Давніх Східних Церков приймаються до Церкви по третьому чину. До цього для тих інославно, хто навертається у православне віросповідання, існують три чини приєднання: 1) через хрещення, 2) через миропомазання, 3) через покаяння. Підставою для зарахування східних християн саме до третього чину є непорушність апостольської наступності хіротоній. Втім констатація третього чину передпокладає визнання усіх інославно, належних до цього чину еретиками. Зауважимо, що навіть спільні заяви і комюніке, вироблені внаслідок діяльності з 1989 року змішаної богословської комісії з метою возз'єднання "обох церковних сімей" не похитнули уявлення православної спільноти про орієнтальних християн як про еретиків. В зв'язку з цим доволі симптоматичним є висловлювання грецького богослова. Він стверджує: "В наші дні одна з давніх ересей, монофізитство, знову загрожує Православ'ю. Проте на цей раз ця небезпека виходить від самих православних. Вона пов'язана з компромісними угодами, які готові підписати деякі керівники нашої Церкви, намагаючись знайти шляхи зближення з так званими антихалкидонітами" [20]. До речі, такі сучасні грецькі богослови як С. Бозовітіс і Ф. Місіс називають представників орієнтальних інституцій не інакше як антихалкидонітами. Тобто вживаний ними префікс – "анти" вказує на чітку негативістську установку у їх сприйнятті. Тому і не дивно, що орієнтальні християни для них є "великою спокусою" і небезпекою для Церкви, "оскільки загрожує духовною смертю" [21].

Зауважимо принагідно, що в колах православних богословів доволі неоднозначним є ставлення до різноманітних форм активізації богословського діалогу між "церковними спільнотами". Багато з російських богословів (О. Давиденков, свящ. В. Асмус, диякон А. Кураєв, Б. Нелюбов, В. Лур'є, ієромонах Симеон (Гаврильчик) ставлять під сумнів канонічну правомірність подібних переговорів та консультацій. В будь-якому разі позиція офіційного православ'я, згідно з якою орієнтальні християни проголошуються еретиками нам видається вкрай упередженою і надмірно узагальнюючою, а в аспекті релігієзнавчого дослідження неконструктивною.

Натомість, слід врахувати важливу віроповчальну складову орієнтального християнства, точніше його христологічні сredo. Відтак, неможливо уникнути екскурсів до питань христології, які неоднозначно вирішуються як з позиції adeptів різних давніх Східних Церков так і з позиції прихильників Вселенського православ'я. При цьому нагадаємо, – більшість інституцій Християнського Сходу не були за своєю сутністю монофізитськими. На цю особливість зважали як богослови орієнтальних інституцій так і богослови, що належали до інших християнських конфесій. Для прикладу, єпископ вірменської Апостольсь-

кої церкви Єзнік (Петросян) стверджує: "Східні православні Церкви – не монофізитські, оскільки монофізитизм – це євтихіанська єресь, яка відкидається цими Церквами" [22]. Протоієрей І. Мейєндорф на основі докладного аналізу особливостей христологічної полеміки, яка велась грецькою мовою і в середовищі переважно грецьких богословів переконливо узагальнює: "монофізитство не може ототожнюватись зі східним християнством" [23]. До цього, у того ж І. Мейєндорфа можна знайти слушні розмірковування про пов'язаність несторіан та монофізитів з відповідними антиохійською та олександрійською інтелектуальними традиціями. Звідси, щоб зрозуміти причини постання інституцій орієнтального християнства, необхідно докладно розглянути особливості христологічних суперечок. Тобто, декларативні наголоси на "несторіанському" чи "монофізитському" підґрунті певних інституцій орієнтального християнства не спрацьовують у релігієзнавчому дослідженні.

Відзначимо також, що в православній дослідницькій традиції наявними є спроби віднайти витoki монофізитства чи несторіанства не стільки в межах богословствування, скільки у зовнішніх впливах. До останніх відносяться язичницькі вірування та уявлення, й зокрема гностичні конструкції. Показовою в зв'язку з цим є позиція протоієрея В. Добротворського. Він стверджує: "Під впливом східних ідей про нікчемність людської особистості, про коринну нездатність її до живого союзу з божеством, з'явилися на Сході єресі Павла Самосатського і Аполлінарія Лаодійського; вони перебували між собою майже у такому ж зв'язку, як єресі Несторія і Євтихія, – власне, це – ті ж самі єресі, тільки в більш грубому вигляді" [24]. Щоправда, подібні твердження слід піддавати ретельній верифікації. Поки що зауважимо, що в таких розмірковуваннях слід вбачати, з одного боку, прагнення вирішити проблему витоків монофізитства та несторіанства, але з іншого, – установку не пов'язувати їх появу з догматичними суперечками, зумовленими розвитком внутрішніх імпульсів церковної традиції. Іншими словами, не бракує в православній дослідницькій думці спроб пояснювати появу гетеродоксій (у богословському звучанні – єресей) зовнішніми впливами на церкву, в лоні якої вони просто не мали з'явитись. Оскільки більшість богословів виходять з тези про витоків істинність єдиної вселенської церкви – подібні спроби є зрозумілими.

1. *Тьерри А.* Ересархи V века: Несторий и Евтихий / Пер. с фр. Д.Поспехова. – Минск: Ильин, 2006. – С.84. 2. Там же. 3. *Гусейнов Р.А.* Сирийские источники XII–XIII вв. об Азербайджане. – Баку: изд. АН Азерб. ССР, 1960. – С.50. 4. *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. – СПб: Дмитрий Буланин, 2000. С.483. 5. *Зая Иосиф.* Ассирийская Церковь Востока – хранитель апостольских ортодоксальных (православных) традиций (по материалу Н.С.Юханова) // <http://www.atranews.com/religion/religion.htm>. 6. *Саган О.Н.* Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К.: Світ Знань, 2004. – 912 с. 7. *Samuel V.C.* The Christology of Severus of Antioch // *Abba Salama.* – Athens, 1973. – Vol. IV. – P.128. 8. Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями. Хрестоматия / Сост. и ред. Кристин Шайо. – М.: ББИ св.апостола Андрея, 2001. – С.25. 9. Там же. – С.83. 10. *Зисис Ф. прот.* О "православии" антихалкидонских монофизитов. М., 1995. 11. *Тьерри А.* Ересархи V века: Несторий и Евтихий / Пер. с фр. Д.Поспехова. – Минск: Ильин, 2006. – С.183. 12. *Бозовитис Ставрос Н.* Антихалкидониты. Великое искушение / Пер. с новогреческого О.Давыденкова // *Давыденков О.* иерей. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института. – 2002. – С.161. 13. *Корнилов А.П.* Свой другой мир

веры. Этническая Церковь и этно-религиозная община на Ближнем и Среднем Востоке // Путь Востока. Межкультурная коммуникация. Материалы VI Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Сер. "Symposium". – СПб: СПб философское общество, 2003. – Вып. 30. – С.7. 14. *Гаяк И.В.* Армянская церковь как уникальный феномен христианского мира. – Львов: Логос, 2005. – С.25. 15. Там само. – С.31, 34. 16. *Журавський А.В.* Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. – М.: Наука, ГРВЛ, 1990. – С.88. 17. *Озицкий Д.П., свящ. М.Козлов.* Православие и западное христианство. – М.: Отчий Дом, 1995. – С. 21. 18. *Мейендорф Й.* прот. Православие и современный мир: Лекции и статьи. – Минск: Лучи Софии, 1995. – С.12. 19. Там же. – С.12. 20. *Бозовитис Ставрос Н.* Антихалкидониты. Великое искушение / Пер. с новогреческого О.Давыденкова // Давыденков О. иерей. Велія благочестія тайна: Бог явися во плоти. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института. – 2002. – С.156. 21. Там же. 22. *Езник (Петросян), епископ.* Армянская Апостольская Святая Церковь. Изд. 3-е. – Краснодар: Епархия Юга России Армянской Апостольской Церкви, 1998. – С.86. 23. *Мейендорф Й.* прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С.51. 24. *Добротворский В.* прот. Несторианство и монофизитизм в связи с верованиями и судьбами Востока // Духовный вестник. – Харьков, 1863. – Т. IV. – С.34.

Надійшла до редколегії 23.02.1010

Т.В. Нич, ст. викл., МАУП, Київ

МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ В.Ф. АСМУСА

У статті на основі історико-філософських праць різних років здійснюється узагальнення та систематизація історико-філософських ідей В.Асмуса та аналізується їх значення для розробки сучасних проблем історико-філософського пізнання.

Ключові слова: історія філософії, В.Асмус, методологія історико-філософського дослідження.

В статтю на основі історико-філософських праць різних років здійснюється узагальнення та систематизація історико-філософських ідей В.Асмуса та аналізується їх значення для розробки сучасних проблем історико-філософського пізнання.

Ключевые слова: история философии, В.Асмус, методология историко-философского исследования.

In the article on the basis of historical and philosophical labours of different years generalization and systematization of historical and philosophical ideas of V.Asmus is carried out and their value is analysed for development of modern problems of historical and philosophical cognition.

Keywords: history of philosophy, V.Asmus, methodology of historical and philosophical research.

Розробкою методологічних проблем історико-філософського дослідження В. Асмус займався майже упродовж усього свого творчого шляху. Дослідження вченого у галузі методології знайшли своє відображення в спеціальних працях, присвячених діалектико-матеріалістичній методології; у працях, що розкривали сутність філософського світогляду того чи іншого мислителя; а також у полеміці із своїми опонентами (приклад аналізу однієї дискусії – з А. Вар'яшем – був викладений нами у доповіді, що була опублікована у матеріалах наукової конференції "Дні науки філософського факультету – 2010").

При дослідженні історії філософії В. Асмус розрізняє описову і пояснювальну історію філософії, яку він називає *науковою*. Остання має своїм предметом процес виникнення і закономірності розвитку філософії в її історичних формах. Питання про метод історико-філософського дослідження обумовлюється тим, що вплив реального життя, тобто суспільних відносин, культури і відображення їх у філософських системах має не безпосередній, а опо-

середкований характер: "будь-яка філософська система ідей... необхідно опосередкована тією чи іншою філософською, науковою чи релігійною традицією" [1]. При цьому В. Асмус зазначає, що опосередкованість ця подвійна: існує не лише традиція, не лише внутрішня логіка розвитку філософських ідей, а й залежність актуалізації тих чи інших елементів системи в наступних філософських вченнях від конкретних соціальних умов життя. Як приклад В. Асмус наводить вчення Епікура: атоми, які знаходяться в порожнечі, здатні довільно відхилятися від прямолінійного напрямку руху. Зрозуміло, що атомізм Епікура базується на вченні Демокріта про існування неділимих часточок речовини і порожнечі. Але, з іншого боку, це є доведенням можливості свободи, яка притаманна природі і людині. І це вже вихід на етичну проблему свободи, яка в інтерпретації Епікура долає теорію суворого детермінізму стоїків. Поява саме такого перетворення демокритівського вчення, на думку В. Асмуса, не є випадковим. Адже Епікур належить до тієї епохи, коли філософія починає цікавитись не стільки світом, скільки долею в ньому людини; причому долею не підпорядкованою лише року, а долею, спричиненою вільним волевиявленням людини [2].

Подібне залучення ідей філософів-попередників та їхня трансформація задля осмислення за нових умов соціально-політичного життя простежується і у філософській системі Платона. У нього можна віднайти і вчення піфагорійців про числа, і Парменідове розуміння буття, і ідею плинності та мінливості явищ Геракліта, і філософсько-етичні постулати Сократа. Разом з тим, В. Асмус переконаний, що основою філософії Платона все ж таки виступає ідеал життя афінського полісу того часу, з усіма особливостями його політичного та економічного устрою.

Наведені приклади є підтвердженням висновку В. Асмуса про те, що філософські ідеї, які є продовженням певної традиції, ніколи не відтворюються в незмінному ідентичному смислі. Сам вибір тих чи інших філософських учень, по-перше, залежить від "запитів" сучасності, тобто філософ звертається до тих ідей, які важливі при вирішенні власних завдань. По-друге, ці ідеї з необхідністю зазнають певних змін, вони переосмислюються, аби бути застосованими до нових умов, до інших світоглядних парадигм. В. Асмус вважає, що уже і Ляйбніцу, і Гегелю було відомо, що кожен етап, кожне визначне явище в історії філософії містить у собі деяку (принаймні відносну) істину і що жоден синтез сучасної філософії не може бути здійснений без використання позитивних даних минулого розвитку. Гегель краще за інших розумів значення інтелектуальної традиції в історії філософії.

Отже, поняття філософської традиції та її дослідження не слід, на думку В. Асмуса, здійснювати в межах теорії "іманентного" розвитку систем. "Опосередкований характер самого відображення (у формі філософського вчення) не є підставою для того, аби зв'язок вчення з традицією перетворювався на суто логічний чи теоретичний зв'язок філософських вчень, які змінюють одне одного" [3].

Відома дискусія, що тривала майже 2 роки між В.Асмусом та А. Вар'яшем стосовно методологічних засад дослідження історії філософії поставила пи-

тання про фактори, які формують філософську ідею – це об'єктивні зв'язки та закони, соціально-економічні умови та філософська традиція. Аби це положення стало надбанням методології історико-філософського дослідження, всі три фактори мають бути детермінуючими у формуванні філософської ідеї, але у В. Асмуса, як і у багатьох інших дослідників того часу, один фактор поглинався іншим, або взагалі спостерігалась певна невизначеність стосовно факторів формування філософських ідей. Також, як відомо, В. Асмус розділив проблему ґенези філософських ідей на дві: походження ідей та їхній розвиток. Культурно-історична детермінація, на його думку, здійснюється стосовно напрямку розвитку ідей, а ґносеологічна – стосовно формування їхнього змісту. На жаль, питання, чи розповсюджується культурно-історична детермінація на зміст філософської ідеї для В. Асмуса залишається відкритим.

Однак, у 50-60-х роках ХХ століття В. Асмус повертається до цієї проблеми в монографії "Декарт" [4], потім у статті "Деякі питання діалектики історико-філософського процесу та його пізнання" та інших дослідженнях, де він уже впевнений у зв'язку культурно-історичної епохи та певної філософської системи. Цей зв'язок він бачить в тому, що будь-яка філософська система відображає об'єктивні та найбільш загальні закономірності дійсності в своїх узагальнених поняттях. Наприклад, в "Декарті" В. Асмус писав: "На всій діяльності Декарта лежить відбиток глибоких протиріч, що були породжені протиріччями історичної дійсності. Неможливо зрозуміти систему наукових та філософських поглядів Декарта, не вивчаючи реальних історичних обставин, за яких він жив і які визначали його новаторську діяльність" [5]. Також неможна не погодитись зі словами В. Асмуса в статті "Деякі питання діалектики...", що "Наукова історія філософії не просто зіставляє філософські ідеї та побудови з реальними відношеннями людей. Вона зобов'язана показати, яким чином кожна суспільна система повинна була породити саме ці і ніякі інші філософські вчення" [6].

Наступний вид або форма опосередкування філософських ідей, за В. Асмусом, полягає в тому, що "почерпнуті філософом з традиції вчення та теорії ніколи не "повторюються" філософом в їхньому тотальному змісті. "Впливає" на філософа лише те, що він вважав потрібним для розв'язання власних завдань. В основі його вибору лежать не "чисті" думки та теорії, а реальні відносини та залежності суспільного життя, які вимагають для свого філософського усвідомлення та осмислення саме таких, а не інших ідей та теорій" [7]. Отже, аби слугувати сучасній свідомості, філософська система має бути наближеною до сучасності. Така тенденція здійснюється "поперше, за допомогою вибору... саме тих ідей, які найбільш придатні для обґрунтування сучасних понять про дійсність; по-друге, наближення до сучасності вчень, які почерпнуті з традиції, досягається шляхом відомої переробки, використання самих учень, що використовуються" [8]. Звідси можна зробити важливий методологічний висновок, що в історико-філософському розвитку має бути розкрито не лише продовження попередніх філософських систем в наступних, однак і зміна цих попередніх систем у відповідності з теоретичними запитами, потребами сучасної кожному новому поколінню епохи, що шукає опори в традиції.

І тут В. Асмус виходить на питання про метод встановлення соціальної ґенези філософських систем та вчень – в розвинутій філософській системі містяться цілий комплекс проблем: онтологія, теорія пізнання, етика, естетика, психологія тощо. "Окремі питання філософії, – пише В. Асмус, – не є неодмінними складовими будь-якої філософської системи, а історично з'являються в певних системах та в певній історичній послідовності" [9]. І В. Асмус вказував як на необхідне завдання історії філософії в розкритті закономірності такої послідовності. Тому він висновує, що "в історико-філософському дослідженні неприпустима нівелююча підгонка філософської проблематики під схему, виснувана з більш-менш значного числа "енциклопедичних" філософських схем" [10]. За В. Асмусом, для кожного періоду, для кожної школи цього періоду і навіть для кожного окремого мислителя цієї школи мають бути визначені цілком конкретні історичні причини, в силу яких в ці періоди, в цих школах і у цих мислителів одні філософські проблеми були не тільки поставлені, однак й отримали визначальне місце у системі, а інші і зовсім не потрапили в поле зору або були розроблені частково. Саме тому дослідження історії філософії завжди має враховувати конкретно-історичну обумовленість кожної філософської системи або кожного філософського вчення. Однією з форм відображення нерозривного зв'язку філософських систем з епохою, за В. Асмусом, є залежність філософії від рівня розвитку сучасної їй науки. Зрозуміло, що досягнення конкретних наук, зокрема природознавства, завжди є матеріалом для філософського узагальнення.

Застосування методу соціокультурного аналізу, яке пов'язано із простеженням спадковості філософських традицій та їх історичних модифікацій, стикається з важливим завданням для історико-філософського дослідження. Суть його полягає у виявленні елементів новизни філософського вчення і з'ясуванні співвідношення їх із тим, що склалося в ньому як результат традиції.

Уже зазначалось, що філософ, намагаючись "наблизити до сучасності" (за висловом В. Асмуса) філософські концепції, їх понятійно-категоріальний апарат, не сприймає філософські системи як цілісно-незмінні, а переосмислює, видозмінює їх, робить акценти лише на окремих ідеях і теоріях. Тому зрозуміло, що дослідники неодноразово знаходили у філософських системах положення або певні принципи, ознаки, яких не було, а інколи і принциповим чином не могло в них бути. Так, наводячи приклад Аристотеля, В. Асмус зауважує, що Аристотель пізнього Середньовіччя – найавторитетніший вчитель схоластики, був абсолютно не подібний до того античного філософа, який керував Лікеєм. Він був *заново прочитаний* середньовічними мислителями під запит церкви, "крізь окуляри" неоплатонівської інтерпретації. І цей приклад не поодинокий. Подібні перетворення відбулися і з Платоном, і, пізніше, з Декартом, і з Спінозою та багатьма іншими філософами – у них знаходили те, що, власне, шукали.

Тож постає питання: де закінчується попереднє і де починається нове, тобто до якої межі правомірно "прочитувати по-новому" філософські вчення попередників, прилаштовуючи їх до вирішення нових проблем?

В. Асмус бачить розв'язання цієї проблеми таким чином: в подібних явищах "немає ніякого суб'єктивізму і ніякого волюнтаризму, якщо тільки історик філософії не нав'язує філософу, якого вивчає, своїх проблем, своїх рішень, а лише знаходить у досліджуваному вченні проблеми, які в ньому дійсно були поставлені і "розгледіти" які історик допоміг його власний інтерес до тих самих проблем" [11]. Більше того, сама філософська традиція відроджується і буває покликана до життя самим життям, коли нове покоління шукає підтримки в традиції.

Таким чином, В. Асмус робить ще один висновок, що "від одного філософського кола або течії до другого, від одного філософа до іншого філософія розвивається не підпорядкованою лише внутрішній логіці ідей. Вона розвивається і як боротьба усвідомлень, що змінюють одне одного, суспільного життя, суспільних систем тощо" [12].

З прийняттям цієї тези перед історико-філософським дослідженням постає нове питання: яка саме частина філософської системи найбільш яскраво відображає її соціальне підґрунтя? Адже розвинуте філософське вчення може вміщувати в собі і онтологічну проблематику, і питання стосовно можливостей, форм пізнання та критеріїв істинності знань, – тобто гносеологічну проблематику, а також цілий спектр етичних та політичних теорій, а деякі – навіть філософсько-історичні та правові розвідки. Тож де саме шукати соціальну складову генези філософських вчень?

Перше, що спадає на думку, – це аналіз соціально-політичної теорії того чи іншого філософа. Дійсно, це найбільш прозоре втілення як політичних вподобань мислителя, так і соціально-філософських запитів сучасного йому суспільства. Наприклад, у філософській спадщині Платона можна назвати такі твори як "Держава", "Закони", діалоги "Політик" і частково "Крітон", де філософ чітко зазначає своє бачення принципів побудови ідеального суспільства, недоліків всіх існуючих на той час типів соціального устрою та ролі і призначення керівників держави. У цих його ідеях неприхованими є, поперше, "класова точка зору Платона, його соціальний та політичний аристократизм, що пройшов крізь призму уявлень про єгипетський кастовий устрій суспільства, з характерною для нього заборонаю переходу з однієї касты в іншу" [13] і втіленими в платонівське розуміння "справедливості". А, по-друге, політичні погляди Платона – це відображення тогочасного стану давньогрецької полісної системи, суперечностей її розвитку: з одного боку – найвищий злет демократії (в античному смислі), з другого – початок її деградації. Таким чином, можна висувати, що Платон відноситься до тих філософів, які мають цілі трактати, присвячені філософському осмисленню суспільних відносин та політичних ідеалів. Натомість, у багатьох мислителів такі спеціальні дослідження або взагалі відсутні, або існують не в безпосередньому вигляді, а в певній завуальованій теоретичній формі. У цьому випадку у дослідника виникає спокуса "витягнути" соціальне підґрунтя філософського вчення з тієї його частини, що, як правило, присутня в будь-якій розгорнутій філософській системі і є його теоретичною основою, а саме – онтології.

Справді, онтологія виступає фундаментальною частиною філософської системи, навіть можна сказати, що вона визначає спрямування решти галузей цієї

системи. Більше того, ця теоретична основа в опосередкованій формі є втіленням світоглядного стрижня філософа, в тому числі і його соціально-політичної позиції. Але "онтологія, метафізика – продукт досить розвинутої абстракції, і її відсторонені вчення зазвичай далекі від безпосереднього відображення класового характеру філософії" [14]. Тож В. Асмус робить ще один висновок, що, при здійсненні історико-філософського дослідження з метою пошуку соціального підґрунтя філософського вчення, онтологія дає матеріал не надто багатий, до того ж такий, що не завжди піддається адекватній інтерпретації.

Натомість в історико-філософському дослідженні з метою систематизації та аналізу філософської проблематики як правило на перший план висувається гносеологічне вчення. Тривалий час вважалось, що гносеологія є чи не найважливішою частиною філософської системи, і що будь-яке розвинуте філософське вчення неодмінно формує свою теорію пізнання. Проте, розвиток гносеологічних проблем також підпорядкований нерівномірності, яка спричинена певними історичними умовами. Так, на першому етапі розвитку античної філософії розробка гносеологічної проблематики, як ми вже зазначили вище, посідала далеко не перше місце. Лише у V-IV столітті до н. е., коли софістика привнесла до наукового світогляду скептицизм, релятивізм (що було співзвучно з тогочасними соціально-політичними колізіями), з'явилась потреба в обґрунтуванні, доведенні на будь-якій основі (хоч на матеріалістичній, хоч на ідеалістичній) питань, пов'язаних з джерелом, достовірністю й видами знань. Тож гносеологія посіла своє вагоме місце в системі філософії, у той самий час не похитнувши пріоритету онтології та космології.

Тому серед культурно-історичних чинників, які впливають на трансформацію предметного поля філософії, особливу роль, на думку В. Асмуса, відіграє наука. Причому вплив її, вважає філософ, відчувають на собі усі без винятку філософські напрямки. Так, наприклад, на відміну від філософії Платона, доктрина Аристотеля наочно несе на собі відбиток результатів досліджень самого філософа у сфері естетики та біологічних знань. А вчення Ляйбніца про монади взагалі невід'ємне від його наукових пошуків. "Його "монада" – філософський аналог безкінечно малої величини у математиці, атома у фізиці, мікроорганізму в біології, несвідомого уявлення в психології тощо" [15].

Ще одним яскравим прикладом посилення уваги до проблем теорії пізнання, спричиненого певними соціально-культурними умовами, була ситуація, що склалася в філософії XVI-XVII століття. Схоластична філософія, яка в добу Середньовіччя століттями пестилася церквою та інститутом чернецтва, переживала кризу. Авторитарний релігійний світогляд був підірваний цілою низкою наукових відкриттів і все більш очевидними змінами в суспільно-політичному укладі європейських держав. Виникла гостра потреба у розмежуванні релігії і науки, необхідність визначення ознак і сутності достовірного знання, а також методів, за допомогою яких можна отримати ці знання. Ціла плеяда філософів присвятила цим проблемам свої трактати: Фр. Бекон, Р. Декарт, Б. Спіноза, Дж. Локк та інші. Результатом їхніх досліджень стали, наприклад, розробка і вдосконалення методу індукції у Бекона, у Декарта – методу логічної дедукції і, що важливо, заснування філософського раціоналізму. З огляду на це В. Асмус робить висновок, що гносеологія в цей період

не виступає самодостатньою сферою досліджень, а розробляється у тісному зв'язку з проблемною методою наукового пізнання.

Періоди розвитку матеріалізму знаходились під цілковитим впливом історії розвитку спеціальних наук. Наприклад, матеріалізм XVII і XVIII століть в загальних рисах вважається і механістичним, і метафізичним. Але при більш детальному аналізі стає зрозумілим, що матеріалістична філософія XVII і XVIII століть суттєво відрізняється і пов'язано це, перш за все, з розвитком наукових знань. Такі філософи XVII століття як Гоббс, Локк, Спіноза спиралися на ідеї і методи таких природничих наук, як механіка, фізика, астрономія, хімія. В. Асмус зазначає, що вчення філософів цього періоду не можна зрозуміти, не ознайомившись із законами механіки Ньютона, з математикою Декарта, з експериментальною фізикою і хімією Бойля. А от на матеріалізм XVIII століття більш значний вплив мала інша група наук – це біологія, фізіологія, медицина. Тобто підґрунтям філософії стає вже не стільки загальна натурфілософія, скільки, як пише В. Асмус, матеріалістично осмислена фізіологічна теорія чуттєвого сприйняття. Наприклад, Ламетрі, будучи філософом-фізіологом, більше цікавився співвідношенням матерії і свідомості у межах людського організму, ніж у вселенському масштабі; Дідро знаходив обґрунтування матеріалізму саме за даними фізіології, біології, а не загальної фізики і загальної механіки. І це є надзвичайно великим кроком у розвитку матеріалістичної філософії.

Отже, в історико-філософському дослідженні, як правило, на перший план висувається гносеологічне вчення. Проте, джерела самої гносеологічної концепції часом відкриває лише етична сфера, яка є більш прозорою сферою для дослідження. Саме аналіз етичних вчень швидше, ніж інші частини філософської системи, на думку В. Асмуса, призводять до з'ясування соціального базису цієї системи. Крім того, етика висвітлює і внутрішній зв'язок усіх складових частин філософського вчення. Ілюструючи цю тезу, В. Асмус наводить приклад філософії Канта, а саме – його вчення про апріорність часу. Для того, аби з'ясувати причину такої ідеальної характеристики часу недостатньо аналізу лише гносеологічного доробку Канта. В його етиці перед нами постає одна з провідних ідей філософа – можливість свободи людини. І Кант доводить, що людина водночас і має свободу, і підвладна необхідності, що панує в природі. Для обґрунтування цієї тези Кант залучає проблему сутності часу і саме таке його трактування: за Кантом, якщо б час був властивістю речей у собі, то свобода була б неможливою, оскільки все, що здійснюється у часі, визначалось би необхідним зв'язком причин та наслідкових дій. Проте, якщо час є ідеальним і є лише апріорною формою, за допомогою якої ми пізнаємо не властивості речей у собі, а лише з'явлення речей для нашої свідомості, то тоді свобода можлива. Тоді носієм чи суб'єктом свободи буде вже не "емпірична" людина, а людина "надчуттєва", людина як річ у собі [16]. Отже, саме ідеальність, суб'єктивізм та апріорність часу Кант вважає необхідною умовою обґрунтування можливості свободи. У той же час, у Кантовій філософії відбувається подвоєння людини на "емпіричну" людину і "надчуттєву", коли перша позбавлена свободи, а наділена нею лише друга. Для того, аби зрозуміти витоки такого дуалізму, а також гносеологічний ідеалізм Канта, нам стає в нагоді саме етичне вчення філософа.

Тож В. Асмус робить наступний висновок: вивчення проблем теорії пізнання (власне, як і інших сфер філософських пошуків) вимагає глибоких конкретно-історичних досліджень. "Розглядати гносеологію потрібно не в ізольованому, абстрактному змісті, а як проблему, виникнення якої, інтенсивність розробки, спрямованість самої розробки та її теоретичні результати мають в різні епохи різне значення і велику залежність від стану філософії і науки, від тих завдань і тенденцій розвитку, які в них переважають" [17].

Намагаючись бути об'єктивним, В. Асмус зазначає, що не завжди гносеологія ініціюється розвитком саме наукового знання. У певні періоди історії, коли в суспільстві відбувалися драматичні болючі зміни, а в інтелектуально-науковому середовищі поширювався скептицизм, і наука вже не сприймалась як "панацея" від усіх негараздів, тоді філософи знов зверталися до розробки гносеологічної проблематики, але вже на іншій, наприклад, ідеалістичній чи релігійній основі.

При розгляді питань стосовно соціальних основ і культурно-історичних передумов виникнення тих чи інших філософських вчень В. Асмус особливої важливості для історико-філософської науки надає питанню стосовно співвідношення *неперервного* та *дискретного* у розвитку предметно-проблемного поля історії філософії. Як зазначає відомий вітчизняний дослідник теоретичних та методологічних проблем розвитку історико-філософської науки Ю. Кушаков, "діалектика дискретного та безперервного в історії філософії, діалектика логічного та соціологічного аналізу історико-філософського процесу... потребує ще найретельнішого методологічного аналізу" [18]. Перш ніж підійти до вивчення цієї проблеми, В. Асмус пропонує визначитись, чи справді в ґенезі філософії зберігається повнота змістовної розгалуженості філософських систем і перманентність розвитку усіх окремих частин. Тобто потрібно переконатись, по-перше, чи зберігається різноплановість і багатство проблематики; по-друге, чи наслідуються глибина розробки окремих вчень; і, по-третє, чи спостерігаємо ми незмінний зв'язок і структурну підпорядкованість між елементами і частинами філософської системи як цілого.

Уже при наголошенні цих питань стає зрозумілим, що навряд чи можна відповісти на них позитивно. Проте, в історико-філософській дослідницькій практиці нерідко відбувається інакше. Загально відомо, що в багатьох розвинутих філософських системах представлено цілий комплекс проблем, що стосуються онтології, гносеології, антропології, етики, соціальної філософії та багатьох інших. Такими фундаментальними є вчення Платона, Аристотеля, Томи Аквінського, Гегеля та інших. Саме ці філософські вчення є віхами, орієнтирами при аналізі філософського спадку тієї чи іншої епохи. Але "при наявності подібних систем у багатьох істориків філософії виникає природне прагнення розглядати філософські системи, що належать іншим авторам за аналогією з "енциклопедичними" вченнями корифеїв філософії. Системно-енциклопедії стають ніби еталоном, або "ідеальним типом", філософського вчення" [19]. Дослідника спіткає певна стереотипізація: передбачається, що у будь-якому вченні можливо віднайти таку ж багатогранну проблематику і подібну структурну схему.

Насправді цього не відбувається. Спроби накласти стереотипну схему на дослідницький матеріал, проаналізувати філософське вчення за стандартними "пунктами опитування" призводять до певних "притягувань", викривлень або, взагалі, ми не заходимо відповідей на поставлені питання. Винятком можуть бути лише ті самі фундаментальні "енциклопедичні" філософські системи. Більшість же філософів акцентують свою увагу лише на окремих філософських проблемах, в їх вченнях відсутня "повна укомплектованість" всіма елементами філософської системи. Тож ми дійшли висновку стосовно *нерівномірності розвитку* філософської проблематики в історії філософії.

Ілюструючи це положення, В. Асмус звертається до давньогрецької філософії. На першому її етапі у вченні мілетських натурфілософів домінуючим було космологічне вчення і пошуки першоречовини, натомість, проблеми етики, естетики, гносеології мілетці фактично не зачіпали. У вченні ж Сократа, навпаки, саме космологічні питання відсутні, а головна увага приділяється етичним, естетичним, гносеологічним розробкам. Такий же сплеск актуалізації етичної проблематики ми спостерігаємо в історії античної філософії, через крок – у стоїків та епікурейців, але вже в іншому, суб'єктивістському забарвленні. Зрозуміло, що наведений приклад далеко не поодинокий в історії філософії, який доводить нерівномірність у розвитку філософської проблематики. Ця суттєва особливість історико-філософського процесу вимагає від нас постановки важливої методологічної проблеми. "З того факту, – зазначає В. Асмус – що окремі питання філософії не є неодмінними складовими будь-якої філософської системи, а історично з'являються в певних системах і в певній історичній послідовності, випливає, що історія філософії повинна викрити закономірності цієї послідовності" [20].

Отже, встановлення закономірностей у розвитку предметно-проблемного поля філософії В. Асмус визначає як одне з найпріоритетніших для історико-філософської науки завдань. Для його виконання мислитель пропонує прийняти як незаперечні наступні положення. По-перше, до кожної філософської системи необхідно застосувати індивідуальний підхід, аналіз, який би виключав підгонку під стандартну схему і стереотипізацію на зразок "енциклопедичних" філософських систем. По-друге, будь-яке історико-філософське дослідження повинно не тільки враховувати соціально-культурний контекст того чи іншого вчення, але і визначати досить конкретні причини, чому саме за тих історичних умов, саме в тій філософській школі була поставлена певна проблема, чому саме тієї глибини і такого спрямування було її вирішення, а натомість, деякі питання взагалі залишились поза увагою.

Завершуючи аналіз бачення В. Асмусом основних теоретичних проблем розвитку історико-філософської науки можна зробити висновки про те, що зазначені питання не втратили своєї актуальності і за сучасних умов розвитку вітчизняної історії філософії. Його історико-філософські ідеї можуть бути задіяні при вирішенні теоретичних та методологічних проблем, що мають місце на сучасному етапі розвитку історико-філософської науки, і розкривають цікаві перспективи для подальших досліджень. Незважаючи на всі принципові відмінності основ філософії ідеалістичного і матеріалістичного спрямувань, яким, варто зазначити, В. Асмус надає великого значення (з одного

боку, це його філософсько-світоглядне бачення, з іншого – данина часу, уникнути чого він не міг), при цьому філософ доводить, що загалом для них є "залежність гносеологічних та логічних проблем від рівня, досягнутого науковою свідомістю епохи" [21]. Тож теоретичний спадок В. Асмуса свідчить, що він, за зрозумілих обставин, був прибічником діалектико-матеріалістичного світогляду, і тому в своїх історико-філософських дослідженнях він послуговувався основними принципами цього філософського напрямку: принципом опосередкованого зв'язку тієї чи іншої філософської системи з тією чи іншою конкретно-історичною епохою (принцип логічного та історичного); принципом діалектичного взаємозв'язку та спадкоємності філософських систем в історії філософії (філософська традиція); принципом закономірного розвитку філософського знання, філософських проблем тощо.

Таким чином, досліджуючи проблеми методології історико-філософського дослідження, В. Асмус виділяє три основних питання, які залишаються актуальними у розвитку теоретичної частини історико-філософської науки. По-перше, це питання стосовно культурно-історичних та соціальних основ виникнення філософських вчень, течій, напрямків. По-друге, це питання стосовно співвідношення неперервного та дискретного у розвитку предметно-проблемного поля історії філософії. По-третє, це проблема стосовно взаємозв'язку філософії, її залежності від інших духовних сфер життя суспільства, зокрема науки як соціального інституту.

Із послідовності поставлених питань стає очевидним, що В. Асмус належить до гегелівської школи в історико-філософській науці. Але його відношення до цієї школи не є "учнівським", а творчим, адже не складно помітити, що, у порівнянні із Гегелем, питання про залежність історії філософії від соціально-культурних умов у В. Асмуса посідає визначальне місце. Також мислителем проблематизується елемент історико-філософської теорії Гегеля – теорія "зняття", яка унеможлиблює наявність дискретності у розвитку історії філософії. Крім того, з усіх сфер духовного життя (міфологія, релігія, наука) В. Асмуса, у порівнянні з Гегелем, цікавить тільки наука. А подібна логіка бачення основних проблем розвитку історії філософії формується в межах історико-філософської традиції Університету св. Володимира кінця ХІХ – початку ХХ століття. Тому ми можемо вважати, що такий підхід зберігає свою актуальність і в межах сучасного розвитку історико-філософської науки.

1. Асмус В.Ф. Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса и его познания. // Вопросы философии. – 1961. – № 4. – С. 111. 2. Асмус В.Ф. Античная философия: Учебн. пособ.: 2-е изд. доп. – М.: Высшая школа, 1976. – 543 с. – С. 431. 3. Асмус В.Ф. Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса... / Указ. соч. – С. 112. 4. Асмус В.Ф. Декарт. – М.: Госполитиздат, 1956. – 371 с.; 5. Там же. – С. 3. 6. Асмус В.Ф. Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса... / Указ. соч. – С. 111. 7. Там же. – С. 112. 8. Там же. 9. Там же. – С. 118. 10. Там же. 11. Там же. – С. 113. 12. Там же. – С. 114. 13. Асмус В.Ф. Античная философия. / Указ. соч. – С. 245. 14. Асмус В.Ф. Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса... / Указ. соч. – С. 115. 15. Там же. – С. 123. 16. Там же. – С. 117. 17. Там же. – С. 120. 18. Кушakov Ю.В. Историко-философская концепция Л.Фейербаха. Теория. Методология. Конкретные результаты. – К.: Вища школа, 1981. – С. 88. 19. Асмус В. Ф. Некоторые вопросы диалектики историко-философского процесса... / Указ. соч. – С. 117. 20. Там же. – С. 118. 21. Там же. – С. 122.

Надійшла до редколегії 22.12.2009

ПЛЮРАЛІЗМ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПІДХОДІВ У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА Б.О. КІСТЯКІВСЬКОГО

У статті розглянуто плюралізм методологічних підходів як новий тип філософського мислення у контексті філософсько-правових поглядів Б. Кістяківського.

Ключові слова: Філософія права, Б. Кістяківський, методологічний плюралізм, гуманітарне знання.

В статье рассмотрен плюрализм методологических подходов как новый тип философского мышления в контексте философско-правовых воззрений Б. Кистяковского

Ключевые слова: философия права, Б.Кистяковский, методологический плюрализм, гуманитарное знание.

In this article the pluralism of methodological approaches as a new type of philosophic way of thinking was examined in the scope of philosophic and legal views of B. Kistiakovskiy.

Keywords: philosophy of right, B.Kistiakovskiy, methodological pluralism, humanitarian knowledge.

Богдан Олександрович Кістяківський (1868-1920) вітчизняний оригінальний філософ, видатний правник, теоретик і методолог права, філософ права.

Б.О. Кістяківський є помітною постаттю у європейському та світовому вимірі, його праці є класикою філософсько-правової думки. Кістяківський заглянув у саму суть соціальних феноменів, усебічно досліджував права, відносини держави та особистості.

Самого себе Б. Кістяківський кваліфікував як "наукового ідеаліста", що не означало різновиду філософської світоглядної думки. Кістяківський вирізняє три способи пояснення у суспільних науках: детерміністичний, через можливості та через визнання цільових функцій. Лише останній спосіб дозволяє схарактеризувати процес як ціле. Цей підхід, залишаючись у рамках науки визначає соціальні процеси з боку норми або ідеалу, що й дало привід Б. Кістяківському назвати його "науковим ідеалізмом".

"Немає жодної поваги до права", "в ньому не вбачають цінності..." [1]. Утвердження верховенства закону і права має стати пріоритетом для кожної людини.

Пробуджувати правосвідомість інтелігенції і викликати її до життя і діяльності – основне завдання Кістяківського.

Навчався на історико-філологічному факультеті Київського університету. Приділяв увагу при вивченні історії "південно-руського краю" історії давньоруського права [2]. Цей час – пора визрівання світогляду та національної самосвідомості майбутнього філософа та правознавця. Для мислителя є значущим усвідомлення свого коріння, традицій, культури. Стати особистістю і культурною людиною можливо за умов пізнання свого рідного походження. Згодом його вигнали з Київського університету, і він переїхав до Харківського університету, а невдовзі був змушений виїхати з України до Юр'єва Дерпта, згодом вступає до Юр'євського університету на юридичний факультет. В січні 1895 р. він залишає Росію і вирушає до Німеччини, вступає до Берлінського університету на юридичний факультет. Проте інтереси схиляють Кістяківського до занять філософією, і він відвідує лекції на обох

факультетах. Та філософія остаточно бере гору над правом, зокрема Кістяківський захопився лекціями з соціології доцента Берлінського університету Г. Зіммеля і мав намір писати дисертацію під його керівництвом, однак було правило, щоб дисертантом керував професор, і Зіммель рекомендує Кістяківському професорові філософії Страсбурзького університету В. Віндельбанду [3]. Предметом дисертації Кістяківський обрав проблему співвідношення суспільства і індивіда. Він критично розглянув методи дослідження суспільства і особистості від Платона аж до Руссо, Канта, Фіхте, Гегеля, дав оцінку статистичним методам у соціології і дійшов висновку про необхідність плюралістичного методологічного підходу в суспільних науках. На той час соціальну філософію вразила криза в розумінні співвідношення об'єктивних закономірностей суспільного розвитку. Єдність причинно-наслідкових зв'язків і належності подана в нього як сутнісна характеристика суспільного буття. Як найвідповідніший предмет для дослідження визначальної ролі належності він визнавав теорію права (державного права) та правові стосунки. Філософія наукового ідеалізму, його суть за Б. Кістяківським становило визнання філософами пріоритету етичних проблем, тобто домінування етичного принципу і соціального ідеалу в поясненні суспільного життя: "...відкинувши натуралістичну соціологію і марксизм, як соціально-філософські системи, і не розходячись із ними, як з позитивно-науковими теоріями, вони мали визнати, що вимога справедливості, моральна належність і постулати ідеалу не підлягають категорії необхідності і не виводяться з неї. Визнавши це, вони природно пройнялися прагненням до самостійного пізнання етичної проблеми, тобто всього того, що дотичне до царини належного, а не необхідного" [4].

Етичну проблему слід розв'язувати за допомогою знання, а не віри, для того аби філософія не була в полоні метафізики або індивідуальної інтуїції.

Мислитель ставить за мету послуговуючись науковим методом пояснити такі явища, як самоцінність особистості, її свобода, саме тих, що складають основу етичної проблеми. Цим методом володіла філософія від часів софістів і Сократа, вже в Арістотеля вона набула вигляду цілісної системи з трьох складників: логіки, етики, естетики [5]. Провідними у духовній діяльності людини є норми пізнання. Логіка науки досліджує та визначає цінне з боку пізнавального. Етика – робить те саме в практичній діяльності, естетика встановлює цінне в духовній творчості та виявляє форми його втілення, тобто красу. Всі ці науки об'єднує в собі наукова філософія. Право стало конкретним предметом, у дослідженні якого Кістяківський застосував свої уявлення про сутнісне значення належності та раціональне походження й загальність нормативних форм. Він виходив із уявлення про історію права як про загальносвітовий процес розвитку правосвідомості народів, що відображає формальні цінності їхньої культури і внаслідок діяльності правових інституцій набуває об'єктивного вираження в законах. Цей процес правотворчості можна дослідити на основі методології, виробленої філософією культури.

Саме культурна спільнота є свідомим суб'єктом правотворення, як і духовної культури загалом. Це поняття Б. Кістяківський висунув як антитезу "релігійній спільноті" Бердяєва. Містичному ідеалізмові він протиставив свою філо-

софську концепцію наукового ідеалізму, опертого на ідеї трансцендентальної належності – об'єктивної засади культурних цінностей у тому числі моральних і юридичних норм, логічних форм, естетичних ідеалів, якими скеровується діяльність культурної спільноти. Такий підхід дав змогу мислителю об'єднати три сфери людської свідомості – логічну, етичну та естетичну – і трактувати її як єдиний нормотворчий процес. Належне, за Б. Кістяківським не протистоїть буттю, а притаманне йому, формальні ж цінності, тобто норми є знанням його суті та способом дії. Мета здійснюється завдяки нормам. Щоб досягнути в науковій теорії кожен культурний феномен як єдність треба застосовувати плюралістичну методологію. Така методологія відповідає суті гуманітарного знання, і правознавства включно. Теоретичний синтез мислитель розумів як наукову проблему майбутнього, вираження трансцендентальної належності синтезу, і в жодному разі – не як штучне зведення до системи припасованої заздалегідь відомої метафізичної ідеї [6]. Цей образ наукового синтезу відповідає баченню мислителя сутності загального і особливого у суспільстві, передусім компромісної єдності інтересів суспільних груп у процесі державо – та правотворення.

Стосовно розвитку філософських поглядів Б. Кістяківського то він мав кілька етапів. У німецькій дисертації він обмежився аналізом методології соціального пізнання, не торкався онтологічних проблем. Згодом детальніше аналізуючи ґенезу права, мислитель уточнює поняття його реальності – здійснення та втілення права у суспільних відносинах й інституціях, тобто в культурній реальності, що не зважаючи на множинність понять права, воно як явище становить собою єдність. Критерієм пошуку синтетичних форм для наукової теорії тут є встановлення зв'язку кожного окремого поняття з реальністю. Для загальної теорії права філософія (філософська метафізика) не потрібна через притаманну їй емпіричність, самодостатність з боку методологічного. Відсутність детальної розробки системи філософії у працях Кістяківського пояснюється не лише тим, що він займався переважно дослідженням методології соціального пізнання, але й особливостями особистого сприйняття філософії – він визнавав цінність її насамперед як стилю мислення чи світогляду.

Мислитель вважав, що справжнє національне визволення народу можливе лише у конституційній (правовій) державі з федеративним устроєм, який дасть змогу розв'язати національне питання. А, отже, соціалізм має поєднатись з лібералізмом.

Правова держава дає простір для вільного розвитку громадянського суспільства, його звичаїв, свідомості, сприяє кожній людині.

Основу міцного правопорядку становить свобода особистості та її недоторканність. Важливим є ставлення інтелектуальної еліти до двох головних видів права – до прав особистості і до об'єктивного правового порядку. Ми не можемо скасовувати старе право, доки його не замінено новим. Дефекти суспільної свідомості найбільшою мірою пов'язані з низьким рівнем правосвідомості інтелігенції. Для того аби уникнути такого явища необхідно розвивати та розробляти правові ідеї у літературі.

Спосіб, у якій нація стверджує своє окреме, самостійне існування поряд з іншими становить сутність її духовної культури, головним лишається збере-

ження її окремої волі. Кістяківський відстоював ідею самостійної, незалежної та патріотичної держави "...це гірке відчуття болі, тривоги та образи за вітчизну" [7]. Кожен народ має свою ідентичність, свою культуру і традиції і право.

В суспільній площині людина поставлена в цілком особливе становище. На цьому рівні особисте заперечується, невизнання нічого не значить, не важить. Суспільність є характерною рисою для сучасної культурної доби. Панування суспільності над особистістю твориться правом завдяки його властивості немовби ззовні проникати в життя людини. Цьому сприяє й державна організація спрямована на здійснення правових норм і сила громадської думки, що стоїть за непорушність засадничих правових принципів [8]. Незважаючи на це домінуюче значення права в сучасній культурі, питання про те, що таке право, і зокрема об'єктивне право, як сукупність чинних правових норм є занадто суперечливим в науці.

Існування права – не в статтях і параграфах законів, надрукованих у кодексах, а у свідомості як цілого суспільства, так і окремих його членів.

Право як елемент нашої свідомості може існувати у двох різновидах: як суто психологічне явище, тобто деяка сукупність уявлень, або як норма чи, радше сукупність норм, яким ми надаємо надіндивідуального значення і які народжуються у нашій свідомості з певними вимогами належності й обов'язку [9]. Можливими є комбінації цих двох поглядів на право як на елемент нашої свідомості та різні переходи від одного до другого. Посередньою ланкою поміж одним і другим звичайно слугують соціально-психічні явища. Які в свою чергу можна витлумачувати і в суто психологічному, і в нормативному сенсі. Однак ані психологічне (право як елемент свідомості) ані нормативне розуміння права (як продукт людського духу) не дають відповіді на питання про об'єктивне право. Вони лише на свій лад витлумачують сутність переживань, що утворюють право. Вчення про юридичні принципи – об'єктивне право, якщо воно навіть отримало у писаному праві своєрідну зовнішню форму, завжди є лише відображенням нашого погляду на право і має в дійсності своє справжнє існування тільки в душах самих членів правових відносин. Це існування подвійне: всі правові норми бажаться або визнаються, як правова вимога, з іншої сторони – як правовий обов'язок.

Світ соціальних явищ і права є не тільки світ необхідного, але й належного. Будь-яке визначення поняття може мати дві важливі цілі: з одного боку, у визначенні поняття можна прагнути цілком точно зафіксувати значення того слова, яким означають досліджуване явище або предмет, з іншого – визначити самий предмет, тобто – саме право. Нормативне поняття права має справу з правом як сукупністю ідей, притаманних нашій свідомості, часто ототожнювали із психологічним поняттям. Воно узагальнює не психологічні, а радше етичні і логічні елементи у праві, і є етико-логічним поняттям права. Нормативне право є прадавнім. Воно було панівним у грецькій філософії, від часів Платона та Арістотеля, котрі визнавали як головну мету права справедливність. Уперше в ученні Руссо про "загальну волю" нормативне поняття права зливається з поняттям права взагалі [10]. Його обґрунтовує як учення про норми протиставлені природним законам, тобто вчення про царину належного на якого спирається вся культура на протигагу неминуче необхід-

ному, неподільно пануючому в природі, так і в ученні про "етику чистої волі". В юридичній літературі нормативне поняття права набувало значення завдяки відродженню природного права. Б.О. Кістяківський вважає, що теоретичною ідеєю природного права є достатньо мало опрацьованою. В російській науковій літературі на тематику нормативної теорії права з'явилися наукові зародки в дослідженнях права. Найвизначнішим представником нормативного вчення про право, за Кістяківським є, П. І. Новгородцев, який обстоював у своїх працях нормативну точку зору на право. Головну увагу звертає на розробку етико – нормативної теорії права. Нормативна природа права не вичерпується етичними елементами у праві, вона набагато складніше. Характерна відмінність полягає в її подвійності. Поряд з етичним елементом у праві є значущим і логічний. Для правознавства, яке слугує практичним цілям, логічний елемент постає як значущий. Запити практики свідчать, якою важливою є суто теоретична розробка нормативного вчення про право в усіх його началах для розуміння сутності права. Б. Кістяківський визнає безпосередню заслугу одного з учнів і послідовників П. І. Новгородцева, І. О. Ільїна, зробив спробу проаналізувати саме це поняття права. Уся його побудова стоїть на визнанні єдино правомірними нормативного поняття права [11].

Завдання мислителя проілюструвати обмеженість нормативного поняття права і його неспроможність охопити сутність об'єктивного права як особливої культурної реальності.

Б.О. Кістяківський намагався поєднати неокантіанські погляди на суспільні явища з "позитивними методами" їх дослідження. Він дійшов висновку, що результат отриманий за допомогою методів перенесених із природничо-наукової сфери в соціологію є обмеженим, "безумовно необхідний процес, який відбувається у часі це протиріччя, оскільки безумовно необхідне це разом з тим і позачасове" [12], або поза історичне явище. В історичних процесах поряд з необхідністю цільне місце посідають стихійність і свідомо дія людей, орієнтовані рівнем соціальної культури. Відповідно тією реальністю, яку має вивчати соціолог окрім економічних відносин, свідомості та її уявлень є дії людей, які обумовлені соціальною дійсністю і її культурними формами. Звернення до цієї реальності – умова відокремлення соціології (як системи наук про соціальні відносини і серед них – науки про право) від філософії.

Право займає виключне місце в соціальній реальності, оскільки є найбільш значним виразником культури суспільства. За мислителем, соціальна культура знаходить в праві своє найбільше вираження, яке має для усіх однаково значущість. Право перетворює соціально-необхідне в обов'язкове, цей процес відбувається завдяки діям людей, які послуговуються усвідомленням свого обов'язку. Виходячи із фундаментальності права в соціальній культурі, Б.О. Кістяківський займався визначенням методів, якими може бути досліджене право як основний виразник та засіб соціальної культури. Йому належить вчення про історичну реальність як певної єдності рівня розвитку соціальної культури суспільства і відповідної йому свідомості окремих соціальних класів. В цю реальність занурені правові явища, і саме історично утворений рівень правової культури суспільства володіє прогностичним значенням для дослідження можливостей побудови правової держави. Б. Кістя-

ківський засновник соціокультурного підходу в теорії права. На погляди мислителя значно вплинули ідеї М. П. Драгоманова, які творили індивідуальний контекст засвоєння вітчизняним мислителем неокантіанства, філософії культури і соціології. Починаючи з теми своєї дисертації – "Суспільство і індивід". Основна проблема якій присвячена дисертація, – протилежність між методами дослідження наук про суспільство і методами позитивних наук – стала головною методологічною проблемою всіх наступних досліджень мислителя.

В центр свого світосприйняття мислитель ставить поняття соціальної культури, яке означає досконалу організацію всіх сфер життя – економічну, соціальну, духовну, причому як організацію всього народу. Ідея автономності і федералізму протиставлена механістичному централізму, уявлення про цілісність історії, духовної культури і державного самовизначення народу стали для Б. Кістяківського стимулом для розробки концепції пріоритету соціокультурного підходу над політичним у сфері дослідження права перш за все державного. Кропітка робота мислителя саме у сфері критики понять і методів розвинула в ньому прагнення до чіткого, аналітичного викладу основ філософії, а заняття правом визначили спрямованість досліджень на конкретні предмети. Мислитель шукає умови за яких може відбутися синтез так званого позитивного та критичного методів дослідження історичних явищ. Умовою подолання методологічної обмеженості і досягнення синтезу є визнанням того, що принцип необхідності соціальних явищ входить в принцип їх повинності, який включає в себе необхідне і є більш високим принципом.

Б. Кістяківський визначав стан сучасного йому наукового знання у сфері соціальних наук як кризовий. Наукова криза особливо проявилася у сфері соціально – наукового пізнання [13]. На рівні соціальних наук це гносеологічна і наукова криза, яка ґрунтується на невпевненості в об'єктивній значущості результатів соціально-наукових досліджень. Кістяківський виводить дві причини, які впливають на нестійкість соціально-наукового знання, перша полягає в тому, "... що соціальна наука не відокремилась від соціальної філософії", а друга полягає "... в пануванні в соціальних науках особливого виду психологізму" [14]. Соціальні науки можуть бути затвердженими у якості об'єктивного наукового знання тільки за умов усвідомлення їх істинної логічної та методологічної природи, з необхідністю їх критики та аналізу.

Різні напрямки соціальної філософії прийшли до метафізики. Якщо казати про послідовників філософського ідеалізму, які ведуть своє походження від Канта і неокантіанства, то вони "за допомогою гносеологічної і методологічної орієнтації релігійним містицизмом" побудували "витончені метафізично-релігійні системи, які можуть слугувати предметом віри, а не наукового переконання" [15].

До ряду таких недоліків належить – ідеологізація замість науковості, яку мислитель вбачав і в російській ідеалістичній філософії, адже ідеалістична побудова соціально-політичних ідей в свідомості широких кіл нашої інтелігенції зливалася з релігійно-містичною їх побудовою. Догматичне наслідування перетворює філософське вчення в абстрактну схему, науковий принцип – в догмат, а теорію в віровчення, обмежуючи внутрішню свободу мислення. Характерні ознаки наукової кризи: перетворення теорії в сукупність гіпотез і її прагматизм, відмова від дискурсивного мислення і перехід до інтуїції, апеляції до віри.

Причина наукової кризи – невпевненість в об'єктивній значущості результатів соціальних досліджень, їх залежність від соціальної філософії і психологізм. Засоби боротьби з кризою – критика понять, вірне застосування причинного пояснення і встановлення значення нормативного і закономірного в соціальних явищах. Перший із способів боротьби з кризою – критика понять, які виникають в результаті довільної діяльності психічних механізмів, має ґрунтуватися на правилах формальної логіки і методах, відповідних предмету знання. Застосування причинного пояснення до соціальних явищ має бути обмеженим, воно не може пояснити соціальний процес вцілому, треба починати з локального і виходити на рівень глобального. Вихід із наукової кризи, в якому опинилися науки про суспільство, за Б. Кістяківським, – це методологічний плюралізм, доповнення наукових методів і їх взаємне обмеження. Плюралізм – тільки спосіб досягнення єдності знань, як результату "колективних зусиль нового покоління" [16]. Спільною основою єдності гуманітарного знання є філософія культури.

Мислитель досліджує право в системі соціальної культури використовуючи критичний метод розроблений філософією культури звертаючи особливу увагу на співвідношення правосвідомості і соціальних реалій у сфері державного права. Правосвідомість виникає як суспільна свідомість народу. Життя і структура організацій створених народом визначаються внутрішньою свідомістю про право і не право. Критика наукових понять, зокрема понять про право, яка має дати усвідомлення цих пов'язаних з психологією явищ полягає не тільки в використанні формальної логіки, але і в аналізі їх як форм правової свідомості народу у відношенні його до буття. Реальність права – це не тільки зафіксовані норми і закони, але і соціальна дійсність і діяльність людей. Тому право в реальному бутті проявляється у всій багатоманітності форм існування суспільства і людини.

Наука про право має вивчати цю реальність незалежно від філософії, тобто має бути емпіричною за своїм характером. Для генезису форм соціальної культури і особливо права як єдиної соціальної дисциплінуючої системи має значення виникнення, засвоєння і переживання ідеї суспільством. Оцінюючи розвиток правових ідей в російській спільноті мислитель наголошує, що з однієї сторони юридична література не мала в минулому ні однієї роботи, яка набула б суспільного значення, вплинула б на самосвідомість інтелігенції. З іншої сторони інтелігенція висувала різні суспільні ідеали, зокрема ідеали особистості, але ніколи не висували ідеалу правової особистості. І мислитель підходить до висновку, що особистість, яка була б дисциплінована правом і наділена правами, які могла б вільно використовувати, для вітчизняної інтелігенції та еліти була неприйнятною.

Не є достатнім просто акт запозичення якоїсь ідеї, важливим є переживання, усвідомлення та перенесення через себе певної правової ідеї. Мислитель зауважив, що допоки у інтелігенції не виникне такого усвідомлення такої потреби у праві, то не відбудеться жодних позитивних змін. В даному випадку виходу зі стану правового нігілізму до стану верховенства права і закону. Важливо також зазначити, що важливою є персональна відповідальність кожного члена суспільства, якщо людина є соціально адаптованою та є свідомою вона збагне і привнесе ідею права.

Переживання ідеї створює культуру, культура гармонізує суспільство, а право є фундаментом цієї соціальної організації, яка є індивідуальною за своєю суттю, немає єдиних і однакових ідей свободи особистості, правового ладу, конституційної держави, які були б однаковими для всіх часів та народів, це динамічний процес, а не сфера статичності. Плюралізм методологічних підходів як новий тип філософського мислення або множинність соціального життя є високим рівнем культури наукового мислення.

Право найповніше виражає культуру суспільства. Правова ідея має набути суспільного значення. Пробуджувати правосвідомість, громадянське ставлення до свободи і права, гідність особистості в цьому полягає мета Б. Кістяківського.

1. Кістяковський Б.А. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – 2-е изд. – М.: 1909. 2. Кістяківський Б.О. Вибране. Бібліотека часопису "Філософська і соціологічна думка", серія "Українські мислителі". – К.: Абрис, 1996. – С.8. 3. Там само. – С.13. 4. Кістяковський Б.А. Социальные науки и право: очерки по методологии социальных наук и общей теории права – М.: 1916. – С.233. 5. Кістяківський Б.О. Вибране. Бібліотека часопису "Філософська і соціологічна думка", серія "Українські мислителі". – К.: Абрис, 1996. – С.17. 6. Там само. – С.19. 7. Кістяковський Б.А. Украинцы и русской общество // Философская и социологическая мысль, 1992, №1. – С.135. 8. Кістяківський Б.О. Вибране. Бібліотека часопису "Філософська і соціологічна думка", серія "Українські мислителі". – К.: Абрис, 1996. – С.97. 9. Там само. – С.99. 10. Там само. – С.135-136. 11. Там само. 12. Кістяковський Б.А. Социальные науки и право: очерки по методологии социальных наук и общей теории права – М.: 1916. – С.152. 13. Кістяковський Б.А. Проблема и задача социально-научного познания // Философская и социологическая мысль, 1992, №2. – С.131. 14. Там же. – С.138. 15. Кістяковський Б.А. Социальные науки и право: очерки по методологии социальных наук и общей теории права – М.: 1916. – С.194. 16. Там же. – С.406.

Надійшла до редколегії 05.02.2010

Д.Є. Прокопов, д-р філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

РОЗВИТОК ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ ТЛУМАЧЕННЯ ХИБИ У ФІЛОСОФІЇ АРИСТОТЕЛЯ

У статті досліджуються окремі аспекти пояснення феномена хибности та хибного знання у філософії Аристотеля, з'ясовуються причини його виникнення. Автор пропонує аргументи, які визначають специфіку Аристотелівої інтерпретації хибности як гносеологічної парадигми у її розумінні.

Ключові слова: теорія хибности, антична філософія, Аристотель, онтологія, логіка.

В статье исследуются отдельные аспекты объяснения феномена заблуждения и ложного знания в философии Аристотеля, анализируются причины его появления. Автор предлагает аргументы, которые определяют специфику Аристотелевской интерпретации заблуждения как гносеологическую парадигму в ее понимании.

Ключевые слова: теория заблуждения, античная философия, Аристотель, онтология, логика.

The article investigates some aspects of explanation of the phenomenon of false and false knowledge in Aristotle's philosophy, analyses the reasons that cause the false. The author proposes the arguments that defines the specifics of Aristotle's interpretation of false as an "gnoseological paradigm" in its understanding.

Keywords: theory of false, antic philosophy, Aristotle, ontology, logic.

Актуальність звернення до традицій античної філософії в частині розв'язання фундаментальних проблем теорії пізнання зумовлюється тим, що запропоновані у цей період розвитку філософської думки підходи були пізніше

рецепійовані у дослідженнях різноманітних філософів і продовжили своє існування до сучасної філософії. Однією з таких проблем, яка складає важливу частину аналізу пізнавального процесу, є проблема виникнення хиби і хибних знань. Справді, наголосуючи на вихідній спрямованості пізнавального процесу на осягнення істини, не можна забувати тих чисельних випадків, коли цей результат не досягається, що з необхідністю ставить питання щодо визначення хиби, а також виявлення тих причин, які перешкоджають пізнавальному процесу в частині отримання істинного знання про природу речей. Загалом, в античній філософії ми можемо виділити принаймні два способи розв'язання цієї проблеми. З одного боку – платонівський спосіб, який може бути охарактеризований як "онтологічна парадигма", а з іншого боку – обґрунтований в філософії Арістотеля підхід, який переводить проблематику хиби у суто гносеологічну площину. По аналогії з поняттям "онтологічна парадигма", представлений Аристотелем варіант вирішення цієї проблеми можна описати поняттям "гносеологічна парадигма". Утім, очевидно, що застосувавши словосполучення "гносеологічна парадигма", доцільно розглядати її не як звичайну форму заперечення онтологічної парадигми, а як систему певних настанов та ідей.

В історико-філософському процесі її втіленням виступила філософія Арістотеля. Факт існування хиби як такий видається Аристотелем незаперечним. Утім поняття "хиба", як вважає Арістотель, набуває свого сенсу лише тоді, коли поряд із ним ми маємо поняття істини. Справді, якщо ми виходитимемо з положення, що все є хибним (чи: "все – хиба"), то тоді хибним буде і саме це положення. Так само, якщо ми припустимо, що все є істинним, як зазначає Арістотель, то тоді істинним буде і твердження, що йому протилежне [1]. Отже, перше, що має бути сказано про хибу (і також про істину), полягає в тому, що обидва поняття набувають свого сенсу лише в тому випадку, якщо вони розглядаються як протилежні. Усування однієї з них, усуває й іншу. Також поглинання будь-якої з них іншою веде не до "перемоги", а призводить до взаємної поразки.

Коли йдеться про визначення хиби, то чи не найбільш цитованими фрагментами з "Метафізики" Арістотеля є початок глави сьомої книги четвертої (нагадаємо, прагнучи надати визначення істині та хибі, Арістотель пише: "мовити про суще, що його немає, або про несуще, що воно є, означає мовити хибу, а мовити, що суще є і несуще не є – означає мовити істину" [2]) та теза, що обґрунтовується ним у главі сьомій книги п'ятої: "буття" та "є" означають, що щось істинне, а "небуття" – що воно не істинне, а хибне, однаковою мірою при ствердженні чогось або при запереченні" [3]. Не заглиблюючись в подальші його розмисли щодо неможливості існування "середнього члену" між двома частинами суперечності, звернемо увагу на саме визначення, що його пропонує Арістотель. Перше, що западає в очі, пов'язано з тим, що Арістотель практично повністю переводить проблематику хиби в суто логічну площину (незважаючи на те, що в главі двадцять дев'ятой книги п'ятої він і веде мову про "хибні речі" чи "хибні предмети", в кінці цього свого розмислу він визнає, що хибні речі – це або такі, які не існують взагалі, або такі, які викликають в людині уявлення про те, чого не існує [4]; в останньому

випадку ми маємо справу не з речами, а з судженнями про ті уявлення, що ними спричиняються). Тобто, хиба – це завжди мовленнєвий акт (щоправда, поняття хиби може бути використане і по відношенню до дії, але в такому випадку йдеться або про відповідність дії тим чи тим цілям, або про рівень її усвідомлення), який фіксується в судженні. При цьому саме це судження і постає предметом оцінки, йому ми можемо приписувати такі предикати, як "істинне" чи "хибне". Критерієм оцінки в такому разі виступатиме наступне: чи відповідає те, про що мовиться, тому, що існує, або тому, що не існує. Зокрема, хибне мовлення завжди має стосунок до того, що не існує. З цієї причини воно відрізняється від того, про що мовлення істинне. Так, розмисли про коло хибні по відношенню до трикутника [5].

До речі, той факт, що істина має місце в думках, які являють собою хай навіть найпростіші, але судження, підтверджується Арістотелем і в трактаті "Про інтерпретацію". Зокрема, в главі першій він зазначає, що сполучення звуків, які фіксують ту чи ту думку, набуває ознак істинності або хибності лише в процесі поєднання знаків та їх роз'єднання. Тобто, самі по собі імена (ім'я – це таке сполучення звуків з умовним значенням безвідносно щодо часу, жодна з частин якого, взята сама по собі, окремо від інших, нічого не означає [6]) і дієслово (дієслово – це сполучення звуків, яке позначає крім того і час; частина його сама по собі нічого не означає, а саме воно завжди є знаком для вимовленого про інше [7]) не можуть породжувати хиби. Вони, з одного боку, просто є, а, з іншого – щось позначають. В цьому сенсі, як твердить Арістотель, навіть найбільш фантастичне ім'я (Арістотель наводить приклад "козлооленя") не є ані хибним, ані істинним, оскільки воно щось позначає (причому позначає безвідносно щодо того, чи існує предмет, що позначається, реально або віртуально, чи є він можливим або неможливим тощо). Властивостей істинності або хибності імена набувають лише тоді, коли вони сполучаються з дієсловом (скажімо, з дієсловом "бути", яке фіксує буття предмета, що описується даним іменем). Замість простого імені таким чином ми отримуємо судження "козлоолень є" або "козлооленя немає", відносно яких ми й застосовуємо поняття істини та хиби. Отже, як демонструє Арістотель, істина та хиба трапляються нам лише тоді, коли ми маємо справу з мовою, яка дещо висловлює, вказує на певний стан речей, або на його відсутність. Якщо ж цього немає (як, наприклад, в молитві [8]), то й предикація "істинний/хибний" втрачає будь-який сенс.

Утім зазначена властивість мови – "бути мовою про щось" – дозволяє Арістотелю висловити деякі важливі положення стосовно природи хибного. По-перше, суттєвою помилкою розмислу є намагання ототожнити хибне і неможливе (тут неможливе тлумачиться не лише як те, чого немає, але й як те, чого не може бути). Неправомірність такого ототожнення понять пояснюється тим, що через свою вкоріненість у судженні хиба виявляється пов'язаною з тим, про що це судження виказується. Але оскільки судження завжди стосується тієї чи тієї речі в тих чи тих обставинах ("обставини" тут означають сполучення темпоральної характеристики того, про що виказується судження, із його просторовою характеристикою), то хиба так само стає детермінованою цими ж обставинами. Водночас по відношенню до обставин ми

застосовуємо поняття "неможливе" не абсолютно, а відносно. Тобто, виказуючи судження "неможливо, щоб Сократ був в Елеї", ми маємо на увазі не те, що Сократ ніколи не може туди потрапити, бо це неможливо ані для нього, ані для Елеї, а лише те, що Сократ не може перебувати в Елеї в цей момент (оскільки наразі він є в Афінах). Таким чином, "хибне" для Арістотеля, не обов'язково є неможливим. Цікаві міркування з цього приводу він висловлює в "Першій аналітиці". Зокрема, існує багато суджень, які є хибними, але не є неможливими. Здебільшого це пов'язано з визначенням тих чи тих обставин, що можуть змінюватися в часі. Так, наприклад, сьогодні судження "Сократ хворіє" може бути хибним, а завтра – істинним. В цьому сенсі неможливість опису сьогоdnішнього стану здоров'я Сократа поняттям хвороби зовсім не означає того, що саме це судження є неможливим, адже якщо знезацька трапиться таке лихо, то Сократ цілком імовірно може захворіти. Причому Арістотель вказує навіть загальне логічне правило, згідно з яким "якщо А є чимось хибним, але не неможливим, і якщо Б є у всіх тих випадках, коли є А, то і Б буде чимось хибним, але не неможливим" [9].

По-друге, хиба залежить від того, яким є судження в суто формальному аспекті. Так, скажімо, для того, щоб встановити хибність судження, нам далеко не завжди треба звертатися до сущого, як воно дається у чуттях або у уявленнях. Доволі часто достатньою процедурою ідентифікації хиби в судженні виявляється перевірка його відповідності аксіомам (аксіоми, як зазначає в "Метафізиці" Арістотель, є положеннями, які мають чинність для всього сущого, допоки воно є і залишається сущим). Першою і засадничною з таких аксіом, яку Арістотель іще називає "найбільш вірогідним принципом", є наступна: "неможливо, щоб одне й те саме водночас було б і не було б притаманним одному й тому ж в тому самому відношенні" [10]. А тому якщо при аналізі судження ми знаходимо в ньому суперечність, то це є першою ознакою його хибності. Більше того, щойно ми знайшли це, як втрачає будь-який сенс подальша перевірка істинності цього судження. Так, якщо хтось виказує судження, що "хворий Сократ є здоровий", то у нас немає потреби шукати Сократа і дізнаватися у нього, хворий він чи здоровий (а якщо Сократ не зізнається, то тоді перевіряти стан його здоров'я шляхом досліду). Так само немає в нас будь-яких причин знаходити всіх істот на ім'я "Сократ" з тією метою, щоб з-поміж них знайти одного або кількох, які одночасно були б хворими та здоровими. Відсутність потреби в таких пошуках пояснюється тим, що вже первинний логічний аналіз наведеного судження викриває його хибність, оскільки одному суб'єктові (в даному випадку – це Сократ) одночасно приписуються протилежні предикати.

З іншого боку, знаючи, що саме повинно являти собою те чи те судження, ми можемо ідентифікувати його хибність або істинність у залежності від того, чи досягає це судження своєї мети (така мета детермінується типом судження). Як приклад можна навести феномен "хибного аргументу", який досліджується Арістотелем в останній книзі "Топіки". Зокрема, Арістотель називає аргумент хибним у чотирьох значеннях: а) коли видається, що аргумент діє як висновування розуму, якого насправді немає; б) коли аргумент має форму

висновування розуму, але воно не має стосунку до того, що аргументується; в) коли аргумент має форму висновування розуму, воно має стосунок до того, що аргументується, але побудовано неправильним чином (якщо, наприклад, хтось, хто доводить геометричну теорему, звертатиметься до музичних понять й термінів); г) коли аргумент базується на хибних засновках (щоправда, як доводить Арістотель, виходячи навіть з двох хибних засновків, можна здобути істинний результат висновування розуму) [11]. Отже, якщо ми знаємо, що те чи те судження є аргументом, то ми можемо звернутися до аналізу його форми, порядку й змісту тих засновків, на яких цей аргумент побудовано, і здобути вірогідне знання про те, чи є він істинним або хибним. Як і в першому випадку, коли у нас не було потреби розшукувати "хворо-здорового Сократа", так само в даному разі немає потреби звертатися до змістовного аналізу аргументів. Достатньо просто визначити їхній характер. Так, якщо обидва засновки є хибними, але правдоподібними, ми маємо справу з діалектичним аргументом. Якщо ж вони є істинними, але неправдоподібними – то це нікчемний аргумент [12]. Нарешті, якщо стосовно аргументу ми фіксуємо одну з перелічених Арістотелем чотирьох властивостей, то це – хибний аргумент.

Іншим прикладом вихідної ідентифікації хиби на рівні логічної будови судження (коли ми не маємо потреби звертатися до аналізу їхнього змісту), є характер зв'язку між тими положеннями, які постулюються як засновки. В цьому сенсі слід визнати, що хибним буде будь-яке знання, яке містить суперечність між тими положеннями, які тлумачаться відносно цього знання як засадничні. Арістотель аналізує всього чотири випадки виникнення подібної хиби (така хиба постає як суперечність між різними судженнями, які визнаються засадничними по відношенню до того чи того знання) [13]. По-перше, хиба завжди виникатиме в тих випадках, коли в основі теорії одночасно постулюються протилежні одне одному твердження і його заперечення. Цей випадок виникнення хиби є очевидним і не потребує будь-яких додаткових пояснень. Зокрема, будь-яка теорія буде хибною, якщо в її основу покладаються протилежні твердження: "матерія існує" – "матерія не існує". По-друге, хиба виникатиме тоді, коли протилежності постулюються у своєму протиставленні. Сюди належать всі ті випадки, коли ми стаємо свідками змішування понять: "добро і зло – те саме", "справедливість і несправедливість – однакові", "рабство – це свобода" тощо. По-третє, хиба обов'язково даватиметься взнаки, якщо після постулювання загального твердження, ми постулюємо часткове твердження, яке є протилежним загальному. Уявимо собі, що сказавши, що біологія – це наука про живе, ми стверджуватимемо, ніби ембріологія (як одна з галузевих дисциплін, що входять до сфери загальної біології) – це наука про мертве. Нарешті, четвертий випадок виникнення хиби стосується того, що ми приймаємо кілька істинних постулатів, але таких, що з них не можна вивести нічого такого, що не мало б у собі суперечності. Тож, як ми бачимо, у всіх аналізованих Арістотелем випадках ми маємо справу виключно з логічними процедурами, коли, порівнявши різні положення, ми отримуємо можливість впевнено твердити, що або вони самі є хибними, або хибним є те знання, що на них засновується.

Водночас, ведучи мову про логічні ознаки хиби та істини, як вважає Арістотель, потрібно бути дуже обережним, оскільки далеко не все те, що на перший погляд видається "нелогічним", є хибним. В цьому ракурсі надзвичайний інтерес становлять міркування, з яких Арістотель розпочинає книгу першу "Другої аналітики". Нагадаємо, що в перших книгах "Другої аналітики" предметом пошуків стає наукове (істинне) знання, а також його властивості та ті необхідні передумови, які дозволяють нам робити висновок про те, що те чи те наявне у нас знання має властивості наукового та істинного. Отже, як вказує Арістотель, доволі часто істина асоціюється з доказовістю, тоді як відсутність доказу чогось може тлумачитися як вірна логічна ознака хибності. Утім насправді це не так, оскільки, застосовуючи визначення хиби як недоведеного судження, ми зрештою маємо визнати те, що практично будь-яке знання є хибним. Це впливає з того, що знання повинно імпліцитно містити насамперед знання про причини. Тому будь-яка засада, яку не віднайшли б у суто логічний спосіб, в свою чергу може бути перевірена на те, наскільки вона є доведеною. Подібний рефрес у доведенні, як вважає Арістотель, має нескінчений характер. Звісно, першим пунктом будь-якого знання може виступати визнання зазначеної нескінченності та неможливості доведення перших засад. Однак у такому разі ми маємо відмовитися від будь-яких спроб побудувати систему вірогідного знання, оскільки, якщо в основу всього покладається знання про неможливість знання (перших причин), то тоді ми можемо отримати лише ту чи ту форму скептицизму [14]. В цьому сенсі Арістотель пише: "Якщо перші засади знати неможливо, то і все те, що з них випливає, не можна пізнати ані безумовно, ані у власному значенні, а тільки на підставі припущення".

На думку Арістотеля, єдиний вихід з такої ситуації полягає в тому, щоб відмовитись від неправильного ототожнення істини з доказовістю, а хиби – з відсутністю або неможливістю надати докази (ця ж тема порушується Арістотелем у главі шостій книги четвертої "Метафізики" [15]). Справді, стосовно ряду предметів ми взагалі не можемо побудувати доведення, оскільки ці предмети покладаються в основу теорії саме як такі, що не потребують доказу, а отже є очевидні: "якщо в процесі пошуку передумов ми зупиняємося на чомусь безпосередньому, то це безпосереднє з необхідністю завжди буде недоведеним" [16]. Разом із тим у багатьох випадках, коли ми намагаємося визначити валідність конкретного судження, факт його доказовості чи недовказовості не відіграє істотної ролі. Так, наприклад, практично всі без винятку висловлювання про емпіричні події не можуть бути доведеними в логічний спосіб. Щонайбільше, що про них можна сказати з точки зору логіки, полягає в тому, що вони не мають у собі суперечності. Однак той факт, що судження "Сократ хворий" не містить у собі суперечності, ще не означає, що це судження з необхідністю є істинним. Більше того, якщо ми спробуємо пояснити істинність або хибність цього осудження через пошук його логічного обґрунтування, то в такому разі воно має бути визначене як одночасно істинне та хибне або ж як ані істинне, ані хибне. Зазначена теза Арістотеля відіграє особливу роль з огляду на те, що вона дозволяє дещо по-іншому подивитися на його ставлення до логіки. Справді, логічний підхід є вкрай важливим в

Арістотелевому визначенні істини та хиби. Однак при цьому сам він чудово усвідомлював усі ті проблеми, які виникають у разі остаточного перетворення істини і хиби на суто логічні ефекти, які мають своїм джерелом виключно логічну відповідність/невідповідність понять, суперечливість/несуперечливість суджень, а також правильність/неправильність їх побудови.

Зважаючи на останнє зауваження, маємо вказати на ще одне важливе джерело хиби, яке фіксує Арістотель. Отже, по-третє, хиба може бути ідентифікована тоді, якщо судження виявляється невідповідним (неадекватним) тому, що безпосередньо сприймається і дає нам знання про суще, яким воно є. Щоправда, попри всю свою позірну простоту це визначення хиби, по суті, виявляється чи не найбільш проблематичним. Проблема, яка виникає у цьому випадку, пов'язана з тим, наскільки хибне саме по собі твердження, що не відповідає тому, що є? На перший погляд це питання дещо дивне і, за великим рахунком, навіть зайве, оскільки, як видається, хибним воно буде завжди. Утім, як вказує Арістотель, хибність часто стосується не стільки самого твердження, скільки того, з чим воно пов'язується. Як приклад він наводить розрахунки щодо кола, коли вони застосовуються відносно трикутника. Тобто, насправді твердження є істинним. Так само істинний є і предмет. Хиба ж виникає лише через те, що одне істинне твердження ми застосували до такого істинного предмета, по відношенню до якого його застосовувати не слід. В цьому сенсі маємо виокремити принаймні певний ряд випадків, коли, незважаючи на невідповідність предметів, твердження як такі хибними не є. Дещо простіше це питання розв'язується в ситуації, коли твердження не відповідають предметам не з тієї причини, що вони не висловлюють про них те, про що запитується, а на тій підставі, що вони взагалі виявляються "твердженнями ні про що". В такому разі хибність поставатиме як беззмістовність або як відсутність будь-якої очевидної кореляції з предметом. Однак, крім цих двох випадків, ми фіксуємо ще цілу низку суджень, які мають своїм предметом ті чи ті безпосередні факти або події. Тоді хибним буде все, що не відповідає тому, що сприймається чуттям, або ж те, що хоча й потрапляє в душу через чуття, але не узгоджується з тими знаннями, які вже наявні та які вважаються істинними (в такому випадку ми стикатимемося з феноменом суперечності між одиничністю сприйняття і загальністю мислення, про який Арістотель пише в трактаті "Про душу" [17]). Цей випадок Арістотель описує через поняття "вірогідності на дотик" [18]. Завдяки сприйняттям людина немовби "на дотик" запевнюється в тому, чи є судження істинним, чи воно є хибним (наприклад, для того, щоб перевірити судження "Ви бачите лише відображення Сократа", необхідно спробувати до нього доторкнутися й дізнатися, чи це справжній Сократ, чи перед нами лише його відображення).

Отже, підбиваючи підсумки, можемо зазначити, що на відміну від попередньої філософської традиції (представленої насамперед Платоном) Арістотель закладає підвалини для того, що можна описати як гносеологічне тлумачення хиби та істини, коли вони характеризуються в першу чергу як властивості висловлювання, які не мають ані онтологічної вкорі-

неності, ані специфічної суб'єктивної детермінації (наприклад, у формі певної "злої волі до хиби").

1. *Аристотель*. Метафізика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С.144.
2. Там же. – С.141.
3. Там же. – С.156.
4. Там же. – С.177.
5. Там же. – С.177-178.
6. *Аристотель*. Об истолковании // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С.93.
7. Там же. – С.94.
8. Там же. – С. 95.
9. *Аристотель*. Первая аналитика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С.148.
10. *Аристотель*. Метафізика. – С.125.
11. *Аристотель*. Топика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С.526.
12. Там же. – С. 527.
13. Там же. – С.528.
14. *Аристотель*. Вторая аналитика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С.261.
15. *Аристотель*. Метафізика. – С.139-140.
16. Там же. – С.262.
17. *Аристотель*. О душе // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С.407.
18. *Аристотель*. Метафізика. – С.250.

Надійшла до редколегії 28.10.2009

С.В. Руденко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

"ІСТОРИОГРАФІЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ" ЯК СПОСІБ РЕКОНСТРУКЦІЇ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНИ

У статті розглядаються основні принципи нового вітчизняного напрямку – історіографії історії філософії, можливості застосування його положень до розв'язання теоретичних проблем дослідження історії української філософії.

Ключові слова: історіографія історії філософії, відносне знання, історія української філософії.

В статье рассматриваются основные принципы нового отечественного направления – историографии истории философии, возможности применения его положений к решению теоретических проблем исследования истории украинской философии.

Ключевые слова: историография истории философии, относительное знание, история украинской философии.

In the article basic principles of new domestic direction – historiography of history of philosophy, possibility of application of his positions are examined to the decision of theoretical problems of research of history of Ukrainian philosophy.

Keywords: historiography of history of philosophy, relative removal, history of Ukrainian philosophy.

У сучасній науковій літературі, що присвячена теоретичним та методологічним проблемам історико-філософської науки, можна виокремити ще один напрямок, який отримав назву "історія історико-філософської науки" або "історіографія історії філософії" (Ю.В.Кушаков, В.С.Горський, В.Г.Табачковський, М.Л.Ткачук, А.Г.Тихолаз, І.В.Демчик, І.О.Філіна, І.Д.Фицик, Т.П.Кононенко та ін.) [1]. Зусилля представників даного напрямку вітчизняної історико-філософської науки спрямовані на переосмислення та розробку теоретичних принципів осмислення розвитку історико-філософського процесу, методологічного інструментарію його пізнання та здійснення таких досліджень, які б відповідали світовому рівню розвитку історико-філософської науки.

Цей підхід формується в умовах, коли марксистська історико-філософська наука "обмежувалася несистематичними з істотними прогалинами дослідженнями історико-філософських вчень Гегеля й Маркса, дуже неповними оглядами до гегелівських історико-філософських учень та такими ж збіглими й здійсненими неначе наскоком розвідками у сучасну "буржуазну" історіографію філософії [2]. За 25 років розвитку цього напрямку в його межах було здійснено

ряд історико-філософських досліджень, в яких розкривається зміст історико-філософських вчень як видатних зарубіжних істориків філософії минулого (Л.Фюєрбаха, Ф.Шеллінга, Г.Гейне, Фр.Бекона, Г.Лейбніца, В.Віндльбанда, В.Дільтея, В.С.Соловйова, Л.Шестова тощо), так і представників вітчизняної історико-філософської науки (С.С.Гогоцького, О.М.Гілярова та ін.).

Якщо спробувати дати загальну характеристику напрямку історіографії історії філософії, то можна сказати, що чисельні дослідження, які він об'єднує, спрямовані на здійснення критичного аналізу світоглядних та методологічних основ історико-філософських концепцій різних філософів минулого, що спрямований на розробку і розвиток теорії історії філософії. В межах цього напрямку була звернена увага на те, що теорія історико-філософського процесу та методологія історико-філософського пізнання розвивалася у не завжди повністю експлікованій формі, тобто у працях багатьох видатних істориків філософії теоретичні та методологічні проблеми, на відміну від робіт, наприклад, Г.Гегеля, не представлені у вигляді окремих положень чи текстів, а є безпосередньо включеними, імпліцитно присутніми у конкретних дослідженнях. Концепція "історії історії філософії" виявилася, перш за все, спрямованою на реконструкцію не експлікованих фрагментів того чи іншого історико-філософського вчення, яке функціонує лише у вигляді конкретних результатів.

В якості теоретичної основи напрямку "історія історії філософії" постає принцип "відносного зняття", запропонований Ю.В.Кушаковим у монографічному дослідженні "Історико-філософська концепція Л.Фюєрбаха. Теорія. Методологія. Конкретні результати". Проаналізуємо його зміст.

Як відомо, в історико-філософському вченні Г.Гегеля кумулятивна модель історико-філософського процесу ґрунтується на принципі "абсолютного", або "повного" зняття, сутність якого полягає у тому, що у процесі історичного розвитку філософії кожна наступна філософська система, напрямок, епоха тощо включає в себе, "знімає" всі попередні. Таким чином між минулим і сучасним у розвитку філософського знання, відповідно до гегелівської позиції, існує логічний зв'язок. На відміну від логіки, яка представляє необхідність у формі необхідності, історія філософії репрезентує також необхідність, але у формі зовнішньо-історичної випадковості. Отже, сучасності в історико-філософській теорії Г.Гегеля надається особливе значення, вона постає "суддею" минулого. Як зазначає Ю.В.Кушаков, "У Гегеля теперішнє в силу своєї повноти, безумовності абсолютно "знімає" у собі минуле" [3] і, слідуючи за власною логікою, Г.Гегель мислить свою філософську систему як абсолютне завершення історико-філософського процесу. Принцип "абсолютного зняття" охоплює лише часовий модус розвитку історії філософії, імпліцитно відкидаючи просторовий.

На основі аналізу історико-філософської концепції Л.Фюєрбаха Ю.В.Кушаков пропонує розуміти процес "зняття" в історії філософії не як повне, а як часткове поглинання наступним ступенем розвитку попереднього, оскільки сама сучасність є темпорально визначеною. Попередні філософські ідеї вчення системи, епохи у процесі "зняття" не втрачають свої самоцінності, не

розчиняються у сучасності, не тільки містяться у наступному етапі розвитку, але й співіснують з ним. "Часове відношення, – продовжує свою думку Ю.В.Кушаков, – ступенів розвитку доповнюється просторовим. Наступний ступінь розвитку у свою чергу виявляється попереднім. Разом з ним у ході подальшого розвитку "знімається" і частина того змісту, який залишився не "знятим" в усіх попередніх ступенях. Просторове співіснування замінюється новим часовим включенням" [4]. У такий спосіб в межах напрямку "історії історії філософії" здійснюється теоретичне обґрунтування ідеї діалогічності історико-філософського процесу, і значною частиною історико-філософського дослідження повинна стати реконструкція цього діалогу. Обґрунтування діалогічності природи розвитку історико-філософського процесу дозволяє представникам історіографії історії філософії внести суттєві аксіологічні зміни до поля вітчизняних історико-філософських досліджень. Адже будь-яке значне філософське вчення минулого, в очах представників напрямку "історії історії філософії" виявляється самоцінним, унікальним та неповторним. Усі видатні філософи минулого стають сучасниками, а їх доробок може бути осмислений не тільки логіко-гносеологічній моделі часу, але й у єдиному просторі філософського діалогу [5].

Відмітимо, що в усіх окреслених сучасних напрямках розвитку вітчизняних історико-філософських досліджень ідеї діалогу, принципів діалогічності історико-філософського процесу надається особливе значення, але способи його обґрунтування різняться. Так, в межах історико-філософського українознавства, принцип діалогізму пов'язаний з інтегративним та міждисциплінарним характером досліджень історії вітчизняної філософії, а у тематично-персональній концепції – із комунікативно-прагматичним, дискурсивним способом розуміння історико-філософського процесу та розвитку національної філософської традиції, історіографії історії філософії – із концепцією "часткового зняття". На нашу думку, у напрямку "історії історії філософії" обґрунтування даного принципу максимально спрямоване на уникнення можливих труднощів, які можуть виникнути при розвитку теорії історико-філософського процесу в Україні, а саме, розмивання границь об'єкта, предмета та основного методу історії вітчизняної філософії як науки, конвенціональності її теорії та методології. Однак, наскільки нам відомо, у роботах вказаних вище представників "історії історико-філософської науки" до аналізу історії філософської думки України принцип "часткового зняття" майже не застосовувався, що свідчить про можливі перспективи досліджень у цьому напрямку.

Відповідно гегелівського тлумачення розвитку історико-філософського процесу, теперішнє характеризується абсолютною повнотою, оскільки "знімає" у собі попередні ступені розвитку, що надає сучасності виключний статус критерію істинності філософського знання, масштабу для його оцінки, основи для визначення мети та завдань історико-філософського пізнання. Саме тому, на основі історико-філософських ідей Л.Феєрбаха, Ю.В.Кушаков розширює тлумачення механізму "зняття" як такого, що має не тільки частковий, але і відносний характер. Дослідник пропонує розуміти процес "зняття" минулого у теперішньому і як абсолютний, і як відносний. Зняття "є відно-

ним у кожній окремій ланці історичної наступності, – зазначає Ю.В.Кушаков, – та абсолютним її безконечному процесі. Теперішнє постає у Гегеля як незаперечний суддя минулого. Проте кожне теперішнє має своє майбутнє, а не є абсолютним кінцем розвитку. Теперішнє обмежене майбутнім, а тому безпідставно видавати цю обмежену точку зору на минуле за абсолютну" [6].

Особливого значення, на наш погляд, такий підхід набуває при дослідженні історіографії історії філософії України. По-перше, на даний час, за наявності різноманітних досліджень історії вітчизняної філософії, мабуть, очевидним, стало те, що осмислення розвитку історико-філософського процесу в Україні, розробка методології його пізнання та здійснення конкретних досліджень виявляється неможливим на основі історико-філософських теорій гегелівського типу та інших західноєвропейських вчень, які є незастосовуваними до історико-філософської реальності України. По-друге, концепція "історіографії історії філософії" враховує важливий аспект історичного розвитку філософської думки України, яка зберігаючи безпосередній зв'язок із нефілософськими сферами розвитку культури, мала, у порівнянні з західноєвропейською традицією, низький ступінь самостійності від них. Відповідно, більшість філософських ідей вітчизняних мислителів представлені у не експлікованій формі, реконструкція яких потребує застосування методу активної інтерпретації. По-третє, у межах напрямку "історії історії філософії" стало можливим відкриття того, що у вітчизняній філософській традиції мав місце розвиток теорії історико-філософської науки, конкретних досліджень, багато з яких зберігають свою актуальність і нині. Іншими словами, представникам історіографії історії філософії вдалося відкрити дослідницьке поле історії історико-філософської науки в Україні і проаналізувати значну частину доробку її видатних представників (С.Гогоцького, О.Гілярова, Д.Чижевського та ін.).

На основі критичного огляду праць представників напрямку "історії історії філософії" можна виокремити ряд основних функцій історико-філософського пізнання, які в межах даного підходу набувають домінуючого значення. Однією з перших тут постає функція ідейного джерела історико-філософського пізнання, реалізація якої передбачає вироблення методик аналізу нелінійного характеру джерельного зв'язку в історії філософії, що є характерною рисою у розвитку історії вітчизняної філософії, і врахування її є досить важливим при здійсненні конкретних досліджень. Також у працях представників історіографії історії філософії розкривається евристична функція історико-філософського пізнання, значення якої для розвитку історії української філософії як науки, на наш погляд, тільки починає розкриватися.

Ідеться про усвідомлення невичерпності концептуально-семантичних ресурсів вітчизняних філософських вчень минулого, аналіз яких не завершується описово-критичними роботами, а лише відкриває подальші перспективи для досліджень напрямків, течій, шкіл, закономірностей розвитку.

У даному дослідженні, на основі досягнень напрямку "історії історії філософії" ми хотіли б обґрунтувати тезу про те, що на нинішньому етапі розвитку вітчизняної філософської думки, історико-філософській праці в цілому, результати досліджень з історії української філософії повинні стати певним критерієм

"істинності" запропонованих сучасністю ідей. Безперечно, реалізація цієї функції історико-філософської науки передбачає постійний розвиток теорії історико-філософського процесу в Україні, методології його пізнання, розширення предметної сфери конкретних досліджень, про що піде мова нижче.

Поєднання цих двох важливих функцій історико-філософського пізнання, що висвітлюються у напрямку "історіографії історії філософії" дозволяє повному розглянути освітню цінність історії філософії та історії української філософії зокрема. Дослідження історії становлення історико-філософської науки в Україні може створити умови для побудови сучасної вітчизняної філософської освіти, представити історико-філософську науку як школу гуманізму, моральності та інтелектуальної чесності.

Констатуючи беззаперечне евристичне значення напрямку "історіографії історії філософії" для розвитку досліджень з історії української філософії, на нашу думку, водночас, можна виокремити моменти, що відкривають перспективи для подальшого аналізу. Слід відзначити, що вони є схожими з певними труднощами, які виникають в межах напрямку історико-філософського українознавства та у тематично-персональній концепції історії філософії України. Запропонований Ю.В.Кушаковим методологічний принцип "відносного зняття" вводить (хоча й у більш обґрунтований, на наш погляд, спосіб) принцип діалогічності в теорію історико-філософського процесу. І хоча у роботах представників напрямку "історіографії історії філософії" цей принцип безпосередньо не пов'язаний з ідеєю комунікативного консенсусу, все ж таки вона все одно залишається присутньою в межах даного напрямку, оскільки знаходиться у рефлексивному відношенні до ідеї діалогічного характеру історико-філософського процесу. Також необхідно відзначити, що представники напрямку "історіографії історії філософії" не схильні абсолютизувати комунікативний характер розвитку історико-філософського процесу, принцип діалогічності, ідею консенсусу та методологію раціональної реконструкції історико-філософського процесу. Наприклад, Ю.В.Кушаков, В.Г.Табачковський та В.С.Горський стверджують: "Комунікація тому тільки можлива, що в історичному присутнє вічне. Завдання історика філософії – зробити всіх великих мислителів споконвічними сучасниками. Однак не насильно осучаснити, не стилізувати, змушуючи їх відповідати на питання, яких вони перед собою не ставили, й ставити не могли. На перший план сучасна історія філософії висуває не проблему наступності, розвитку, тоталізації, а, чи не найважчу проблему комунікації. Звичайно, множину філософських систем не можна звести до єдиного зв'язного дискурсу, єдність істини дістається у даному випадку дорогою ціною – це єдність насильства" [7].

Разом із цим, на наш погляд, у теоретичній позиції "історії історії філософії" зберігаються і означені нами раніше потенційні проблеми для розвитку історії української філософії як науки в цілому та її теорії зокрема. Слід відзначити, що в межах напрямку "історії історико-філософської науки" не ставляться питання щодо об'єкта, предмета та основного методу історії української філософії. Однак тут обґрунтовується позиція, яка за задумом дослідників, може бути покладена в основу аналізу й історії вітчизняної філософії. На

основі аналізу робіт представників напрямку "історії історії філософії" ми схильні зробити висновок про те, що одним із головних теоретичних питань, яке вирішується в межах даного підходу, є питання про можливість науковості історико-філософського знання. Проте, разом із цим надзвичайно актуальним завданням, у напрямку "історії історії філософії" зберігається можливість задоволення раціональною реконструкцією історико-філософського процесу, здійснення якої спрямоване не стільки на визначення предметної самостійності історії філософії, скільки на можливість її *застосування* до вирішення актуальних проблем сучасних філософських досліджень. Не применшуючи цінність та значення такого завдання історико-філософського дослідження, все ж таки зауважимо, що орієнтованість теорії на ідеї, діалогу, комунікації, консенсусу і пов'язаної з ними проблемою застосування, не може бути несуперечливо представлена у єдності із основоположними принципами розвитку науково знання та наукової раціональності.

1. Горський В.С., Кушаков Ю.В., Табачковський В.Г. Дослідження історії історико-філософської науки (До 25-річчя заснування нового історико-філософського напрямку) / В.С.Горський, Ю.В.Кушаков, В.Г.Табачковський // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2006. – Вип. 81-83. – С. 15. 2. Там само. – С.15-16. 3. Кушаков Ю.В. Історико-філософська концепція Л.Фейербаха. Теорія, методологія, конкретні результати / Ю.В.Кушаков – К.: Вища школа, 1981. – С.87. 4. Там же. – С.90-91. 5. Горський В.С., Кушаков Ю.В., Табачковський В.Г. Дослідження історії історико-філософської науки / Зазнач. праця. – С.18. 6. Там само. – С.18; Див.: Кушаков Ю.В. Історико-філософська концепція Л.Фейербаха / Зазнач. праця. – С. 91. 7. Горський В.С., Кушаков Ю.В., Табачковський В.Г. Дослідження історії історико-філософської науки / Зазнач. праця. – С.18.

Надійшла до редколегії 28.09.2009

Н.В. Стужна, асп., КНУТШ, Київ

СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ КОРЕНІ ВЧЕННЯ ІСЛАМУ ПРО НЕРІВНІСТЬ ЧОЛОВІКА І ЖІНКИ

У статті розглядаються соціально-економічні корені вчення ісламу про нерівність чоловіка і жінки.

Ключові слова: Коран, Сунна, стаття, шлюб, суспільна роль.

В статье рассматриваются социально-экономические корни учения ислама о неравенстве мужчины и женщины.

Ключевые слова: Коран, Сунна, пол, брак, общественная роль.

In this analysed article the socio-economic roots of studies of islam are examined about inequality of man and woman.

Keywords: Koran, Sunna, half, marriage, public role.

Нерівність у сучасному світі притаманна усім щаблям людської екзистенції. Вона починається на щаблі родини, де існує нерівність у долі чоловіка і жінки. Жінки перебувають у гіршому становищі, аніж чоловіки – йдеться про глобальний рівень, а не лише про вибрані спільноти. Ця нерівність переноситься на щабель клану, соціальної групи, регіону чи держави.

Ставлення ісламу до жінки не було постійним і мінялося у залежності від змін умов функціонування суспільства. Тому тут необхідно здійснити аналітичний

підхід до вивчення їх у стані динаміки. Тільки таким шляхом можна показати походження та сутність головних концепцій ісламу щодо взаємин чоловіка та жінки. Це дасть можливість відтворити не лише загальні погляди ісламу на це питання, а й проаналізувати конкретні джерела їх формування в історичному процесі, їх значимість у вирішенні тих чи інших питань у мусульманському світі.

Правові системи західного світу виходять з найвищого авторитету закону. Всі інші нормативні акти повинні виходити з нього та відповідати йому. Найвищим видом закону є Конституція. Натомість система мусульманського права має яскраве релігійне забарвлення. Моделюючи суспільство, іслам охоплює всі аспекти особистого й суспільного життя мусульман. В Корані надзвичайно велику увагу приділено жорсткій регламентації сімейно-шлюбних відносин і ритуалізації гендерних ролей. Бути жінкою в країнах мусульманського Сходу непросто і пропри все, вимогою часу є те, що сучасні мусульманські жінки все частіше виступають проти застарілих стереотипів ісламу, які відводять жінці функцію пасивної слухачки і виконавиці чоловічих настанов.

Поява слідом за Кораном інших релігійно-ідейних джерел ісламу свідчить про еволюцію поглядів цього віровчення на багато питань, у тому числі і на проблеми взаємовідносин чоловіка та жінки. Увага ісламу до жінки, її відносин із чоловіком передусім пояснюється тією роллю, яку вона відіграє у відтворенні поколінь та вихованні дітей.

Приписи Корану послідовники ісламу приймали як природний стан у відношеннях між статями, тому практично ці відношення не стали предметом особливої критики. У Корані йде розподіл сім'ї й суспільства за статевою ознакою. З точки зору цієї священної книги, чоловік і жінка наділені різними функціями. Відносини ж чоловіків і жінок значною мірою розглядаються через призму сімейно-шлюбних стосунків.

Інша річ, що іслам, на відміну від основних ортодоксальних течій у християнстві, не має чітко визначеної догматики. Тому ця релігія допускає відносно широке трактування положень своєї священної книги. Іноді ці трактування можуть суттєво різнитися між собою. Це стосується також взаємовідносин між чоловіком та жінкою та сімейно-шлюбних відносин. Принаймні вести мову про якийсь визначений релігійний канон у цьому питанні досить проблематично. Можна говорити хіба що про певні межі, в яких це питання вирішується.

Шлюб у Корані, а отже і в ісламі, на відміну від християнства, розглядається не як сакральний акт, тобто союз чоловіка і жінки перед Богом, а радше як торговий договір. Тим не менше він трактується як одна з найбільших цінностей. Це "особливого роду приватний договір з метою узаконення дітонародження" написано в коментарії мусульманського права Худої [1].

Шлюб є обов'язком кожного правовірного, безшлюбність – злочин перед суспільством і родичами. Так, мусульманський теолог і правознавець VIII ст. Малік ібн-Анас вважав, що одружена людина має перед Аллахом більші заслуги, ніж найповажніший мусульманин-одинак.

Згідно одних трактувань ісламу жінка – істота "другого сорту". "Чоловіки стоять над жінками через те, що Аллах дав одним перевагу перед іншими..." [2].

Власне цей аят відбиває провідну роль чоловіка в кочовому скотарському суспільстві часів виникнення ісламу. Саме чоловіки тоді були головними добувачами матеріальних благ і захисниками стад від ворога. Жінка ж в кочовому господарстві відіграла підпорядковану роль і матеріально залежала від чоловіка. Ці базисні відношення і породили її принижене становище, а Коран лише зафіксував його у своїх настановах. Такі погляди стали основою для пізнішого теоретичного обґрунтування соціальної і статевої нерівності жінок з чоловіками.

Згідно іншим трактування Корану, шлюб в ісламі є як правовим, так і священним договором між чоловіком і жінкою, що встановлює законність, непорушність і взаємну відповідальність їх споріднених відносин, прийняття один одного як подружжя по взаємному рішення для сумісного життя згідно учення ісламу. Обидва повинні усвідомлювати свій обов'язок перед Богом і відповідальність один перед одним у всіх аспектах шлюбних взаємин. Дружина повинна підкорятися чоловікові повністю, а він зі свого боку мусить бути уважним і піклуватися про її благополуччя. "Вони (жінки) – одіж для вас, а ви (чоловіки) – одіж для них" [3].

Ставлення ісламу до шлюбу особливе. Воно засноване на філософії життя зокрема, і всесвіту, загалом. Найважливішим в сімейних відносинах є продовження роду. Народжуючи і виховуючи дітей дозволеним і благословленим Аллахом чином, сімейна пара збільшує і укріплює мусульманську умму. Сім'я повинна прагнути виховати гідне і благочестиве потомство, яке вносило б посильний внесок до розвитку суспільства навіть після смерті батьків. Пророк Мухаммад сказав: "Одружуйтеся, бо я клопотатиму за вас перед Аллахом (за більшість з вас)".

Шлюб в ісламі трактується як одна з найбільших цінностей. Вважається бажаним, щоб усі правовірні, навіть із низьким соціальним статусом, одружилися: "І віддавайте до шлюбу неодружених серед вас та праведних рабів та рабинь ваших", – рекомендує Коран (24:32).

Шлюб не повинен бути ні ареною суперечок між чоловіком і жінкою, ні засобом "ув'язнення" жінки і грубого поводження з нею. Він покликаний бути інститутом, що забезпечує спокій, упевненість і стабільність як подружжю, так і їх майбутнім дітям. У Корані сказано: "Ваші дружини – одіяння для вас, а ви – одіяння для них..." (2: 187).

Іслам відводить керівну роль в сім'ї чоловікові, оскільки він від природи наділений більшою фізичною і емоційною силою та стійкістю, чим жінка. З цієї причини на чоловіка покладена відповідальність за підтримку та утримання жінок – не тільки дружин і дочок, але також всіх родичок, які потребують допомоги і підтримки.

Дружина є другом і помічником свого чоловіка, будучи разом з ним відповідальною за справи сім'ї, фізичний і емоційний добробут її членів і виховання дітей. Вона повинна підкорятися чоловікові, якщо тільки він не вимагає від неї непокірності Богові, в цьому випадку вона не повинна йому підкорятися, він же з свого боку повинен бути уважним і піклуватися про її благополуччя. Вона також відповідає за належне ведення справ в господарстві свого чоловіка, за дотримання своєї честі, гідності і порядності, вона зобов'язана зберігати свою красу тільки для того чоловіка, з яким обрала шлюб.

У ісламі жінка, заміжня чи ні, вважається людиною з своїми власними правами, а не просто додатком до чоловіка. Жінка має право на їжу, дах над головою і одяг: саме цим повинен її забезпечити чоловік. Те, чим він забезпечує дружину, повинно бути рівноцінним за якістю тому, чим він забезпечує себе. Він не може носити одяг, зшитий за спеціальним замовленням, а дружину вимушувати носити одяг, куплений в недорогих магазинах або на розпродажах! Дружина також має право на гідне ставлення чоловіка до себе; вона не може бути для нього об'єктом образ (психологічного або фізичного плану); вона для нього – ніжний та коханий друг. Ці обов'язки чоловіка по відношенню до дружини підсумовувані в наступному Хадісі. Баз ібн Хаким сказав: "Я поцікавився у Пророка (та благословить його Аллах і вітає) про те, як повинно обходитися з жінками, і він сказав: "Годуй їх так, як їси сам, одягай їх так, як одягаєшся сам, а ще не бий їх і не докоряй їм" (Канз аль-'уммал) [4].

У той же час іслам визнає, що жінки – тонші, чутливіші й емоційніші натури, ніж чоловіки, і чоловіки повинні обходитися з ними відповідно. Існує безліч прекрасних Хадісів Пророка, приписуючих доброту і дбайливість по відношенню до жінок, таких, що радять чоловікам відноситися до своїх дружин з повагою, шануванням і зі всіма відчуттями, відповідними їх тонкій жіночій природі.

Оскільки природа чоловіка і жінки неоднакова, кожному довірена особлива роль в суспільстві. Ці ролі доповнюють одна одну, і кожна з них є рівно основоположною і необхідною для функціонування суспільства. Усередині цієї структури як чоловік, так і жінка вільні в прагненні до того, що для них важливе, вони вольні вносити свій внесок до суспільства відповідно власним навичкам і інтересам, але за умови, що вони не нехтують своїми домашніми обов'язками і їх діяльність не містить загрози їх гідності і скромності. Жінки можуть посідати в суспільстві багато посад, з якими вони справляться краще або, принаймні, не гірше за чоловіків, наприклад, в деяких галузях медицини, освіти, суспільної роботи та інших.

Дух шлюбу в ісламі – це дух взаємної пошани, доброти, любові, співпраці і гармонійних взаємин. В особі свого чоловіка дружина має друга і партнера, що розділяє з нею її життя і турботи, дбайливого, такого, що оберігає її, допомагає їй виконувати обов'язки, які їй було б важко, а то і неможливо виконувати одній; а чоловік має в особі своєї дружини товариша і помічника, що забезпечує йому спокій, комфорт і відпочинок.

Хоча жінки найчастіше виконують хатню роботу, оскільки для них така турбота природніша, іслам не примушує їх до цього. Чоловік повинен допомагати дружині в роботі по будинку, лагодити свій одяг і брати участь в домашній праці. І хоча мати, перш за все, займається вихованням своїх дітей, іслам не вимагає від неї займатися цією вельми важливою справою одній. Належне виховання дітей – обопільний обов'язок чоловіка і дружини, і, не зважаючи на те, що велика частина щоденних занять з дітьми найчастіше припадає на долю дружини, чоловік – це людина, що наділена в сім'ї вищою владою, відповідає не тільки за добробут, але і за поведінку всіх членів сім'ї. Чоловік і дружина повинні разом створювати в будинку ісламську атмосферу і знаходити потрібний підхід до виховання дітей, підтримуючи в цьому один одного.

Розглядаючи ісламську сім'ю, жінка, в першу чергу, це праведна дружина свого чоловіка і хранителька домівки. Шлюб – це особлива сфера людських взаємин, що включає чіткі розпорядження обов'язків і прав чоловіка і дружини, де чоловік – це голова родини, а дружина господиня будинку.

Проте, не слід робити висновки, що роль жінки обмежується її будинком, сім'єю і домашнім господарством. Просто це природна стихія застосування її природжених здібностей і прояву жіночої натури.

Схема сімейно-шлюбних відносин, пропонованих Кораном, виглядає так: чоловік зобов'язаний утримувати жінку, та в свою чергу має відповідні обов'язки щодо нього та дітей, народжених у шлюбі. Про це, зокрема, так сказано в Корані: "Матері годують дітей своїх молоком повних два роки; це – для тих, хто захоче завершити [термін] годування. А батько, згідно зі звичаєм, має діставати їм їжу й одяг. Кожен мусить робити тільки те, що в його змозі. Жодна матір не повинна зазнавати збитку за свою дитину і жоден батько – також" (2: 233). Якщо ж чоловік помирає, залишивши спадок своєму синові, то той мусить піклуватися про матір. Проте жінка, перебуваючи на матеріальному утриманні свого чоловіка, повинна йому коритися. Якщо ж вона цього не робить, чоловік має право її покарати, вдаючись у крайніх випадках до фізичних покарань.

Хоча Коран визнає пріоритетність чоловіка щодо жінки, у мусульманському світі жінка у відносинах з чоловіком зовсім не була безправною рабицею. Вона була наділена рядом прав, у т.ч. й майнового характеру. В Корані говориться: "По справедливості, жінки мають те ж саме, що і той, хто над ними...". В аятах неодноразово говориться, що чоловік, беручи жінку, має наділяти її частиною свого майна (махром). Це має бути така частина, яка б давала можливість жінці існувати у випадку смерті чоловіка або розлучення. У двадцятому аяті четвертої сури ця частка навіть іменується кинтаром, тобто скарбом, великою сумою грошей, яка дорівнювала 1200 унціям золота.

Також жінка має повне право володіти і розпоряджатися своїми майном і заробітком навіть після шлюбу, а, одружившись, вона має право зберегти своє прізвище, не приймаючи прізвище чоловіка. Але якщо вона сама побажає узяти прізвище чоловіка – це її право. Західний стереотип щодо мусульманської жінки як домашньої рабині, з ранку до ночі зайнятою приготуванням їжі, пранням і наглядом за дітьми, позбавленої духовності, інтересів, що не має права на власне життя, а також можливості конструктивно брати участь в житті суспільства, не має під собою підстав. Бо іслам вважає чоловіка і жінку рівним в сенсі їх відповідальності перед Богом і власної індивідуальності.

Заробіток, майно або спадок жінки повністю належать їй, і вона може використовувати їх за власним розсудом; навіть якщо у неї є гроші, вона не зобов'язана витратити їх на утримання себе, своїх дітей і чоловіка. З цього слідує, що, оскільки чоловік повністю несе тягар за утримання жінки, він має право отримати більшу частку спадку, ніж жінка.

Жінка також мала право успадковувати частину майна після смерті своїх батьків, а за певних обставин, і після смерті чоловіка. Щоправда, Коран передбачав, що доля успадкованого нею майна має бути меншою, ніж доля спадкоємців по чоловічій лінії. Так, у Корані читаємо: "...однак чоловіки – на

щабель над ними" (2: 228). На цей момент також люблять звертати увагу європейські дослідники, наводячи його як приклад нерівноправності жінок. Та все ж тут треба принаймні врахувати два фактори. По-перше, жінка отримувала від чоловіка махр, який був для неї своєрідним "страховим полісом". По-друге, саме на чоловіка було покладено ведення господарства, у т.ч. утримання жінки чи жінок. Тому закономірно, що йому виділялася більша частка при успадкуванні батьківського майна.

Очевидно авторитетність чоловіка визначається практичним розумінням відносин між статями. Беручи шлюб, чоловік не лише повинен матеріально утримувати свою сім'ю, але нерідко й недієздатних родичів. У Корані знаходимо підтвердження цьому: "Чоловіки стоять над жінками, тому що Аллах дав одним людям перевагу над іншими й тому, що чоловіки витрачають [на них] зі свого майна" (4: 34).

Соціально-економічні потреби займають головне місце у тих правових нормах шаріату, які стосуються сімейно-шлюбних відносин. Чоловік зобов'язаний кожну четверту ніч проводити з дружиною. Він не має права не відвідувати законної дружини протягом більш ніж чотирьох місяців. Якщо під час одруження сума калиму не була визначена, шлюб не втрачає юридичної сили. Але тоді чоловік перед близькістю з дружиною зобов'язаний дати їй махр в загально-прийнятому розмірі. Відповідно, якщо при оформленні шлюбного договору не визначений термін, коли чоловік повинен передати дружині махр, вона має право відмовити чоловікові в близькості, поки не отримає від нього обов'язковий калим. Проте, якщо дружина принаймні один раз погодилася бути з чоловіком в близьких стосунках, надалі вона не має права відмовити йому в цьому.

Дружина має право вимагати від чоловіка: їжу, одяг, житло, прислугу та гроші на всі ті витрати, які необхідні згідно її соціальному положенню; так, наприклад, витрати на ходіння в лазню, виїзд за місто, пригостання гостей тощо.

Щодо визначення суми на утримання дружини керуються правилом, щоб вона була забезпечена необхідним, виходячи із статусу і звання чоловіка, а також тих потреб, які вона завжди задовольняла, у доказ чого приймаються показання свідків.

У випадку, якщо чоловік не дав дружині коштів, і при цьому відсутній, казій, відповідно наданій дружиною скарзі, дозволяє їй робити позики на рахунок чоловіка і навіть продати частину майна чоловіка для отримання тієї суми, яка їй необхідна.

Дружина може вимагати окреме житло і прислугу, якими окрім неї і чоловіка, ніхто не мав би права розпоряджатися.

Чоловік зобов'язаний купувати дружині різний одяг для літа і зими, для носіння вдень і вночі, а також необхідну білизну, ковдри, подушки, килими тощо.

Без дозволу чоловіка дружина не має права купувати майно та наймати прислугу.

Кожен мусульманин також зобов'язаний утримувати своїх дітей і батьків, діда і бабцю; проте всіх, окрім дітей, тільки в тому випадку, якщо вони самі не можуть себе забезпечувати. В цьому випадку не визначається ні сума, ні конкретна кількість необхідних речей. Їх кількість повністю залежить від опікуна, і може містити лише необхідне.

У разі скарги цих родичів і дітей на незадовільний догляд, шаріат наказує негайно задовольнити їх, а у разі відмови примушує ообу, в обов'язки якого входить утримання родичів, продати своє майно (як рухоме, так і нерухоме) і вирученими грошима задовольнити їх потреби.

Жінок також можна призначати опікунами. Але лише у тому випадку, якщо немає чоловіка, який міг б виконати це обов'язок.

У зв'язку з тим, що Коран не міг дати відповіді на всі проблемні питання, що виникали у суспільному житті, з часом постала необхідність появи нових ідейних джерел ісламу. Відповіді шукали, звертаючись безпосередньо до життя пророка Мухаммада. Проводили паралелі між певними обставинами та вчинками Пророка у подібних ситуаціях, зверталися до його висловлювань. Так було прийняте друге, більш пізнє за часом, важливе джерело ісламу – Сунни.

Однак, якщо позиції Корану й Сунни стосовно шлюбу переважно тотожні, то у ставленні до жінки вони значно різняться. Коран певним чином відобразив й закріпив ті норми й традиції, що склалися на той час у цій сфері в арабському суспільстві. Оскільки це суспільство було патріархальним, то закономірно, що в Корані знайшли відображення патріархальні відносини. Коран наділяв більшими правами чоловіків, ніж жінок. Також він дозволяв полігамію. І все ж Коран був певним кроком уперед у плані наділення жінки певними правами, зокрема, у сфері майнових відносин. Виконання коранічних приписів давало можливість захистити жінку в плані соціальному. Чітко були розписані питання взаємовідносин чоловіка й жінки, укладення та розірвання шлюбу. В окремих місцях Корану навіть натякалося на рівність чоловіка й жінки.

Коран виглядає значно "демократичнішим" та "толерантнішим" відносно жінок. У Сунні ж наявне тяжіння до обмеження жіночих прав. Так, у Сунні жінка розглядається як істота, більш гріхозна, ніж чоловік, а отже, така, що стоїть нижче від нього. В той же час у Коран дає підстави вести мову про рівність чоловіка й жінки. У Сунні також намітилася тенденція більш обмежити права жінки, в т.ч. й майнові, зробити її більш залежною від чоловіка.

Хоча ісламські релігійні джерела не є догматичними, однак тенденційні щодо прав жінок положення Сунни були підхоплені багатьма авторами подальших ідеологічних праць.

І сьогодні проблема сімейно-шлюбних відносин у ісламі продовжує активно обговорюватись. У даному випадку ми зустрічаємося з різними позиціями: від радикального заперечення цих відносин до апологетичного їх виправдання. Однак, як би не дебатувалися ці питання, у мусульманському світі залишається велика кількість консервативних налаштованих людей, котрі вважають за необхідне зберегти ці відносини, вбачаючи в них одну з головних цінностей ісламу. Інша позиція виходить з того, що якщо раніше суспільні відносини склалися, спираючись на Коран, то тепер соціальні фактори спричиняють "сміливіше" трактування священних текстів, що зумовлено потребами сучасного життя.

1. Хидоя. Комментарии мусульманского права. – Ташкент, 1994. – Т. I. – С. 121. 2. Коран / Пер. и комм. И.Ю.Крачковского. – М., 1990. – 4:38. 3 Там же. – 2:187. 4. Рахман. Role of Muslim Women // Худа Хаттаб. Справочник мусульманской женщины.

ПРОБЛЕМА ПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФІЇ І. ГІЗЕЛЯ

В статті розглядається теорія пізнання, котра з'являється в Україні саме в Києво-Могилянській академії, оскільки в ній започатковується професійна філософія. Проблема пізнання висвітлюється в лекційних курсах вчених академії, зокрема Інокентія Гізеля. В філософському курсі філософа чуттєвий досвід постає як вихідний початок, як критерій достовірності знання. Підкреслюючи значення чуття і чуттєвого досвіду як необхідного вихідного достовірності знання, філософ буває переконаний, що зміст мислення формується із даних, отриманих від чуттів, тому виступають певним гарантом об'єктивного подальшого пізнання.

Ключові слова: теорія образів, природне світло розуму, активний-пасивний інтелект, "чиста дошка" (tabula rasa), розмірковувальна здатність, фантазія.

В статье рассматривается теория познания, которая появляется в Украине именно в Киево-Могилянской академии, поскольку в ней начинается профессиональная философия. Проблема познания прослеживается в лекционных курсах ученых академии, в частности Иннокентия Гизеля. В философском курсе философа чувственный опыт представляется как исходное начало, как критерий достоверности знания. Подчеркивая значение чувства и чувственного опыта как необходимого исходного достоверности знания, философ был убежден, что содержание мышления формируется из данных, полученных от чувств, потому выступают определенным гарантом объективного последующего познания.

Ключевые слова: теория образов, природный свет ума, активный-пассивный интелект, "чистая доска" (tabula rasa), рассудительная способность, фантазия.

The article is devoted to the theory of cognition which appears in Ukraine exactly in the Kiev-Mohyla academy as professional philosophy. The problem of cognition is traced in the lecture courses of scientists at Kyiv-Mohyla Academy, in particular Gizel's. Underlining the significance of sense and perceptible experience as a necessary of authenticity of knowledge, a philosopher was convinced, that maintenance of thought is formed from information, got from senses, that is why come forward as the certain guarantor of objective subsequent cognition.

Keywords: the theory of species, an essential light of the mind, an active-passive intellect, "tabula rasa", a reasonable ability, an imagination.

Інокентій Гізель визначна постать на фоні тогочасного інтелектуального життя України, належить до плеяди визначних мислителів Києво-Могилянської академії, філософська спадщина якої посідає вагомє місце в історії української та світової філософії. Інокентій Гізель як представник філософії українського бароко (початок XVII – XVIII ст.) культурний та суспільний діяч зробив вагомий внесок у формуванні та розвитку української філософії. Про це свідчить філософський курс І.Гізеля, в якому вчений висвітлює та торкається філософських проблем, зокрема проблеми пізнання. Сама в цей період яскраво помітне становлення філософії як самостійної сфери знання, важливої дисципліни у Києво-Могилянській академії. До сфери наукових інтересів вчених Академії входила антична спадщина, патристика, схоластика, оккамісти і т.д. до Нового часу включно. Простежується синтез спадщини домогилянської доби з надбанням західної філософії. Сприймаючи творчість представників тієї чи іншої традиції по-різному, вчені інтерпретують в своїх лекційних курсах ідеї одних мислителів та одночасно відкрите дистанціювання від здобутків інших. Отже, дуже важливо зауважити, що саме в цей час відбувається переорієнтація філософів Академії від спиритуалістично-

містичного до інтелектуального пізнання істин віри, дослідження гносеологічної та натурфілософської проблематики свідчать про утвердження раціонального знання, пізнавальної діяльності.

Пізнавальна діяльність визначалася як складний процес, метою якого є здобуття істини. Процес осягнення істини в академічних філософських курсах мислився та здійснювався на трьох рівнях: чуттєвому, дискурсивному та інтуїтивному (останній розумівся як Боже осягнення). Завданням дискурсивного пізнання киево-могилянці вважали логічне обґрунтування істини через осягнення, світло (природне світло розуму). Поняття "природне світло розуму" присутнє і в курсах Києво-Могилянської академії, зокрема Інокентія Гізеля. Вважається, що вперше концепція була опрацьована Фоєю Аквінським та докладно розроблялася в схоластиці. Він розрізняв інтелектуальне світло, за яким можливе розумове пізнання та благодатне світло – осягнення істини віри. Основним призначенням "світла" було зробити річ видимою, доступною для пізнання, яке осяє інтелект під час дискурсу. Найголовнішою у розумінні істини була мить інтуїтивного осягнення, відкритості людського розуму щодо Бога, яка приходила під час наповнення або переповнення інтелекту світлом і уможливлювала для людини осягнення закладеної в неї істини [1]. Природне світло розуму розвивається лише завдяки контакту інтелекту з реальністю через органи чуття, внаслідок якого інтелект у цьому природньому світлі констатує трансцендентальне поняття буття. Разом з тим можемо побачити у киево-могилянців інтуїтивне осягнення, притаманне філософуванню Дунса Скота, що говорить нам про те, що в цьому питанні не вироблено єдиної позиції.

Чуттєве пізнання, за Гізелем, закінчується утворенням відображених образів внутрішнього чуття, що через фантазію здійснюють вплив на виверження активним інтелектом інтелігібельних образів. Далі у дію включається дискурсивне, логічне пізнання, яке створює передумови для раптового осягнення інтелекту природним світлом розуму, метафізичного пізнання, що й робить істину відомою, прозорою для людини. Остання знову ж таки логічно обґрунтовується і узгоджує наслідки чуттєвого і логічного пізнання. В такий спосіб три пізнавальних потоки – чуттєвий, дискурсивний та інтуїтивний поєднуються в процесі пізнання істини.

У питаннях гносеології він був близьким до поширеної на той час теорії образів (*species*), поділяючи думку, що процес пізнання починається з чуттєвого досвіду, який виникає внаслідок дії предметів зовнішнього світу на органи чуття, які, відображаючись на ньому, стають "закарбованими" образами (*impressae*). Образи, інтенсивно діючи на відповідний орган чуття, сколихують певні відчуття, після чого закарбований образ стає вже відображеним, відбитим (*expressae*). У свою чергу, цей відображений образ, увібравши в себе певну інформацію про закладений конкретний предмет, стає об'єктом діяльності внутрішнього чуття для наступного етапу пізнання. Згідно теорії образів для того, щоб імпресивний або закарбований образ-відбиток отриманий в результаті впливу від предмету образів, перетворився в свідоме відчуття, тобто експресивний, необхідні такі умови: по перше, щоб сприйнятий відбиток в органах чуттів і переданий до мозку був інтенсивним, по дру-

ге, щоб на нього було направлена увага суб'єкта. Усвідомлення суб'єкта в чуттєвому пізнанні дуже важливе.

Описуючи процес пізнання, І.Гізель користується поняттям (*species*) як сполучної ланки між суб'єктом та об'єктом пізнання, що розумілося заміни-ком предмета, при якому предмет можна було пізнати так, як він поєднувався з суб'єктом пізнання, адже необхідною умовою пошуку істини – поєднання предмета пізнання з суб'єктом останнього. Речі зовнішнього світу, які несуть певну інформацію, впливаючи на органи чуття, посилають чуттєві образи, після чого останні потрапляючи на певний з органів чуття, відбивається на ньому, стають закарбованими образами, які при цьому сколихують відчуття, від чого закарбовані образи стають вже відображеними (*expressae*). Таким чином, як ми бачимо, процес пасивного відчуття переходить в активне утво-рення розумом форми речі (ці відображені образи, які повідомляють інфор-мацію про певну річ, на цій стадії формоутворення стають об'єктом діяльно-сті внутрішнього чуття) [2].

Сутність людини виражається в її розумності, адже все має пройти перевірку розумом, вимоги раціонального доказу виражають загальну тенденцію його курсу, в якому домінує людський розум. У його курсі викладається концепція активного та пасивного інтелекту, з допомогою якої він прагне поєднати процеси чуттєвого, дискурсивного та інтуїтивного знання. "Попередньо треба зазначити, що у розумній душі вичленовується два інтелекти: один – активний [*intellectus agens*], інший – пасивний [*intellectus patiens*], або можливий [*possibilis*]. Основним призначенням активного є утворення інтелігібельних видів, тобто творення, або діяльність. Призначення же іншого інтелекту є сприйняття його видів в такий спосіб завдяки їм здобуття чогось важливого від об'єкта" [3]. За Гізелем, пасив-ний інтелект, отримавши від активного інтелігібельні образи, з допомогою диску-рсу добуває з себе самого свої власні, абстрактні образи.

Гізель пише про те, що предмет пізнання чи річ, на яку спрямовану пі-знання закладена в онтологічному зв'язку об'єкта та суб'єкта пізнання, у наявності ідеї про істину у свідомості людини. Хоча він і вказує на важливість раціонального способу пізнання істини, проте раціонально отримана шляхом осяяння істина має таке ж право на існування лише з певною різницею, що перша дискурсивна є досяжною для більшості, а от осягнення залежить тільки від бажання навчатися, є доступно тільки обраним. Знову таки можемо переконатися та засвідчити те, якого великого значення філософ на-давав чуттєвому пізнанню, яке, на думку професорів, давало інформацію та можливість пізнати світ, створювало засади для мислення.

Пізнання як процес складається з двох нерозривних моментів – чуттєвого та раціонального. Проте, Гізель стверджує, що чуттєве пізнання – основа чуттєвого досвіду. Воно ґрунтується на відчуттях, котрі є необхідним джере-лом пізнання. Структура внутрішнього чуття, за Гізелем, поділяється на п'ять видів, яка виокремлювала загальне чуття, фантазію, оцінювальну спромож-ність та розмірковувальну здатність. Загальне чуття у Гізеля визначається як внутрішнє чуття, за яким одухотворена істота розрізняє відчуття, відповідно формує уявлення про об'єкти зовнішніх чуттів. До зовнішніх чуттів відносять-

ся зір, слух, нюх, смак і дотик. Основними формами чуттєвого пізнання є відчуття, коли суб'єктом сприймаються окремі сторони, властивості речі; сприйняття, коли відбувається цілісне відображення предмета і уявлення, коли подумки людина відтворює те, що вона бачила раніше, що колись сприймала безпосередньо. Фактично, чуттєве пізнання – це активне, живе споглядання, "мислення" образами. "Активний інтелект продукує інтелегібельні види, взаємодіє водночас з фантазією через її образи або тілесні уявлення вивергає інші інтелектуальні образи, більш очищені і прості, і водночас закарбовує їх в інтелекті. Позаяк же фантазія поєднується з інтелектом лише в процесі творення або в акті творення образів у той спосіб, у який вона з закарбованого уявлення добуває відбите, то звідси випливає, що фантазія взаємодіє з інтелектом для продукування інтелегібельних видів не лише через закарбований уявний образ [per phantasma impressum], що є звичайним [habitualis], але й найбільше і до того ж безпосередньо через відбитий [per expraessum], що є активним. Бо справді у фантазії міститься багато закарбованих уявних образів, а інтелект, індиферентний щодо використання того чи іншого, повинен визначатися з допомогою акту фантазії або з допомогою уявного образу, відбитого внаслідок цього акту" [4]. Під фантазією (здатністю уяви) вчений позначає внутрішнє чуття, за допомогою якого людина створює на основі попередньо сприйнятих образів інші різноманітні образи. В свою чергу, оцінювальна здатність дає можливість використовувати зафіксовані сприйняті образи для осягнення інших конкретних речей. Тоді ж коли функція пам'яті – відтворювати минулі події. Розмірковувальна здатність є внутрішнім чуттям, притаманна людині, яка діє разом з інтелектом. Діяльність внутрішнього чуття пов'язана з наступним етапом пізнання зовнішнього світу. Відображення образів зовнішнього чуття є формальним відображення речей, які діють на внутрішні чуття, утворюючи закарбовані образи цього чуття, які називаються також інтенціональними, які за допомогою діяльності внутрішнього чуття, саме фантазії утворюють відображені образи, одночасно взаємодіючи з активним інтелектом сприяють формуванню більш досконалих і простих інтелегібельних уможливлених образів. Далі ці інтелегібельні образи, вважає Гізель, сприймаються пасивним інтелектом і слугують пізнанню "суцього як такого, найбільш загальної основи, що абстрагується від суцього матеріального і духовного, створеного і нествореного, загального й одичного, природного й надприродного, субстанції й акциденції" [5].

Чуттєве та раціональне пізнання, за Гізелем, не знаходяться в органічній єдності, взаємодії. Це є лише ступені переходу для схоплення справжньої істини. Не буває раціонального пізнання поза чуттєвим і, навпаки, чуттєвого пізнання поза раціональним, бо людський розум не має нічого готового і апріорного. Лише уявлення (фантазія) – це відтворення у свідомості людини того, що колись було, а інтелект, індиферентний щодо використання того чи іншого закарбованого образу, повинен визначатися з допомогою акту фантазії або з допомогою уявного образу, відбитого внаслідок цього акту. Яскравим прикладом єдності чуттєвого і раціонального у пізнанні може бути така його форма, як інтуїція. Інтуїція – це здатність людини осягнути істину, пе-

редбачити ситуацію через безпосереднє чуттєве споглядання. Це, так би мовити, "пряме бачення" сутності явища чи процесу. Звичайно, такою формою відображення дійсності володіє не кожна людина, Гізель довіряє "пряме бачення" тільки обраним. Вчений стверджував, що розумність не може існувати без відчуттів і все знання, котре маємо в природних речах, спирається переважно на досвід чуттєвий. Будь-яке раціональне знання передбачає певне пізнання, за допомогою певного зовнішнього органу, бо нічого нема в розумі, чого б не було в органах чуття.

Основна теза його гносеології – це визнання об'єктивного існування світу окремих речей, які завдяки чуттєвому досвіду, що виникає внаслідок дії цих предметів на інші органи чуттів, стають джерелом людських знань, пари цьому чуття не впливають на об'єкт, а об'єкт впливає на них. У зв'язку з цим об'єктом його гносеології є сама матеріальна дійсність, світ речей, що діють на людину при контакт з ними. Саме їх людина і пізнає, пише Гізель, бо об'єкт визначає відчуття через свою власну наявність або через якості (власності), ним виділені.

Пізнати істинне буття, на думку Гізеля, було вищою метою філософії, а також пізнати сутності речей довколишнього світу інтелект повинен був із себе самого, позаяк вони були його вмістом, знаходились у ньому, а онтологічні аналоги цих понять містились у речах довколишнього світу. Виходячи з цього, Гізель стверджував, що інтелект лише в тому сенсі і доти є чистою дошкою, на якій нічого не написано, доки він не визначився щодо об'єкта свого пізнання з допомогою інтелігібельних образів. "У кожному разі принаймні існує істинний об'єкт інтелекту, але не сам по собі, а в [процесі] споглядання. Інтелект є ніби чистою потенцією і сам по собі індиферентний до того чи іншого об'єкта сприйняття. Саме тому він порівнюється Аристотелем із чистою дошкою, на якій ще нічого не написано. З цієї причини він повинен актуалізуватися [actuary] і визначитися, перш ніж він міг би зайнятися об'єктом. Визначається й актуалізується ж він за допомогою інтелігібельних видів. До того ж вони можуть перевищувати уявлення [phantasmata] і тому, що [останні] відтворюють одиничне – тимчасом як інтелект осягає універсальне – і через те, що внутрішньо не пов'язані з інтелектом, бо залежать від тілесного органа" [6]. Показуючи, що знання є процес отриманого нового знання, філософ вважав, що розум народженої людини подібний чистій дошці (tabula rasa). Вродженою для людини є здатність відчувати, представляти, мислити, споглядати, тому зміст пізнавальних актів формується в процесі впливу на неї зовнішнього світу.

Емпіризм у трактуванні Гізеля не втрачає своїх основних рис, який стосується матеріального світу і чуттєвого пізнання, яке вчений розглядає як перший і найголовніший ступінь всього процесу пізнання. Процес чуттєвого пізнання виступає у нього як відношення свідомості і буття. Тому саме в цьому відношенні пріоритетну роль відіграє об'єкт, яке розуміється як активне начало, а суб'єкт залишається пасивним. Гізель наголошує, що процес чуттєвого дещо мінливий, адже пізнання триває доти, доки активний чинник діє та сколихує, збуджує чуття. Вчений стверджує, що лише доки здатність (потенція) відчуває зовнішній об'єкт, доти змінюється відчуження. Відповідно

звідси й знання про зовнішній світ людина отримує через взаємодію з ним, бо людський розум не має нічого готового і апріорного. Розум як чиста дошка, на якій нічого до цього не написано, повторює за Аристотелем Гізель [7].

Як ми бачимо, Гізель намагається пояснити дійсний процес і акт пізнання як певне відношення між суб'єктом і об'єктом. Однак, на протипагу Томасу Аквінському, який звів його до простого суб'єктом і об'єкта, вченому в рамках своєї філософії не вдається повністю розв'язати це питання. Це не випадково, адже Гізель, як і представники попередньої філософії, не зміг зрозуміти їх практичної взаємодії, що являється визначальним у відносинах між суб'єктом і об'єктом.

На нашу думку, говорячи про відношення суб'єкта і об'єкта через образи, які подібні до реальних предметів, філософ тим самим опосередковано торкається проблеми адекватності пізнаваних предметів їх відображення у відчуттях. В цілому ж для розуміння Гізелем образів є характерною ідеалізація об'єкта в процесі пізнання. Вона мала на меті розкрити сам процес відображення матеріальної дійсності, об'єкта в суб'єкті, але здійснена односторонньо, бо суть її звелася до простого сприймання розумом чогось загального, не матеріального. Не дивно, що проблема відображення матеріального в ідеальному була і залишається однією з найскладніших в історії філософії і не могла бути повністю розв'язана і в філософському курсі Гізеля, при тому, що він ще в багатьох питаннях стояв на позиціях ідеалістичної філософії, яка відривала матеріальне від духовного, протиставляючи в найголовнішій формі матеріальне й ідеальне, природне і надприродне.

Однак, слід сказати, у своїх головних рисах теоретико-пізнавальні позиції Гізеля є сенсуалістичними. Чуттєві данні, вважає він, являються вихідними в процесі пізнання. Філософ наполягав, що пізнаючи явища природи через відчуття, ми тим самим отримуємо відомості про якість, кількість, зв'язок між предметами. Саме це і є те розуміння пізнання, на якій наголошує Гізель кожного разу, характеризуючи об'єкти органів чуттів. Він повністю довіряє чуттєвим даним. Відчуття, говорить учений, дають людині достатньо підстав для точної орієнтації в цьому світі.

Таким чином, на нашу думку, Гізелю вдається в деякій мірі показати взаємозв'язок між цими двома формами пізнання. Інтелект послуговується даними чуттів і все ж чуття є основою діяльності розуму. Звичайно, глибокий діалектичний зв'язок цих двох ступенів пізнання був невідомий і всій тодішній філософії. Однак, незважаючи на всю складність та безупинних пошуків, послідовний шлях розвитку основних ідей, моментів гносеології філософа вів його у власному напрямі: звільнення від ідеалістичного апріоризму, інтуїтивізму, до матеріалістичного сенсуалізму.

1. Стратій Я.М. Філософія в Києво-Могилянській академії й культура українського бароко // Київ в історії філософії України / В.С. Горський, Я.М. Стратій, А.Г. Тихолаз, М.Л. Ткачук. – К.: КМ "Academia", ТОВ Університетське видавництво "Пульсари", 2000. – С. 92. 2. Там само. – С.86. 3. Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посіб. / Упорядники М.Ф.Тарасено, М.Ю.Русин, А.К.Бичко та ін. – К.: Либідь, 1993. – С. 171. 4. Там само. – С. 167. 5. Там само. – С. 171. 6. Там само. – С. 168. 7. Кондзьолка В.В. Елементи матеріалістичного сенсуалізму в філософському трактаті Інокентія Гізеля "Психологія" // Від Вишенського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.). – К.: Наукова думка, 1972. – С.87.

Надійшла до редколегії 11.03.2010

СТАНОВЛЕННЯ СТРУКТУР ЛЬВІВСЬКОЇ АРХІДІЄЦЕЗІЇ ЛАТИНСЬКОГО ОБРЯДУ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

В статті розкриваються особливості становлення та розвитку структур Львівської Архідієцезії Римо-Католицької Церкви в Україні.

Ключові слова: Римо-Католицька Церква, Львівська Архідієцезія.

В статті розкриваються особливості становлення і розвитку структур Римско-Католицької Церкви в Україні.

Ключевые слова: Римско-Католическая Церковь, Львовская Архиепархия.

In the article the peculiarities of formation and development of the structures of the Lviv Archdiocese of the Roman Catholic Church in Ukraine have been revealed.

Keywords: Roman Catholic Church, Lviv Archdiocese.

До проголошення Україною незалежності, Львівська Архідієцезія РКЦ, вимушено перебуваючи на території Польщі (м. Любачів), зберігала всі духовно-релігійні традиції. Починаючи з січня 1991 року, коли Папа Римський Іван Павло II призначив Львівським митрополитом латинського обряду архієпископа Мар'яна Яворського, тим самим фактично відновивши діяльність, ліквідованої в повоєнні роки, РКЦ в Україні, Львівська Архідієцезія стала своєрідним консолідуючим центром римо-католиків незалежної України. З огляду на те, що саме звідси бере початок процес реорганізації Римо-Католицької Церкви в Україні, спостерігається поширення авторитету Церкви на всю територію нашої держави, актуальним є дослідження процесу становлення та розвитку Львівської Архідієцезії РКЦ в Україні.

Діяльність католицької церкви латинського обряду в Україні все частіше стає об'єктом дослідження вітчизняних науковців. Серед дослідників процесу відродження та функціонування Римо-Католицької Церкви в незалежній Україні слід відзначити О.Браславця, М.Бучека, О.Доброєра, В.Єленського, О.Недавно, В.Осадчого, Л.Филипович, П.Яроцького та ін. Проте, багато аспектів, що стосуються діяльності інституцій РКЦ і надалі залишаються недостатньо висвітленими в працях українських релігієзнавців. Більшість досліджень на цю тематику здійснюється переважно представниками власне Римсько-Католицької Церкви в Україні. Так, зокрема, праці, в яких висвітлюється діяльність Львівської Архідієцезії, написані єпископом РКЦ Мар'яном Бучеком (Бучек М., Седельник І. Львівська архідієцезія латинського обряду. Ілюстрована розповідь: В 5 т; Статкевич Н., Бучек М., Седельник І. Римсько-Католицька Церква в Україні. До візиту Папи Йоана Павла II; Схематизм духовенства і парафій Львівської Архідієцезії латинського обряду 2006 року (опрацював М.Бучек)). Окремі відомості загального характеру про діяльність Архідієцезії публікують періодичні видання даної конфесії "Радість Віри" та "Католицький Вісник". Що стосується власне релігієзнавчих досліджень, то слід зазначити, що основна увага в них зосереджується на висвітленні процесів і тенденцій розвитку РКЦ у всеукраїнському масштабі.

Саме тому, метою цієї роботи є спроба дослідити процес становлення і динаміку розвитку територіально-організаційних інституцій РКЦ на території Львівської Архідієцезії.

Становлення Львівської Архідієцезії можна умовно поділити на декілька етапів. Перший – юрисдикційне закріплення земель новоутвореної архідієцезії, та призначення місцевого керівництва. Другий – відновлення діяльності та реєстрація громад. Третій – забезпечення парафій священослужителями та культовими спорудами. Четвертий – утворення та налагодження роботи дорадчих органів.

Після відновлення діяльності в Україні РКЦ почала швидко розвиватися. Як вже зазначалося, першою найважливішою структурною одиницею, з якої розпочався процес реорганізації РКЦ в нашій державі, була Львівська Архідієцезія (офіційна назва – (лат. Archidioecesis Leopolitana Latinorum) – Митрополіча Римсько-католицька Архідієцезія із центром у Львові). Юрисдикція новоутвореної Львівської Архідієцезії охопила церковні структури Волинської, Івано-Франківської, Львівської, Рівненської, Тернопільської та Чернівецької областей, які історично відповідали довоєнним дієцезіям – Львівській (за винятком її Любачівської території, яка залишилась у Польщі), Луцькій та частково Перемишльській (Польща) і Яській (Румунія) [1]. Як зазначає єпископ М.Бучек: "Архієпископ Мар'ян Яворський у 1992 році поділив Архідієцезію на деканати Волинський, Івано-Франківський, Львівський, Мостиський, Тернопільський, Стрийський і Чернівецький. 14.10.1993р. Волинський деканат розділили на Луцьк і Рівне, а 1994 року були утворені Самбір і Чортків... у 1998 році виникли деканати Жовква та Золочів, а 2000 року – Галич" [2]. В результаті утворення в 1996 році Луцької дієцезії до неї відійшов Волинський деканат (Волинська та Рівненська області).

Таким чином, на сьогоднішній день Львівська Архідієцезія, що займає площу 68 тис. км², діє на території Львівської, Тернопільської, Івано-Франківської та Чернівецької областей. Структурно Архідієцезія поділена на деканати: Галицький, Жовківський, Золочівський, Івано-Франківський, Львівський, Мостиський, Самбірський, Стрийський, Тернопільський, Чернівецький, Чортківський.

Згідно із статистичними дослідженнями О.Доброєра, на 1 січня 1996 року в Архідієцезії було зареєстровано 234 громади, у розпорядженні яких було 211 церков і каплиць. Обслуговували ці громади 100 священників (65 дієцезіальних і 35 ченців) та 71 черниця.

Вже на 1 січня 2001 року на території Львівської архідієцезії діяло 239 парафій (148 дієцезіальних і 91 чернецька). Всі ці парафіяльні громади мали свої церкви або каплиці (з яких 213 було повернено в церковне користування, а 15 збудовано). На початок 2001 року в архідієцезії працювали 83 дієцезіальних священники і 43 священники-монахи (з яких 121 були зайняті парафіяльною роботою як настоятелі чи вікарії).

Окрім того, на території архідієцезії перебували 4 брати, несвященники. Всі ченці проживали в 17 чоловічих чернецьких монастирях. 90 черниць (28 з яких належить трьом громадам, що діяли на підставі дієцезіального права) проживали в 35 жіночих чернечих домах [3].

До кінця 2003 року кількість священників збільшилася до 170, з них: 6 – єпископів, 76 – власні священники, 83 – закордонні та 11 священників, які працювали за кордоном. Також до 272 збільшилася кількість костелів та каплиць, функціонувало 14 чоловічих та 22 жіночих чернечих чинів та згромаджень [4].

Згідно з статистикою поданою у Католицькому Віснику у 2009 році на території Архідієцезії діє 271 парафія та працюють 140 священників – 95 дієцезіальних і 45 орденських [5]. Слід звернути увагу на той факт, що незважаючи на найкращу забезпеченість Львівської Архідієцезії священничими кадрами у порівнянні з іншими дієцезіями на території України все ж помітною, виходячи із статистичних даних, є недостатня кількість священників для повноцінного задоволення потреб віруючих на території Архідієцезії.

21 жовтня 2008 року у зв'язку з відставкою (через пенсійний вік) попереднього митрополита Мар'яна Яворського на чолі Львівської архідієцезії став архієпископ-митрополит Мечислав Мокшицький. 22 листопада 2008 року у римо-католицькому кафедральному соборі Успіння Пресвятої Богородиці у Львові відбувся урочистий інгрес нового митрополита [6]. Архієпископ-митрополит Львівський який призначається Папою Римським має всю повноту влади в Архідієцезії та відповідно до приписів Канонічного Права здійснює особисто устанодавчу владу, виконавчу владу – особисто або через єпископа-помічника і Курію Архідієцезії, судову владу – через судового вікарія і суддів. Дорадчими органами є Синод, Капітули і Рада Священників.

Найближчими радниками митрополита Мечислава Мокшицького є секретар і капелан Його Преосвященства о. д-р. Андрій Легович та єпископ-помічник Леон Малий. Єпископ-помічник призначається Папою Римським на прохання дієцезіального єпископа для допомоги в керівництві дієцезією, зазвичай він є Генеральним Вікарієм і здійснює виконавчу владу в Архідієцезії.

Курія Львівської Архідієцезії є постійно діючим органом утвореним для допомоги архієпископу в управлінні архідієцезією в душпастирській, адміністративній діяльності та у судочинстві. Курія складається з: інституту генерального вікарія, інституту судового вікарія, канцелярії, відділу загального душпастирства, відділу адміністрації та архіву. Канцелярію утворюють канцлер і нотаріуси [7].

Митрополичий капітул до складу якого входять прелати (препозит, декан, кустош, схоластик), дійсні та почесні каноніки. Діє Рада Священників, до якої входить 15 членів, з них 8 – обрані, 4 – за призначенням та 3 – згідно з посадою, також працює Колегія Консультантів, що складається з 7 священників [8].

У підпорядкуванні Львівського Митрополичого Управління знаходяться: канцелярія до складу якої входить віце-канцлер, секретар та 3 нотаріуси; архієпископський суд латинського обряду у Львові до якого входять: судовий вікарій, 3 судді, ініціатор справедливості та 3 нотаріуси; благодійна організація "Карітас-Спес" Львівської Архідієцезії (оскільки головний осередок організації знаходиться в Києві), відділ душпастирства сім'ї, редакція релігійно-суспільного видання "Радість Віри", редакція веб-сайту Римсько-Католицької Церкви в Україні [9].

Звичайно ж, важливу роль у відновленні та становленні як Римсько-Католицької Церкви в Україні в цілому так і Львівської Архідієцезії зокрема,

відіграють чернечі ордени та згромадження. Римсько-Католицька Церква в Україні має такі структурні органи, як Конференцію вищих настоятелів чоловічих інститутів Богопосвяченого життя і товариств апостольського життя латинського обряду та Конференцію старших настоятельниць жіночих чернечих інституцій РКЦ.

Згідно з інформацією, поданою у "Схематизмі Львівської архідієцезії 2006 року" Головою Конференції Вищих Настоятелів Чоловічих Інститутів Богопосвяченого Життя і Товариств Апостольського Життя латинського обряду в Україні є о. Петро Коморнічак, віце-головою – о. Геркулян Мальчук, секретарем – о. Славомир Плонський. До складу Конференції входить три консультанти (о. Павло Островський, о. Бенедикт Крок, о. Яцек Пиль) [10]. Конференції підпорядковується 4 чинів, 3 товариства та 5 згромаджень. Серед них: Чин Братів Менших Францисканців (бернардини) дома на території Архідієцезії діють у Гусятині, Раві-Руській, Судовій Вишні, Збаражі, провінціал – о. Мальчук Геркулян OFM, Чин Шпитальний св. Яна Божого (боніфратри) провінціал – Бр. Петшкевіч Амвросій ОН на території дієцезії діє дім у Дрогобичі, Чин братів Проповідників – ОР (домініканці) вікарій – о. Возняк Маріуш дім діє в Чорткові, Чин Братів Менших Конвентуальних OFMConv (францисканці конвентуальні) представник провінціала в Україні – о. Цимбала Гжегож OFMConv, дома діють у Львові та Більшівцях-Галичі, Товариство Ісуса – TJ (езуїти) делегат генерала – о. Назар Давид TJ; у Кіцмані, Товариство Католицького Апостольства (паллотини) представник провінціала в Україні – о. Олех Мечислав SAC; на території архідієцезії – Львів-Брюховичі, Товариство св. Франциска Салезького SDB (салезіани) інспектор – о. Пелліцарі Джузеппе SDB; у Бібрці та Перемишлянах Згромадження св. Архангела Михаїла CSMA (михайлити) генеральний настоятель – о. Радзкі Казімеж; у Борщові та Заліщиках, Згромадження Отців Місіонерів св. Вікентія де Поля CM (місіонери) віце-провінціал – о. Роч Поль Ц. CM; у Сторожинці, Згромадження Пресвятого Відкупителя CSsR (редемптористи) провінціал – о. Кляфка Здіслав CSsR; у Трускавці, Згромадження Отців Місіонерів Божої Матері з La Salette MS (салетини) провінціал – о. Пасют Владислав MS; у Буську та Лановичах, Згромадження Воскресіння Господа Нашого Ісуса Хреста CR (воскресенці) провінціал – о. Пясецький Адам CR; у Львів-Збоїще та Самборі [11].

Щодо Конференції Старших Настоятельниць Жіночих Чернечих Інституцій РКЦ на Україні, то вона складається з голови Конференції (с. Терези Іван, USJK), заступника голови: с. Анни Кліпаської, гоноратки) та трьох радниць (с. Людмила Саганівська, серцянка, с. Антонета Соліло, сестри св. Йосипа, с. Антоніна Сініцька, сестри від Ангелів) [12]. Конференції підпорядковуються чини (1) і згромадження (21). До них належать: Згромадження Сестер Учительок св. Дороти (дочки Пресвятих Сердець) генеральна настоятелька – с. Цокка Б'янкароса, дім на території архідієцезії в Яворові, Згромадження Сестер св. Домініка в Польщі ОР (домініканки) генеральна настоятелька – с. Бакаляж Юлія Станіславівна, дома у Жовкві та Чорткові, Згромадження Сестер св. Фелікса з Kantalicjo Третього Чину св. Франциска Асизького CSSF (феліціанки) провінційна настоятелька – м. Нерадка Ельвіра, дома у Заболотіві, Надвірній та Косові, Згромадження Сестер Францисканок Роди-

ни Марії RM (францисканки Родина Марії) генеральна настоятелька – м. Рушчик Фабіоля, доми у Бібрці, Львові, Самборі, Згромадження Сестер Францисканок Марії Неустанної Допомоги (францисканки Марії) генеральна настоятелька – м. Крамни Корнелія, дім у Драганівці, Згромадження Сестер Францисканок Слугинь Хреста (францисканки слугині Хреста) генеральна настоятелька – м. Врубель Ноємі, доми в Полупанівці та Старому Скалаті, Згромадження Малих Сестер Непорочного Серця Марії (гоноратки) генеральна настоятелька – с. Гняда Сільвія, доми у Галушинцях, Львові, Мостиськах, Яблуниці, Згромадження Сестер св. Йосипа CSSJ (йосифітки) настоятелька Делегатури в Україні – с. Свьонтковська Євгенія, доми у Львові, Брюховичах, Стрию, Тернополі, Згромадження Сестер Кармеліток Дитятка Ісуса (кармелітки) генеральна настоятелька – м. Гурувська Фаустина, дім у Микулинцях, Згромадження Сестер св. Архангела Михаїла CSSMA (михайлітки) генеральна настоятелька – м. Беднарчик Натанеля, дім у Борщові, Згромадження Сестер Непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії SIC (непорочниці) генеральна настоятелька – с. Міхаляк Ніна, доми у Бучачі та Язловці, Згромадження Сестер Місіонерок Католицького Апостольства (паллотинки) провінційна настоятелька – с. м. Славінська Блянка, діє дім у Городку, Згромадження Сестер Офірування Пресвятої Діви Марії (презентки) генеральна настоятелька – м. Смолень Доната, дім згромадження у Рогатині, Згромадження Сестер Божественного Спасителя (сальваторіанки) провінційна настоятелька – с. Гарбацька Патрікія, дім у Кіцмані, Згромадження Сестер Страждаючої Божої Матері SMBB (серафітки) провінційна настоятелька – с. Чая Кінга, доми у Дрогобичі та Кам'янці Бузькій, Згромадження Сестер Слугинь Пресвятого Серця Ісуса (серцянки) генеральна настоятелька – м. Кійовська Агнешка Рената, доми у Львові, Золочеві, Бродах, Згромадження Сестер Дочок Пресвятого Серця Пресвятої Діви Марії (серцянки безгабітові) настоятелька Вікаріату – с. Мергут Марія CSM, дім у Львові, Згромадження Сестер Слугинь Непорочно Зачатої Пресвятої Діви Марії (слугині зі Старої Всі) генеральна настоятелька – м. Карась Маріоля, доми у Білобожниці та Обертині, Згромадження Сестер Слугинь Непорочно Зачатої Пресвятої Діви Марії (слугині сілезькі) провінційна настоятелька – с. Вейнер Домініка, доми у Львові та Крисовичах, Згромадження Сестер Милосердя св. Вікентія де Поля (шаритки) провінційна настоятелька – м. Ярош Кристина, доми у Снятині та Старожинці, Згромадження Сестер Урсулінок Пресвятого Серця Умиряючого Ісуса USJK (урсулінки сірі) генеральна настоятелька – м. Олех Іолянта, дім у Чернівцях та Чин св. Урсули Римської Унії OSU (урсулінки) провінційна настоятелька – м. Дзюра Єва, доми чину у Івано-Франківську та Коломиї.

На 2003 рік в Україні, згідно з даними офіційного інтернет-сайту Римокатолицької церкви, налічувалось 17 чоловічих і 22 жіночі чернечі інституції РКЦ [13]. Всі вони мають свої особливості покликань, а відтак – складу, організації, функціонування, напрямків діяльності. Їхня праця охоплює різноманітні сфери, вони катехізують, здійснюють просвітницьку та благодійну діяльність, організують паломництва, опікуються різними рухами та об'єднаннями для тих чи інших категорій віруючих – професійних чи вікових. Окрім того, практично всі чернечі ордени залучені до роботи в благодійних органі-

заціях Римо-Католицької церкви. У всеукраїнському масштабі чоловічі чини та згромадження очолював Харківсько-Запорізький єпископ-ординарій Станіслав Падевський (Комісія чоловічих чинів та згромажень), а жіночі – єпископ-помічник Львівської архідієцезії Леон Малий (Комісія жіночих чинів та згромажень). За даними католицького медіа центру 19 січня 2009 року було обрано уряд Конференції Вищих Настоятелів чоловічих Орденів і згромажень. Головою Конференції став о. Доброслав Копестеринський OFM, заступником обрано Брата Блажея Суску OFM Cap, а секретарем – о. Віталія Кривецького SDB. Уряд Конференції Вищих Настоятелів чоловічих Орденів і Згромажень обрано на три роки [14].

Також на території архідієцезії було утворена Конференція єпископів латинського обряду на чолі з Львівським митрополитом М. Яворським та його заступником єпископом М. Трофим'яком, секретарем організації було призначено єпископа М. Бучека. 28 лютого 1992 року відбулося перше засідання Конференції (надалі вони проходили двічі на рік). Основними напрямками діяльності Конференції були питання виконання душпастирських завдань намічених Апостольською столицею, а також аналізу й оцінки стану розвитку помісної церкви. На кінець 2006 року до складу Конференції входило 12 єпископів Римо-Католицької Церкви в Україні. Вибори голови, віце-голови, секретаря та голів окремих комісій відбуваються через кожні п'ять років відповідно до статуту даної церковної організації.

На 32 Конференції Єпископів Римсько-Католицької Церкви в Україні, що відбулася 3-5 листопада 2008 року, було обрано відповідальних за Комісії РКЦ. Новим Головою Конференції Єпископів Римсько-Католицької Церкви в Україні обрано Його Високопреосвященство Мечислава Мокшицького, Архієпископа Митрополита Львівського, а його заступником – Його Преосвященство Владика Леона Дубравського, Ординарія Кам'янець-Подільської Дієцезії. Секретарем Конференції Єпископів України переобрано Його Преосвященство Владика Мар'яна Бучека, Єпископа Кoadьютора Харківсько-Запорізької Дієцезії.

Римо-Католицька Церква в Україні має 15 комісій, до складу яких входять священники, ченці і черниці а також миряни. Кожну з комісій очолює єпископ а саме: Навчання Віри – архієпископ Мечислав Мокшицький, Катехитична – Єпископ Леон Дубравський, Літургіки і сакрального мистецтва а також взаємовідносин Церква-Держава – єпископ Маркіян Трофим'як, Комісії у справах мирян – єпископ Броніслав Бернацький, Карітас-Спес – єпископ Станіслав Широкоградюк, Чернечих чоловічих Орденів і Згромажень і загального душпастирства – єпископ Станіслав Падевський, Кліру і священницьких покликань – єпископ Ян Пурвінський та єпископ Леон Малий, Комісії у справах родин – єпископ Ян Немец, Жіночих Орденів та Згромажень і Комісії "Справедливість та мир" – єпископ Петро Мальчук, Туризму, емігрантів та екології – єпископ Антал Майнек, Комісії до справ екуменізму – єпископ Мар'ян Бучек. Прес-секретарем Конференції Єпископів України і Головою Комісії у Справах Засобів Масової Інформації обрано єпископа Віталія Скомаровського [15].

Таким чином, із наведених вище статистичних даних, є очевидним надзвичайно динамічний розвиток територіально-організаційних інституцій Львівської Архідієцезії РКЦ в Україні. Проте, слід зауважити, що не дивля-

чись на цілу низку важливих позитивних структурних змін, які відбувалися протягом останніх 19 років, процес відновлення та становлення церковних інституцій РКЦ в Львівській Архідієцезії, на нашу думку, все ж не можна вважати повністю завершеним. Такий висновок випливає з огляду на невпинний активний розвиток РКЦ в Україні, а також на тяжіння з боку як церковного керівництва, так і мирян до утворення різноманітних рухів у середині церкви, тобто прагнення певним чином інституалізувати свою "релігійність", що можна пов'язати із загально католицькою традицією, що лише тепер починає розвиватись в Україні і, можливо, з реакцією вірян на заборони будь-яких релігійних утворень часів тоталітаризму. Так чи інакше, можемо прогнозувати подальший активний розвиток інституцій РКЦ, як в Україні в цілому, так і в Львівській Архідієцезії зокрема.

1. Бучек М., Седельник І. Львівська архідієцезія латинського обряду. Ілюстрована розповідь: В 5 т. / Курія Львівської архідієцезії латинського обряду (Кольорове небо). – Львів, 2004. – Т. 1. – Ч. 1: Парафії, костели та каплиці. – С.14. 2. Там само – С.30. 3. Доброєр О. Католицька церква в Україні: 2001-й рік. Статистика, аналізи, коментарі. – К.: Кайрос, 2001. – С.133. 4. Схематизм духовенства і парафій Львівської Архідієцезії латинського обряду 2003 року. – Львів: Митрополітальне управління, 2003. – С.340. 5. Католицький Вісник. – К.: Кайрос. – 2009. № 5. – С.15. 6. Голова Конференції єпископів РКЦ в Україні офіційно розпочав своє служіння // <http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;26056/>. 7. Статкевич Н., Бучек М., Седельник І. Римсько-Католицька Церква в Україні. До візиту Папи Йоана Павла II. – Львів: Курія Львівської римсько-католицької архідієцезії, 2001. – С.26. 8. Схематизм духовенства і парафій Львівської Архідієцезії латинського обряду 2006 року. – Львів: Митрополітальне управління, 2006. – С.44. 9. Там само. – С.45-47. 10. Там само. – С.132. 11. Там само. – С.132-137. 12. XI Конференція ВНЖЧІ, <http://www.catholicmedia.org.ua/index.php?option=comcontent&task=view&id=859&Itemid=1>. 13. Недавні О. Римо-католицькі чернечі ордени у сучасній Україні // Людина і світ. – 2003. – № 6. – С.49. 14. Обрано уряд Конференції Вищих Настоятелів чоловічих Орденів і Згромаджень <http://www.catholicmedia.org.ua/index.php?option=comcontent&task=view&id=594&Itemid=55>. 15. Єпископи Відповідальні за Комісії Римсько-Католицької Церкви в Україні http://www.catholicmedia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=402&Itemid=168.

Надійшла до редколегії 24.02.2010

В.Г. Чаплинський, студ., Університет "Острозька академія", Острог

БОЖЕСТВЕННЕ ОБ'ЯВЛЕННЯ ЯК ЯВИЩЕ ДУХОВНОГО СВІТЛА В ХРИСТІАНСТВІ

У статті проведений аналіз місць Святого Письма, де духовне світло, на відміну від сонячного світла, розкриває для людини надприродний мир християнства.

Ключові слова: світло, життя, шлях, істина, сяйво, слава, вічність.

В статті проведено аналіз мест Святого Письма, где духовный свет, в отличие от солнечного света, раскрывает для человека сверхъестественный мир христианства.

Ключевые слова: свет, жизнь, путь, истина, сияние, слава, вечность.

The article will analyze the Bible verses, where spiritual light, in contrast to sunlight, uncovers the supernatural world of Christianity.

Keywords: light, way, truth, shining, glory, eternity.

Актуальність теми полягає у тому, що у фізичному світі людина стикається з неземним явищем – духовним світлом, яке відкриває людям надприродну природу Бога.

Мета статті полягає в розкритті природи духовного світла і його взаємодії з людиною.

Християнство – це релігія духовного світла. Про це світло можна прочитати в багатьох уривках Святого Письма. Наприклад, в книзі Дії Апостолів (26,13) написано: "то опівдні, о царю, на дорозі побачив я світло із неба, ясніше від світлості сонця, що осяяло мене та тих, хто разом за мною йшов!". Апостол Павло говорить, що зіткнувся з чимось неземним, небаченим і немислимим. Він опинився в потоці чудового світла, не порівняного з світлом сонця.

Писання говорить, що Господь Бог через Свого Сина Ісуса Христа перетворив Своє світло в образ і явище. Якщо вникнути у внутрішній зв'язок поняття: Слово, світло, життя і Бог, то стане набагато зрозумілішим все різноманіття значень "світло", яке часто зустрічається в Біблії [1].

Без фізичних джерел енергії не можливе людське життя. Без світла неможливий зір і орієнтація в просторі. Фізичне світло освітлює наше пересування по землі, воді, повітрю. Сонячне світло дозволяє побачити всі предмети в природі фізичній. Він так само має здатність дезинфекції, тобто очищає, вбиває бактерії. Багато рослин, живі організми мають явно виражені световодні канали. Людина не виключення. У неї так само є подібні канали. На підставі досліджень взаємодії концентрованого сонячного світла з речовинами різної природи пропонується методика лікування тіла людини і його внутрішніх органів, так звана метамерна геліотерапія [2].

Без сонячного світла ми не маємо продовження своєї діяльності. Кожна клітка людського організму не може жити без енергії сонця. Втрата енергії постійно заповнюється. Без сонця клітка людського організму може загаснути, як свічка, тому вона заповнює свій власний запас енергії. Всі рослини і тварини є відкритими системами, поглинаючими енергію ззовні і виділяючими її назовні. Тому життєдайну, рушійну силу, необхідну для підтримки життя будь-який організм може одержувати лише за умови витрачання її. Життя завжди супроводжується повільною витратою енергії і її заповненням ззовні.

Але сонце, як і живі організми не є в цьому фізичному світі постійними величинами. Святе Письмо говорить, що слава Божа освітить місце перебування віруючих у Христа людей і світильник їхній буде Він. Ми читаємо в пророка Ісаїи про це: "І підуть народи за світлом Твоїм, а царі – до ясності сяйва Твого". (Іс.60,3)

Сяйво слави невіддільно від Божественної Трійці. Зі славою зв'язані такі поняття, як велич, честь, багатство, прославляння, добро, щастя, благоденство, блиск, сяйво, яскравість [3]. Скрізь, де виявлена Божественна Трійця, там є присутнім непереврене для людей, ангелів, всесвіту і мудрість, і сила, і творчість і будь-який інший прояв Божий. Бог відкриває нам Свою славу, як у Собі, в утворі і спокуті людини. Христос завжди був, є і буде сяйвом слави Бога. Він виявив славу Бога, створивши всесвіт. Це з'явилося й у фарбах, у музиці, красі, добірності утвору.

Через Мойсея і його закон нам повідано, що Господь – є Бог морального порядку і чистоти, праведності і святості. Ісус Христос у власному Своему втіленні, у Своїй смерті, воскресінні і піднесенні Він відкрив славу Отця.

"Слово сталося тілом і перебувало між нами повне благодаті та правди", – говорить апостол Іоанн, – "і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця". (Іоанн. 1:14) Він сьйво слави Божией. Один раз перед Ісаией був відкритий престол Господа високий і звеличений і краю риз Його наповнили весь храм. Серафіми закривали обличчя і ноги свої, волаючи: "Святий, святий, святий Господь Саваот..." (Іс. 6:3). Коли Мойсей стояв у розпадині скелі – Господь провів перед ним усю славу Свою. (Ісх. 33:17-23) Він бачив Того, Хто потім прийшов на землю, як Ісус Христос. Він є сьйвом слави Божей. Вона є сукупність величі, могутності і досконалості. Ісус подібний променям сонця, будучи і самою природою його.

У Старому Завіті слава Господня проявилася у видимому сьйві на Синає (Ісх. 24:16). Так само ми читаємо: "...і слава Господня наповняла скинію". (Ісх. 40:34)

Іудеї учили, що на обличчі Адама до гріхопадіння сяла слава Божия. Після гріхопадіння слава Божия зникла з обличчя Адама. Коли наступить епоха Месії, тоді слава Божія знову світитиме тим, хто потрапить в Його Царство.

У всьому процесі порятунку людства ми бачимо вічну славу Божію. Весь цей процес осяє сяюча слава Господа Ісуса Христа: славою Його божественності, Його людської мужності, Його священницького служіння і жертвності, Його неодмінного повернення. Він увінчаний славою і честю, оскільки прийняв мученицьку смерть. Хрест і страждання замість того, щоб бути помилкою і трагічною випадковістю, стали для Месії вінчанням слави. Його страждання – це джерело слави.

У 1-ом посланні до Тимофія (3:16) апостол Павло пояснює прояв Божої могутності, слави, величі у всій повноті в Ісусі Христі таким чином: Бог"... в тілі з'явився,... виправданий Духом,... анголам показався, проповіданий був між народами,...Він у славі вознісся!". Це сьйво слави і сьйво пишності Бога виявилось Ісусі Христі в такому ступені, що Він "...будучи сьйво слави Отця" очистив нас від гріхів.

Коли Мойсей прийняв закон Божий на горі Синай – обличчя його знайшло таке сьйво, що люди боялися підійти до нього. З цієї причини він надягав на обличчя покривало. Надалі ми бачимо, що слава Божія, проявлена в Мойсеї загаснула, як і Заповіт з ізраїльським народом. Бог-Отець уклав Новий Заповіт Ісуса Христа, Який приніс Себе в жертву за гріх на Голгофському хресті, щоб врятувати нас від вічної загибелі. Тому слава Божа, проявлена в Мойсеї опинилася вогником свічки при світлі сонця. Апостол Павло про це говорить: "бо коли суне те, що минає, то багато більш у славі те, що триває!". (2 Кор. 3,11).

Господь сьйвом духовного світла освітлює наші серця. Світло благодаті Божої невимовно благ і великий. Світло благодаті Божої може просвітити собою будь-яку людину. Нерідко це світло на зразок блискавки вражає серце людини, застерігаючи його від погибелі. У посланні апостола Павла до Ефесянам (5,14) ми читаємо наступні слова: "Сплячий, вставай, і воскресни із мертвих,- і Христос освітлить тебе!". Господь сьйвом духовного світла освітлює наші серця. Світло душі людини приходить в сьйво і блиск від Божого світла [4].

Він світить серед пітьми людського нецтва, розпусти і ненависті. Це світло віри і світло всіх християнських чеснот. Про Божественне світло цар Давид говорить наступне: "бо Ти світиш мого світильника, Господь – Бог мій, освітлює Він мою темряву!". (Пс. 17:29)

У світлі сяйва слави Божией в особі Ісуса Христа люди пізнають цю славу. Апостол Павло говорить про це наступне: "...Бог, що звелів був світлу засяяти з темряви, у серцях наших засяяв, щоб просвітити нам знання слави Божої – в Особі Христовій" (2 Кор. 4:6) Він, Своім невичерпним світлом, силою Своєю виганяє пітьму. Світло Божої слави рятує життя людей від хаосу. Він висвітлює шлях кожного віруючого людини. Він додає цього життя щирий зміст і ціль. Час сумнівів, непевності і хитань проходить. Життєвий шлях стає освітленим духовним світлом. За всіх часів світло означало чистоту, шляхетність і моральну досконалість. Немов червона нитка, образ світла проходить через усю Біблію [5].

Святе Письмо ясно говорить на предмет того, що чоловік один, у відриві від Божественного втручання приречений на те, щоб залишатися глухим і сліпим до краси світу духовного. Тільки Бог може "відкрити наші очі" щоб бачити і тільки Бог може "дати нам вуха", щоб чути. Отже, що ж мав на увазі автор Псалма 118, 18, коли говорив: "Відкрий мої очі, і хай чуда Закону Твого я побачу!".

Слово "відкрий", що ужито в цьому вірші означає "видалення перешкоди", той же термін вживається в книзі Чисел (22,31), де ми читаємо: "И відкрив Господь очі Валаамові і побачив він Господнього Ангела, що стоїть на дорозі...". Цей термін вживається й в інших місцях, де він описує, як Бог дарує людям розуміння Його одкровення [6].

Висновки: Бог робить щось надприродне, що усуває в людей завісу, що закриває їхні очі. І наділяє їхньою здатністю розпізнати духовну істину. У нашого слуху з'являється здатність чути окрім звуків фізичних, але і звуки, витікаючі з духовної сфери. Бог бере очі, які не могли раніше бачити духовного, і знімає з них перешкоду, яка створює гріх, і очам цим відкривається абсолютно новий світ. Несподівано предмети і поняття, які раніше не представляли ніякого значення, раптом починають вводити душу людини в трепет, у міру того, перед нею відкривається духовний світ. Він відкриває перед нами скарбницю Божого слова і показує нам мир, про існування якого ми раніше і не підозрювали.

Першим етапом придбання духовного зору є видалення перешкоди з очей людини. Другий етап означає побачити щось, раніше недоступне. Слово "відкрити" означає видалення перешкоди, з тим, щоб відновити або поліпшити зір, щоб людина могла побачити пишність духовного світу. Слово "побачити" означає набагато більше, ніж просто кинути погляд або навіть спостерігати, не надаючи значення. Це означає дивитися, вивчаючи, усвідомлюючи побачене. Це має на увазі цілеспрямований, пильний погляд, від якого очікується побачити набагато більше, ніж при збіглому, поверхневому огляді. Цей погляд повинен бути довгим. Тривалим настільки, щоб встигнути полічити зірки. Цей погляд повинен бути повним очікування. Протилежність цьому значенню погляду може бути погляд випадковий, недбалий, безтурбо-

тний. Коли людина просить Бога розплющити йому очі духовні, щоб побачити Його чудеса, то він просить побачити Його надприродну природу.

1. Нильсен Odd Рогнар. Свет и время. – 1993. – С.70. 2. Дверняков В.С. Загадки солнечного света – фундамент теории творения. – Полтава, 2008. – С.53. 3. Библиейский словарь // Издание пастора Б. Геце. – Wydawnictwo Religine B. Götze. – Warszawa I, Polna 64. – 1938. – С.419. 4. Мака-ртур Джон Ф., младший. Толкование послания к Ефесянам / Союз ЕХБ Украины. – Киев, 1993. – С.266. 5. Дулас Албан. Сто библейских уроков: Пер. с англ. / Под ред. И.В. Музычко. – 1995. – С.89. 6. Райри Чарльз. Основы богословия // Ассоциация "Духовное возрождение". – Москва, 2000. – С.39.

Надійшла до редколегії 23.02.2010

П.О. Якуша, студ., КНУТШ, Київ

ПОНЯТТЯ АБСОЛЮТНОГО ДОБРА В ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ В.С. СОЛОВЙОВА

В статті розглядається загальний ракурс етичної концепції Вол.Соловйова, а саме: дається тлумачення провідного поняття теоретичної та практичної філософії Вол. Соловйова – Абсолютного Добра. Проводяться паралелі з системою "практичного розуму" І.Канта, місце спекулятивного розуму в опануванні Добра як Добра. Показується площина моральнісної філософії та її зв'язок з різноманітними методами пізнання.

Ключові слова: Абсолютне Добро, розум, Бог, безумовно суще, концепція "всеедності".

В данной статье рассматривается общий ракурс этической концепции Вл.Соловьёва. Дается изъяснение центрального понятия теоретической и практической философии Вл.Соловьёва – Абсолютного Добра. Проводятся паралели с системой "практического разума" И.Канта; определяется место спекулятивного разума в процессе уяснения Добра как Добра. Демонстрируется сфера нравственной философии и её связь с известными моделями познания.

Ключевые слова: Абсолютное Добро, разум, Бог, безусловно сущее, концепция "всеединства".

In following article author examines general foreshortening of V. Solovyyev's ethic conception. Author expresses the general concepts of theoretical and practical philosophy of V. Solovyyev – conception of the Absolute Good. Also there presented connections with the system of "practical mind" of I. Kant and determined the places of speculative mind in the process of understanding Good as Good. Author demonstrates sphere of moral philosophy and its connection with known models of inquiry.

Keywords: Absolute Good, mind, God, sure pure, conception of "vseednosti".

Місце В.С.Соловйова в контексті філософської думки Росії другої половини ХІХ століття можна порівняти хіба що зі значенням спадщини І.Канта для розвитку та становлення класичної німецької філософії. Вол.Соловйов дав поштовх до виокремлення самобутнього російського релігійно-філософського ренесансу, представниками якого були о.С.Булгаков, М.Бердяєв, С.Трубецькой, Є.Трубецькой, С.Франк, М.Лоський, о.П.Флоренський та інші. В.В.Зеньковський час початку філософування Вол.Соловйова влучно назвав "періодом систем", зазначаючи при цьому той контекстуальний внесок, який зробив Вол.Соловйов. Він був одним із перших, хто займався не лише інтерпретуванням чи розробкою "коментарів до коментарів"(на зразок Б.Чичеріна), а вибудував власну концепцію теоретичної філософії, яка потім дістала назву "філософії всеедності"(до речі, пізніше Г.Г.Шпет називатиме філософію, яка буде заперечувати єдність, "всеедність" розвитку думки,

негативною філософією). Подібно до Канта, "Критика чистого розуму" якого була своєрідними пролегоменами до етики, до чистого практичного розуму, він в працях з критичної історії філософії, публіцистиці. статтях, оригінальних доробках рухається до віднайдення універсальної моральнісної концепції, де намагається "показати добро як правду" [1]. За думкою Вол.Соловйова моральнісна філософія є не більш як систематичний дороговказ правильного шляху життєвих блукань для окремих людей і народів, тому всі першопочаткові категорії моралі варто розглядати як універсальні і везагальні. Цілісна система Вол.Соловйова, за словами Л.Лопатіна, "була не нижче і не гірше найбільш глибокодумних німецьких систем, які створювались в кращі часи німецької умоглядної творчості" [2], і оскільки "він намагався подолати протиріччя в конкретній всеюдності" [3], то поняття Абсолютного Добра варто оцінювати не лише з критичних позицій до Вол.Соловйова, а й у загальній площині усїєї новоєвропейської філософії.

Відразу необхідно зауважити, що для повнішого охоплення поняття Добра потрібне зусилля думки, бути пасивним і сприймати істини неможливо. Цю особливу, стверджувальну тенденцію завжди підкреслює Вол.Соловйов. Добро також пізнається в комплексі, долаючи так звані "отвлеченные начала". "Добро, відокремлене від істини і краси, є тільки невизначеним чуттям, безсилим поривом, істина відсторонена є пустим словом, а краса без Добра і істини є кумиром" [4]. Насправді філософська істина – це добро, що в процесі сходження мислиться людиною. Філософ зупиняється на цікавій деталі: для Платона добро було предметом теоретичного розуміння, верховною ідеєю, фундаментом іншого, "умопостигаемого" світу. Тобто, систематичний розгляд Добра як Добра повинен проводитись не лише на засадах онтологічних, а й, що дуже важливо, в межах чистої гносеології. Хоча Вол.Соловйов в продукуванні засадничих філософських понять виходить не лише від гносеології, а й від загальної інтуїції дійсності; це не можна назвати антигносеологізмом чи поза-гносеологізмом, це якісна установка онтологізму, де важливу роль відіграє не один лише спекулятивний розум, а й інтуїція буття, зв'язок з цим буттям. Синтетичні судження, як поєднання сфер думки, допомагають Вол.Соловйову сконструювати цілісну, методологічну систему категорій тут-буття (Dasein), щоб з послідовної наявності вивести не лише принципи побудови життя загалом, а й продемонструвати каузальний зв'язок між різними явищами цього світу; філософ пропонує істину (яка для нього є незаперечною) – Бога, Добро – розкривати в своєрідній "формі" філософії, а не науки чи релігії. Істотний вплив Спінози, особливо його гносеологічна трихотомія, дозволяє Вол.Соловйову розкривати зміст Суцього, в тому числі і Добра, трьома видами пізнання – емпіричним, раціональним і містичним. Істина (в даному випадку Добро) за переконанням Вол.Соловйова не знаходиться ні в реалізмі (матерії), ні в раціоналізмі, її необхідно відшукувати в середині між цими двома крайніми положеннями. Думка, що пізнає, необхідно відноситься до незалежної від неї дійсності, – вона повинна мати предмет, інакше вона буде пустою і незмістовною. Ця незалежна дійсність не може вичерпуватись матеріальними якостями, але вона повинна представляти собою

духовну, ідеальну природу, при цьому маючи внутрішню різноманітність форм, котра здатна пояснити різноманітність змісту нашого досвіду; проте одночасно дійсність в собі має являти внутрішню єдність, без якої був би незрозумілим світ, який ми безпосередньо сприймаємо. Добро – це початок безвідносний, котрий не уявляється як щось "до" чи "після". "Приймати безумовно варто тільки те, що саме по собі, по своїй сутності є добро" [5]. Добро, що є самоцінним по своїй суті, розкривається в історії, в розвитку людства; володіння добром, його смислом, можливе завдяки саморозкриттю людського духу (вплив Гегеля) в бутті, в історичній діяльності. Абсолютне Добро – єдність не абстрактна, воно не заперечувальне, а якісно позитивне. В "Оправдани добра" (центральному трактаті по філософії моралі) Вол.Соловйов, в підтвердження думки, пише: "... якщо є добро, то в нього повинні бути внутрішні, власні якісні ознаки і визначення, котрі були б незалежними в результаті від історичних форм" [6]; "Добро саме по собі нічим не обумовлене, воно все собою обумовлює і через нього все відтворюється" [7]. У відношенні людини до Добра діє класична філософська суб'єкт-об'єктна схема розуміння, де людина (як діючий суб'єкт) виступає внутрішньою, безумовною формою для Добра як безумовного змісту, форма-зміст. Справжнє Абсолютне Добро або власна самостійна дійсність належить тільки неречевим центрам живих сил – монадам (міркуючи основними засадничими термінами Г.Ляйбніца), все інше лише їх витвір, складний результат їхніх взаємовідносин та взаємодій. Але ми пізнаємо не лише суть явища, що властиво феноменологічному реалізму, ми здатні в процесі особистого життя розумом проникнути і зрозуміти саму внутрішню єдність і призначення Добра за допомогою моральнісної волі. В цьому контексті Вол.Соловйов в певних положеннях наслідує Канта, який говорить про "можливе синтетичне застосування чистого практичного розуму" [8]. Автономність Добра є необхідною для того, щоб "розумна істота була ціллю самою по собі, оскільки тільки завдяки ній можна бути закономірним органом в царстві цілей" [9]. Тут варто вказати на співзвучність поглядів Вол.Соловйова та І.Канта, а точніше – на значенні розумової здатності сприймати і слідувати певним моральнісним, теоретико-пізнавальним положенням, що дані людині природою, установленого закону. Кантівська сентенція про те, що "практичний розум має справу не з предметами з ціллю їх пізнання, а зі своєю власною здатністю надавати дійсність цим предметам (одночасно з їх пізнанням), тобто з волею, котра є причинність, оскільки розум містить в собі визначаючі положення її, відповідно, він повинен вказати на об'єкт споглядання, а... як практичний розум тільки його закон" [10] доповнюється в Вол.Соловйова значущою поправкою: створюючи моральнісну філософію "розум тільки розвиває, на основі досвіду, початково властиву йому ідею добра(або, що є тим же, першопочатковий факт моральнісної свідомості)" [11]. Виходить, що застосування розуму іманентно, і не обумовлене вирішенням питання про (трансцендентне) пізнання речей самих по собі; моральнісність в своєму ідейному змісті пізнається тим же розумом, котрий її і створює: пізнання співпадає зі своїм предметом. Говорячи мовою Вол.Соловйова, в моральнісній філософії ми

вивчаємо і осягаємо тільки наше власне внутрішнє відношення до наших особистісних дій. Розум, як самостійна в нас інтенція, виступає певним каноном, зразком, вмістилищем трансцендентальних ідей (в тому числі і Добра) для діяльності нашого розсудку і, відповідно, чуттєвості. Можна сказати, що Абсолютне Добро є ідеєю чистого розуму; "моральнісне добро визначається по розуму як правда (в широкому сенсі), або як належне ставлення до всього" [12], ця ідея добра, "внутрішньо всеохоплююча і логічно необхідна" [13]. У визначенні добра, як необхідного, заключається крім ідеального змісту ще й реальна вимога – моральнісне наповнення не повинно залишатись лише теоретичним, воно повинно практично здійснитись, втілитись в такому явищі, котре іншими б сприймалось на чуттєвому рівні.

В одному зі своїх листів Вол.Соловйов писав, що раціональна філософія – темінь, "смерть за життя", але – ця "темінь" обумовлює початок розуміння життя. Розумність того, що пізнається, не дається досвідом, тому що в досвіді ми маємо тільки часткову, особистісну і багатозначущу дійсність, в досвіді немає ні "всього", ні "єдиного". Розум або смисл речей та явищ, які пізнаються, може бути пізнаний тільки розумом або "сміслом", внутрішнім мисленнєвим навантаженням суб'єкта пізнання, відношення даного предмету до всього може існувати для нас поскільки, постільки в нас самих закладений принцип всеєдності (іншими словами – розум). Мірило істини переноситься із зовнішнього світу в самого суб'єкта пізнання, а засновком, фундаментом істини признається не природа речей і явищ, а розум людини. Але, що дуже цікаво, розум в якості принципу кореляції всього в єдності виступає тільки як форма всеохоплюючої істини; таким чином, віддалений раціоналізм неспроможний пізнати істину. Догматичний раціоналізм не здатний дати обґрунтовану відповідь на питання про те, як наша суб'єктивна свідомість повідомити нам про існування об'єктивного світу. Вол.Соловйов говорить, що за думкою Канта, наш розум самостійний. Кант визнає апіорний характер його істин, але приймає ці істини лише як загальні форми і закони явищ (для нас) або ж як необхідні умови нашого досвіду і в цьому тільки сенсі надає їм об'єктивне значення. Таке твердження призводить до нових протиріч. Істинне, об'єктивне пізнання передбачує поріднення, поєднання реальності чуттєвого сприйняття з всезагальністю і необхідністю апіорної форми. Проте проти такого синтезу виступає критичний раціоналізм, стверджуючи, що обидва фактори пізнання знаходяться в безумовній відокремленості і "отвлеченности" і поза всіляким переходом або внутрішнім поєднанням, що створює сумісний їм третій фактор. Критичний реалізм не є ключем до пізнання, бо істинне пізнання неможливо уявити при взаємній незалежності обох його факторів. Звідси Гегель прийшов до висновку, що весь зміст істинного пізнання залежить від його форми и повністю визначається категоріями розуму. Проте, так як форма розуму, подібно до будь-якої іншої форми, не є чимось окремим від відповідного змісту, то це означає, що абсолютний раціоналізм поставив перед собою нездійсненну задачу вивести все з нічого.

Людина не може подолати свого суб'єктивного відношення до об'єкта в досвіді і мисленні. Вона не може пізнати об'єкт як дещо існуюче, тобто як

дещо більше, ніж її відчуття або думка, тому ані досвід, ані мислення не зможуть повністю привести до істини, так як істина означає те, що є, тобто суще. Істина – це те, що є взагалі, але взагалі є – все. Істина є усім. Але якщо істина є все, тоді те, що не є все (умовно – кожний окремий предмет), кожне окреме створіння і явище в своїй окремоті від нього, – не є істина, тому що воно і не є відокремленим від всього: воно є з усім і у всьому. Словом, все є істиною в своїй єдності або як єдине. Найбільш повне визначення істини висловлюється в трьох предметах: суще, єдине, все. Істина являється сущим, всеєдиним, вона не представляє собою "отвлеченого" поняття, а постає як конкретність, яка має все в собі самій. Істина для Вол.Соловйова – абсолютна цінність, котрою володіє всеєдність, а не наші судження чи висновки. Осягнути істину -означає подолати межі суб'єктивного мислення і прийти до області існуючої єдності всього того, що є, тобто абсолюту. Абсолютне (Добро) як всеєдність не може бути повністю зовнішнім по відношенню до суб'єкта, який його пізнає: між ними повинен бути внутрішній зв'язок, за допомогою якого суб'єкт має можливість пізнати абсолютне і внутрішньо поєднатись з усім, що існує в абсолютному і дійсно пізнати це все. Тільки в зв'язку з тим, що істинне існує як безумовно реальне і безумовно всезагальне, факти нашого досвіду набувають дійсної реальності, а поняття нашого мислення – дійсну позитивну всезагальність. Взяті абстрактно обидва ці фактори нашого знання самі по собі повністю індиферентні по відношенню до істини. Вони набувають сенсу і значення тільки на основі третього фактору – релігійного принципу. Абсолютний першопочаток володіє здатністю існування, і тому можна сказати, що він(Абсолютний першопочаток) існує. Абсолютний першопочаток вищий буття і сили, вони є суть тільки його прояви. Завершуючи роздуми, Вол.Соловйов робить висновок, що розум може удосконалювати, розвивати доктринальну етичну систему, якщо вона тільки не має протиріч з вимогами та ідеалами Абсолютного Добра.

Йдучи далі, Вол.Соловйов підкреслює, що розумна свідомість, завдяки якій людина першопочатково володіє загальною ідеєю добра як безвідносною нормою, в подальшому своєму становленні поступово повідомляє цій формальній ідеї відповідний її зміст (властивий тільки цій ідеї), намагаючись встановити чи закріпити такі моральні вимоги та ідеали, котрі по сутності своїй були б всезагальними та необхідними, висловлювали б власний розвиток універсальної ідеї добра, а, навпроти, не представляли б тільки її зовнішній припис до тих чи інших не властивих їй (ідеї добра) матеріальні мотиви: "процес людської свідомості, що випрацьовує зміст моральності, стає моральнісною філософією, або етикою" [14].

У важливій для розуміння закінченості етичної системи Вол.Соловйова праці "Кризис западной философии", яка потім стала своєрідним осердям для концепції "всеєдності", Вол.Соловйов чітко формулює ту основу, на якій буде побудовано і розвинено ідею Абсолютного Добра: філософія в сенсі відстороненого, виключно теоретичного знання завершила свій розвиток і перейшла безповоротно в світ минулого; ця філософська настанова була пов'язана з тим, що вона весь час мала на увазі лише суб'єкт пізнаючий, без

будь-якого відношення до вимог суб'єкта, який має потенцію "хотіння". Ціллю істинної філософії є співдіяти в своїй сфері, тобто в сфері знання, зміщенню центра людського буття з його даної природи в абсолютний трансцендентний світ, де, власне, суб'єкт і пізнає справжній засадничі положення; хоча позитивні начала, маючи в собі вічне буття в в сфері абсолютній, ще не мають видимого, наявного, емпіричного існування у відносній області нашого життя. З точки зору присутньої, тут-дійсності нам доводиться більше говорити про те, що буде, ніж про те, що є.

Абсолютне є безумовно суцим, є тим, що ми пізнаємо у будь-якому пізнанні, оскільки "сумнів в самостійному бутті зовнішніх почуттів(створінь, істот) не може бути переконанням в їх небутті і ніколи не може перейти в таке" [15]. В понятті Абсолютного Добра Вол.Соловйов вбачає останню основу всякого буття – Абсолютне тут не відмінне від космосу (в його платонівському розумінні і осмисленні), воно бачиться нами крізь світ, воно є єдине і в той же час в ньому міститься "все". Абсолют, таким чином, є "всеєдине" і в цій метафізичній площині Абсолют (як Добро і Бог) і космос співвідносні один одному, "єдино-суцні". Тому глибше всілякого визначеного чуття, уявлення і волі закладене в нас безпосередньо абсолютної дійсності. Дійсність безумовного начала, як існуючого в самому собі незалежно від нас, дійсність Бога (як і взагалі дійсність іншого створіння крім нас самих) не може бути введена з чистого розуму і доведена методом логічного умовиводу. Абсолютне Добро безпосередньо нам дане, тому з такою наполегливістю Вол.Соловйов доводить, що "совершенство, т.е. полнота добра, или единство добра и блага, выражается в трех видах: 1) безусловно сущее, вечно действительное совершенство – в Боге; 2) потенциальное – в человеческом сознании, вмещающем в себе абсолютную полноту бытия как идею, и в человеческой воле, ставящей ее как идеал и норму для себя; наконец, 3) в действительном осуществлении совершенства или в историческом процессе совершенствования" [16]. Для повнішого розуміння Добра, Вол.Соловйов приводить приклад з Божеством в релігії, говорячи, що в справжньому релігійному відчутті дана дійсність того, що відчувається. Дійсність Божества не постає як логічний висновок з релігійного відчуття, а зміст цього відчуття – те саме, що відчувається. Пізнаючи Абсолютне Добро, ми не тільки здійснюємо певну розумову операцію, ми також достовірно відчуваємо істинність Добра, так само як і Бога.

В частині другій праці "Оправдание добра" "Добро от Бога" Вол.Соловйов намагається, не порушуючи принципу автономності етики, пов'язати її з позитивною релігією. Тут в певній мірі відчувається помітний вплив кантівської "Критики практичного розуму"; до певного моменту Вол.Соловйов розділяє вчення І.Канта про самозаконність чистої волі, котра визначається деякого роду повагою до моральнісного обов'язку: "вчинок з відчуття обов'язку має свою моральну цінність не в тій цілі, котра завдяки йому може бути досягнута, а в тій максимі, відповідно до якої вирішено було його здійснити; ця цінність залежить, відповідно, не від дійсності об'єкта вчинку, а тільки принципу воління, відповідно до якого вчинок був здійснений безвідносно до всіх об'єктів здатності бажання" [17]. Але йти далі за Кантом до кінця Вол.Со-

ловийов не погоджується. Беручи до уваги кантівську тезу, він переконує, що це означало б визнати, що душевні явища ніякої реальності, окрім суб'єктивної, не мають і що безсмертя душі та існування Бога суть тільки постулати практичного розуму і постають перед нами лише як непізнані речі самі по собі (Dinger selbst). Вол.Соловйов не хоче, щоб система його релігійного натуралізму перетворилася, подібно до кантівської, в "бездосвідний" феноменалізм. В цьому місці Вол.Соловйов робить спробу подолати проблеми, які постають у І.Канта. Бог (як і Добро) і безсмертя душі, стверджує він, іманентні моральнісній свідомості. В релігійному відчутті дана дійсність того, що відчувається, реальна присутність Бога. Правильна теологія (за яку Вол.Соловйов вважає створювану ним систему) є справою важливою і необхідною, хоча й не виявляється справою першої необхідності. Дійсність Божества не є дедукційним висновком з релігійного відчуття, а є змістом цього відчуття. Якщо Добро чи Бог є в нас – значить це саме Добро і Бог є взагалі, незалежно від того, чи сприймаємо ми, чи ні. Кантівське центральне положення практичного розуму про категоричний імператив Вол.Соловйов розглядає з позиції волі. Він зазначає, що добра воля знаходиться під об'єктивними законами добра, але не може бути представлена як така, що повинна підкорятись цим законам для здійснення закономірних вчинків (дій); вона сама по собі, по своєму суб'єктивному значенні і об'єктивній ясності, може визначатись тільки уявленнями добра. Тому для божественної або взагалі для святої волі не мають значення ніякі імперативи; слідування обов'язку тут являється недоречним, так як воля вже сама по собі необхідно погоджена із законом. Таким чином, імперативи суть лише формули, які визначають відношення об'єктивного закону волі взагалі до суб'єктивної недосконалої в волі того чи іншого розумного створіння, наприклад, людини. Поняття імперативу взагалі не має виключно моральнісного значення, а лише необхідно передбачується всякою практичною діяльністю. Імперативи взагалі вказують, спрямовують до дії або гіпотетично (умовно), або категорично (з певною вимогою). Перший представляє практичну необхідність деякого можливого діяння (як засобу досягнення чогось іншого, що є або можливе бути бажаним). Категоричний імператив є той, котрий представляє деяку дію як об'єктивно необхідну саму по собі, без відношення до іншої можливої цілі чи прагнення. Вол.Соловйов приходить до думки, що кантівський категоричний імператив необхідно випливає з основних тверджень "Критики чистого розуму", і є побудований на схемі спекулятивного розуму. Отже, категоричний імператив є тим, що існує саме по собі (daist selbst), або метафізична сутність, неподільна, в строгій єдності і тотожності у всьому і у всіх (цим Вол.Соловйов намагається підвести концепцію І.Канта підособисте вчення "всеедності" та всезагальності). Але як бути з баченням нами реального положення речей; тобто, з фігуральною нечіткістю категоричного імперативу в його носіях – в суб'єктах? Багатоманітність, багатозначність, розділеність і відчуженість створінь і речей, що визначаються рґіncіpіo individuations (початком відокремлення) існує лише в явищах або уявленнях за законами причинності, які реалізовані в матерії, в умовах простору і часу (які за Кантом є формальними апіорними умовами всіх явищ взагалі, формами нашого споглядання).

Моральнісне добро по самій своїй суті є способом дійсного досягнення справжнього блага або блаженства, тобто такого, котре зможе дати людині стійке і остаточне задоволення. Благо і блаженство є в цьому сенсі тільки іншою стороною добра, або протилежною точкою зору на нього. Ми повинні бажати добра заради нього самого, але ця чиста воля ніяк не порушується від нашого усвідомлення, що саме добро безперечно є і благом для того, хто виконує його умови; "...будь-яке благо, щоб не стати хибним, або примарним, повинно бути обумовлене добром, тобто виконанням моральнісних вимог" [18]. Між етикою чистого обов'язку і евдемонізмом не може бути ніякого смислового протиріччя. Добра воля повинна бути самозаконною, тобто автономною. Цим Вол.Соловйов вирішує протиріччя в самій етиці, що пов'язані з проблематичністю визначення терміну евдемонізму, критикуючи його як мотив і зміст всіх прагнень, який за продуктивністю своїх трактувань є відокремленими початками; не варто просто відділяти благо і благополуччя від умов чисто моральних, тобто таких, що керуються виключно Абсолютним Добром. Автономія або самозаконність волі, – здатність бажати тільки чисте добро заради нього самого, без будь-яких посторонніх мотивів, при цьому бажаючи все добро, – є лише формальним і суб'єктивним проявом якостей людини, котре для своєї об'єктивної реалізації повинно ще віднайти здатність в конкретній ситуації створити (відтворити) все добро і тим самим дати людині абсолютне задоволення, "совершенное удовлетворение". Наведеним положенням Вол.Соловйов постулює необхідну для розуміння цілісності сентенцію, а саме: практичний розум відтворює щось, знаючи (маючи в собі) теоретичні (абсолютні) установки. Добро відрізняється від блага не своєю внутрішньою сутністю вимог, а лише зовнішніми перешкодами в їх виконанні. Роздвоєння між добром і благом є умовне явище, безумовне існування добра в собі заключає і повноту блага. Ми можемо зауважити, що так звані вторинні по відношенню до Абсолютного Добра категорії щастя, блага, задоволення слід вирішувати або втілювати не відокремлено від Абсолютного Добра, а за його допомогою, в межах нього, маючи на увазі певний принцип апіоризму Абсолютного Добра; власне, на основі цього Вол.Соловйов і тематизує тезу про те, що "добро...не підкорене ніякій випадковості, ніяким зовнішнім обмеженням і тому дає дійсне свідчення, істиний і повний смисл всього життя" [19].

Ведучи мову про індивідуальний, суб'єктивний вимір Абсолютного Добра та його наявне втілення в кожній окремій людині як потенційного носія всезагальної ідеї, Вол.Соловйов не міг не використовувати поняття "свободи волі". Він наголошує на тому, що доля моральнісного усвідомлення, а також застосування свідомістю Абсолютного Добра, необхідно вирішити питання "волюнтаризм-детермінізм": або наші дії вільні, або вони необхідні. Необхідність, підкреслює Соловйов, не означає неможливість людської моральності. Нам не варто плутати детермінізм механічний і детермінізм взагалі. Детермінізм взагалі стверджує, що все що відбувається, а відповідно і дія людини, визначається достатніми передумовами, без яких воно відбутись не може, а за яких відбувається з необхідністю. Вол.Соловйов стоїть на позиціях розум-

но-ідейного детермінізму, який дає місце всім моральнісним вчинкам у всій їх силі і в повному об'ємі. Людина робить добро заради самого добра – це якісний момент детермінізму. Для того щоб ідея добра могла з повною внутрішньою необхідністю визначати (детермініувати) свідомий вибір людини на її користь, для того аби вибір цей був достатньо мотивованим, потрібно, щоб зміст цієї ідеї був відповідним чином обгрунтованим, щоб розум показав волі цю ідею в повному обсязі, що і виконується моральнісною філософією; з цього – "етика не тільки поєднана з детермінізмом, а й обумовлює собою вище віднайдення необхідності" [20]. Абсолютне Добро визначає мій вибір на свою користь всією безкінечністю свого позитивного змісту і буття.

Підводячи підсумки, можна зазначити, що Вол. Соловйов розробив для свого часу альтернативну цілісну теорію філософської етики, яка базується на усталених принципах основних етичних положень, але з новим, якісним баченням їх. Даючи нам для теоретичної та практичної спекуляції поняття Абсолютного Добра, Вол.Соловйов прагнув методом критичного аналізу показати недієвість "отвлеченных начал" та більшості роздроблених в самих собі систем (матеріалізму, позитивізму, догматичного раціоналізму). виправдання Добра як Добра є не чим іншим, як демонстрацією антропоцентричних та христосоцентричних сил людства.

1. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, – Т. 1. – С.79. 2. Лопатин Л.В. Философские характеристики и речи. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С.152-153.
3. Н.Бердяев о русской философии. Ч. 2. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С.44. 4. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, – Т. 2. – С.305.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, Т.1. – С.96. 6. Там же.
7. Там же. 8. Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. – Т. 4., Ч. 1. – С.289. 9. Там же. – С.277. 10. Там же. – С.417. 11. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, Т.1. – С.105.
12. Там же. – С.205. 13. Там же. 14. Там же. – С.99-100. 15. Там же. – С.107. 16. Там же. – С.255.
17. Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. – Т. 4., Ч. 1. – С.235. 18. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. – М.: Мысль, Т.1. – С.237. 19. Там же. – С.240. 20. Там же. – С.117.

Надійшла до редколегії 05.02.2010

Н.В. Ярмолицька, канд. філос. наук, мол. наук співроб., КНУТШ, Київ

ЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ О. КОЗЛОВА

У статті досліджуються і аналізуються етичні погляди О. Козлова.

Ключові слова: Козлов О., історико-філософська концепція, філософські поняття.

В статье исследуются и анализируются этические взгляды А. Козлова.

Ключевые слова: Козлов А., историко-философская концепция, философские понятия.

In the article research's and analyses ethical views O. Kozlov's.

Key words: Kozlov O., historical and philosophical conception, philosophical definitions.

Останні роки показали, що духовне відродження українського суспільства чималою мірою залежить від глибини теоретичного усвідомлення явищ і процесів у всій їх багатогранності, протиріччях та визначальних тенденціях. Дана стаття присвячена актуальній і недостатньо вивченій у філософській літературі проблемі, що безпосередньо зумовлює теоретичний інтерес до неї з боку

дослідників, особливо це спостерігається на фоні пожвавлення інтересу до забутих імен минулого в Україні. До таких імен належить і професор Київського університету Св. Володимира Олексій Олександрович Козлов.

Обмежений спектр досліджень, з розкриття питань етики, якими займався О. Козлов, представлене у сучасній науковій літературі доволі фрагментарно; поза науковим обігом залишається цілий пласт ідей, положень, сформульованих у працях вченого. Тому назріла необхідність зробити узагальнене, інваріантне у різних формах вияву дослідження, яке спрямоване на необхідність вироблення цілісного бачення даної проблеми.

Про значення філософської діяльності О. Козлова можна говорити у різних відношеннях. Насамперед його діяльність носила просвітницький характер, а його критичні статті, ґрунтовні та живі виклади філософських систем були досить цінним надбанням. Понад шістьдесят творів вченого допоможуть не тільки ознайомитись із західноєвропейською філософською літературою, але й пройти "школу мислення".

Слід зазначити, що О. Козлов не обмежувався одним тільки викладом систем, він завжди входив у критичну оцінку викладених поглядів, оцінку яка відрізнялась гостротою, ясністю і систематичністю. Роботи вченого неодмінно мали велике виховне значення, і його по праву можна назвати педагогом вітчизняної філософії. Але О. Козлов був не тільки педагогом, його по праву можна віднести до кагорти гарячих захисників і проповідників конкретного світоспоглядання. Тому, будучи людиною яскравої індивідуальності та із своєрідною оцінкою життєвих відносин, О. Козлов в етичних питаннях, більше ніж де-небудь міг сказати "своє слово".

Слід зазначити, що до етики О. Козлов ставився як до філософської дисципліни, яка залежить від метафізики та релігії. Таке його ставлення досить вдало розкрито ним у творі "Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга" (1878 р.). Саме в цій праці можна знайти неприйняття О. Козловим морального принципу про рівноцінність волі окремих індивідів. Вчений повністю відкидав можливість визнання цієї рівноцінності без якихось загальнофілософських обґрунтувань. Взагалі "правила: "не роби того іншому, чого собі не бажасш", або "люби ближнього, як самого себе", "поважай свободу іншого, як свою особисту" і т.ін., як зазначав О. Козлов, "не мають ніякої обов'язкової для розуму сили, коли ми *відірвемо їх від тих релігійних і метафізичних начал*, з якими вони *стоять у зв'язку* в історії моральності" [1].

Краще всього в період філософських пошуків О. Козлова прослідковується розуміння ним питань моралі, а разом з тим і його оцінка людського життя. Він ясно розумів хиткість і штучність найбільш популярних, на час його життя, теорій евідонізму і утилітаризму, які намагалися підпорядкувати свої роздуми під вже прийняті принципи альтруїстичної етики. Саме така позиція О. Козлова досить чітко розкривається ним при детальному аналізі філософської системи Є. Дюрінга.

Слід зазначити, що теорія моральності, як зазначав О. Козлов, найбільш страждає невизначеністю та поєднанням різнорідних елементів, що спричи-

няє віддаленість від досить важкої теми про основу і зміст моралі (насамперед це стосувалось філософської системи Є. Дюрінга). О. Козлов відмічав, що умовність і відносність людських поглядів на моральність ще у давні часи давала привід до скептицизму, який заперечує всякі моральні закони та їх обов'язки, з одного боку, вважаючи їх частково випадковим продуктом безвідомо складених звичаїв, частково людського свавілля й різноманітних особистих і корпоративних цілей, та безглуздістю й невіглаством з іншого.

Як зазначав О. Козлов, нестійкою, й такою що існує між декількома началами, була і теорія моралі Є. Дюрінга. Насамперед, це стосувалось того, коли мова йшла про повинність, про існування безумовних моральних обов'язків, тут прослідковувався вплив І. Канта на творчість Є. Дюрінга. До заслуг І. Канта О. Козлов відносить те, що він заперечував всякі умовні моральні начала і протиставить їм *категоричний імператив*, тобто безумовний початок моральності. "Але кантівський безумовний початок моральності стоїть в *тісній залежності і зв'язку з його метафізичною* свободою, тобто з визнанням можливості, що одне й те ж саме діяння людини є з одного боку явище емпіричного світу, вповні обумовлене причинною необхідністю, а з іншої є таке що виходить з неї, і яке належить до трансцендентного світу" [2].

Якщо ж проаналізувати погляди О. Козлова в області етики, то необхідно зазначити, що вони тяготіли до І. Канта, який довгий час був для вченого притягуючою силою саме в обґрунтуванні моралі. В цьому питанні О. Козлов більше всього був схильним до прийняття кантівського розділення емпіричного і трансцендентального. Але таку точку зору вченого не можна вважати визначальною в його життєвих поглядах стосовно етичних питань. Взагалі то, з кантівської моралі він повністю прийняв тільки принцип обов'язку з його абсолютністю, яка не залежить від тих або інших евідемонічних засад.

Але найкраще погляди О. Козлова розкриваються тоді, коли він досить переконливо пояснює всю необґрунтованість природних моральних потягів людини, які наче лежать у самій його природі, та з яких і виростають моральні санкції. В цьому контексті О. Козлов неодноразово вказував на Є. Дюрінга, який не хотів займатись спекуляціями про природу зла та його походження, тому що вони почасти відчиняють двері до метафізики, він пояснював це тим, що злі та аморальні люди також природні, як природні різні види тварин, переважно хижаки. Що ж стосовно людського світу, то за твердженням Є. Дюрінга, про дружелюбність або індиферентність відношень людини до людини, як про правило, до якого ворожість відноситься як виключення, на думку О. Козлова, є порожньою фразою, якій суперечить вся історія. "Досить тільки згадати одне те, що *війна, бійка, боротьба, конкуренція* в усіх видах і формах завжди служила і служить не тільки шляхом задоволення тих потреб людини, які складають головні умови його існування, але навіть і таких, які служать тільки наче прикрасою цього існування, тобто його задоволень і радості. Чи багато ми можемо нарахувати людських радостей, які б не витікали з *вдало закінченої боротьби* і не були б сполучені з чийось шкодою або приниженням. Чи багато існує *ігор* людських, в основі яких не лежа-

ла б ідея боротьби? Можна з впевненістю стверджувати, що більшість насолод, захвату, щастя, які були випробувані людьми з часів появи їх у світі, мали своєю умовою чиєсь нещастя, страждання, приниження і т.п.!" [3].

Також слід зазначити, що О. Козлов не визнавав симпатію (як це було у Є. Дюрінга), як противагу природному егоїзму. Він зазначав, що по-перше, симпатія є вже другим моральним початком, ніж евдемонізм, і у вищих формах своїх представляє його повне заперечення; по-друге, симпатія, маючи багато почуттів, здібних до неї, є досить мало переконливою для розуму, по-третє, симпатія особливо у вищих її проявах, при спробі пояснити її походження, вказує на інші вищі основи обов'язку. Останнє не тільки не має нічого загального з евдемонізмом і утилітаризмом, але виводить основу моральності зі світу емпіричного в трансцендентний. "Ціль морального діяння, із строгим розумінням точки зору обов'язку, лежить за межами світу, за межами сфери бування: вона є тим що повинно бути, яке, строго кажучи, ніколи не буває". О. Козлов визнавав, що все бування заключається в формулах законів природи, які викладаються всіма науками, тому при сприятливих умовах, воно здійснюється само собою з причинною необхідністю. Очевидно, що в тому, що повинно бути, розуміється зовсім не те що здійснюється само по собі, механічно, а щось інше, яке виходить за сферу причинності. "*Належне бути* не треба змішувати не тільки з тим, що є приємним, що корисно, потрібно..., але і з тим, що *буде* (в сенсі необхідно витікаючого з теперішнього і минулого). *Належне бути* є такої жеп непізнаваний, виходячий із світу полюс, як і те, що тільки є" [4].

За переконанням О. Козлова, моральність оцінює різні роди поведінки, а необхідне мірило цієї оцінки вона може отримати тільки із сфери потягів і афектів. Але для того, щоб потяги і афекти стали основою моральності, необхідна їх комбінація з розумовим і свідомим усвідомленням. "Розвиток ясної свідомості про головні закони моралі та додавання їх до діяльності закладено в самій природі й виражається в *моральних потягах*" [5]. Але для здійснення блага необхідно докласти зусиль, так само, як і в теоретичній сфері для здійснення істини. Тому воля, з якої виводиться моральність (за Є. Дюрінгом), повинна розумітись в сенсі свідомого і навмисного прагнення, в якому потяг і пристрасть з'єднані розумовими міркуваннями. Коли у людей, під час спілкування, зникають взаємні, добрі стосунки, тоді починається всезагальне моральне псування, які не може уникнути навіть особистість із благородними задатками. Схильність до добра або зла буває так глибоко вкорінена в індивідуальний характер людини, що навіть може переходити й до нащадків, а в ряді поколінь навіть підпадати під значні відозміни. Обов'язки або повинність складають зміст моральності, витікають із відношень однієї волі до іншої.

Невизначеність основ, за якими всяка людська воля рівноцінна іншій призводить до низки непорозумінь (насамперед це стосувалось поглядів Є. Дюрінга). Тоді як з точки зору філософії І. Канта, вільна моральна воля є *необхідною приналежністю* людини, тому що він є *нумен*. "Безперечно, за-

значав О. Козлов, нумени, які стоять за межами всяких емпіричних визначень, рівні по своїй суті, а тому вільна воля всякої розумної істоти безумовно рівна всякій іншій такій само волі, і керуються вони, з кантівської точки зору, одним і тим само написаним á рїогї в розумї кожної людини *моральним законом*" [6]. З чого О. Козлов робить висновок, що по відношенню до моральності у І. Канта рівноцінні не тільки воля, але й розум, тоді як Е. Дюрїнг не визнає розумодоступної свободи, дія якої складається за межами досвіду, а положення про рівноцінність воль є довільним.

Визнаючи волю іншого рівноцінною по суті зі своєї є основним законом міжсуб'єктивної моральності. Сама по собі воля однієї людини не повинна підкорятися іншій волі, з чого слїдує що людина не повинна підкоряти собі волю іншого. З такого висхідного пункту двох повноцінних воль, О. Козлов визначає, що "позитивно для людини може існувати тільки хотїння; повинність же виникає тільки заперечно, у відношенні до дійсного і можливого насилля над чужою волею" [7].

Якщо вважати, що основою моральності служить заперечення взаємних обов'язків утримуватися від насилля і образи, а позитивом – погодження на добровільне накладення на себе особливих обов'язків, тоді третім елементом, котрий вирішить справу стосовно спеціальних відносин, які витікають із цього загального обов'язку двох воль є *розум*. Тільки він зможе дослідити спосіб, яким кожний із морально зобов'язаних досить вірно може відповісти, як на заперечні так і на позитивні умови взаємності.

Але такий посередник, на думку О. Козлова, у більшості вчених (Е. Дюрїнг) є невизначеним, чий саме розум, а також не визначено чим він повинен керуватись в своєму посередництві. Останнім критерієм тут виявляється положення: "вважати волю іншого рівноцінною по суті зі своєю". Та такий критерій не був нічим обґрунтований у "філософії дійсності" Е. Дюрїнга. Якщо припустити, що межу між хотїннями моральними і аморальними може розрізнати тільки розум, то тоді необхідно визнати не тільки волю іншого повноцінною власній, але й його розум, а це за Е. Дюрїнгом неприпустимо. Та при умові, якщо розум не рівноцінний, якщо "рішення всякого розуму відносно моральних дій не відповідає по своїй істині рішенню любого іншого, то *взаємна згода неможлива* і розбіжності будуть вирішені боротьбою" [8].

Якщо у спілкуванні людей зникає взаємність у добрих стосунках, тоді починає владарювати *"всезагальна моральна порча"*, від якої не застраховані навіть найкращі особистості. Система відносин, як запевняв О. Козлов, яка побудована на егоїзмі, тобто на уклонїнні від обов'язків прийняття до уваги проблеми іншої людини, включає в свої елементи ворожнечу людини з людиною, а тому ніколи не може бути сумісна з миром. В основі такої системи, безперечно, буде знаходитись ворожнеча і несправедливість. І коли в суспільстві починають превалювати звіряче насилля та хитрїсть, це явна ознака морального розладу.

Як зазначав О. Козлов, людина, по своїй природі, не є злою істотою (включенням є деякі риси звірячих характерів, які є випадковими у природі) і

відноситься до іншої людини не вороже, а індиверентно або дружелюбно. Але, окрім негативних умов є в людській природі й позитивні потяги і афекти, які не допускають моральний і суспільний зв'язок до остаточного розпаду. Так "співчуття яке складає прямиа протилежність егоїзму і має свій центр ваги в чужому я: в цьому почутті сама природа потурбувалась про те, щоб чуже страждання болісно відгукнулось в особистому почутті" [9]. Втім О. Козлов зазначав, що спроби доказу співпадіння особистого блага і блага ближнього завжди базуються на різного роду софізмах, які миттєво зникають при спробі уважної і безпристрасної оцінки дійсного стану речей.

Разом з тим О. Козлов надавав значення необхідності мати визначеність ролі, яку повинно відігравати у моральній діяльності розумове міркування. Адже розумове міркування є необхідним у всякій свідомій людській діяльності, тому воно повинно бути й доцільним. Але доцільність дії ще не говорить про її моральність.

Слід зазначити, що ще одним принципом в етичних поглядах О. Козлова завжди залишався принцип утвердження життя. Це природно, тому що поняття буття було визначальним і головним поняттям не тільки у його метафізиці, але і в етиці вченого. Разом з тим, як в онтології, так і в етиці його можна визнати більше індивідуалістом, ніж універсалістом, тому не дивно, що утвердження життя саме в його індивідуальних проявах, було головним етичним тезисом О. Козлова. Завдяки такій життєвій тезі вченого, протилежності егоїзму або альтруїзму не відігравали для нього ніякого істотної ролі. Він вважав, "що людині все дозволено, якщо вона в своїх діях підносить життя, здійснює в ньому вищі етичні та ідеальні цінності, досягає більшої інтенсивності та складності життєвих проявів. Саме до такої цілі повинен вести моральний обов'язок, не зважаючи на всяку залежність від того, чи збігається він при цьому з благополуччям власного або чужого "я" [10]. Саме такою була позиція О. Козлова, поки він повністю не виробив свій теоретичний світогляд, який назвав "панпсихізмом".

Після тяжкої хвороби у О. Козлова зазнала змін і його етична позиція. Саме тоді в області метафізики ідея Бога набула переваги. Вже не простий ріст життя, а координація своїх актів зі світовим цілим та його теологічним розвитком, основу чого покладено саме в Богові, стає для вченого головною етичною потребою. Але цю частину своєї філософської позиції О. Козлов не встиг завершити. Не дивлячись на це, у творі вченого "Религія гр. Л.Н. Толстого" можна знайти його висловлювання стосовно двох основних принципів етики – любові та справедливості. Особливу відразу викликало у О. Козлова принцип любові. Він завжди дорікав моралістам, які проголошували принцип любові, за те що вони ніколи не задавались питанням, що ж таке любов, та в якому сенсі вона можлива, та які її межі [11].

Що ж стосовно розвитку любові до людства, то як зазначав О. Козлов, його не слід ототожнювати з тими поняттями, які носять назву філантропія, тому що до неї додають багато офіційного лицемірства і елементів, які не узгоджуються з справжньою любов'ю до людства.

Стосовно "моралі любові", О.Козлов не погоджувався з Л. Толстим у цьому питанні, який вважав що люди, які надають перевагу іншим, а ніж собі, або "люблячі взагалі" (це добрі милостиві, співчуваючі і т.п.), менше страждають і більше отримують радості і насолоди ніж люди "взагалі нелюблячі" (це злі, мстиві, безсердечні, безжалісні і т.п.), разом з тим, ці "нелюблячі" намагаються відійти від страждань за допомогою науки, цивілізації і прогресу. О. Козлов вказував на те, що "люблячі, взагалі обдаровані більш чутливою і співчуваючою натурою, відчувають хворобливіше і напруженіше всі душевні страждання, які походять від людських пристрастей і оман, своїх і чужих, і відчувають не тільки за себе, але і за інших людей, між тим, як нелюблячі, внаслідок своєї обмеженої, егоїстичної і маловразливої ​​натури переносять всілякі психічні страждання легше. Навіть сам страх смерті, оскільки він взагалі властивий людям, дає для люблячих більше страждань, ніж для нелюблячих. В самій тезі Л. Толстого "немає смерті" О. Козлов вбачав помилку, яка полягає в тому, що не беруться до уваги властивості "корелятивних понять", за якими одне із них не може бути мислиме без відповідного йому другому. Смерть і життя – також корелятивні поняття, а тому, "якщо не має смерті, то немає і життя". О. Козлов визнавав існування нашої субстанції після смерті. Він зазначав, якщо ж людині природно і можливо боятися смерті, то більше страждають від цієї боязні люблячі, і не тому, що їм дуже шкода розлучатися із благами життя, а тому, що їх думки і уявлення більш інтенсивні й частіше зупиняються над питанням про майбутнє, тоді як нелюблячі мало замислюються над такими "метафізичними" предметами, і бояться смерті тільки тоді, коли вона насправді приходить. Тому О. Козлов вважав, що любов ніяк не забезпечує насолодою і щастям в житті "тут і тепер".

Разом з тим О. Козлов визнавав надзвичайно високу і сильну насолоду, яку відчуває люблячий у почуттях переважно релігійного характеру. До них він також відносив і відчуття істини, справедливості, почуття покори Богу, любові до Нього, відчуття гармонії та єдності зі світом, відчуття виконаного морального обов'язку. Як зазначав вчений людям властиві думки, що любов є щось знайоме, тому що немає людини, яка не любила б кого-небудь, або щось. Так само, як і не може не існувати для кого-небудь предмету любові. Ми постійно говоримо про любов до занять (науки, мистецтв і т.п.); про любов до живих істот і до мертвих речей; говоримо про любов до людей у різних її видах; говоримо про любов до ідей, до істини, до вітчизни, до людства, любові до Бога. Між тим не замислюємось над тим загальним, що входить в ці відносини любові і в силу чого вони позначаються одним словом. О. Козлов був переконаний, що дійсна любов до всіх людей неможлива і логічно. В силу самого поняття любові, воно немислиме без відповідних йому протилежних понять байдужості, відрази, гніву, ненависті і т.п. Всяка реальна любов припускає потяг до якого-небудь блага, включає в себе відразу від протилежного йому зла. Люблячий правду й істину ненавидить брехню і оману; люблячий прекрасне ненавидить потворне; люблячий добрих не любить злих; люблячий розумних не любить нерозумних; люблячий Бога не любить дия-

вола. З цього слідує, що огида, гнів і боротьба з усіма істотами, не виключає й людей, які виробляють зло, є необхідний корелят любові до істот взагалі й безпосередньо до людей, які виробляють добро.

Підсумовуючи можна зазначити, що етичне значення любові у О. Козлова зводилось лише до того, що любов на рівні з багатьма іншими діяльностями, може розширяти, ускладнювати й підвищувати загальний рівень людської свідомості. Але більшої переваги він надавав принципу *справедливості*, так як саме при посередництві справедливості здійснюється та світова координація, яка пов'язує вищі цілі Бога з діяльностями всіх окремих істот.

Отже, у своїх етичних уподобаннях О. Козлов не підпадав під вплив своїх попередників, але деякі нахили до ніцшеніанства, кантівської моралі обов'язку в нього прослідковуються. Протягом життя його позиція зазнала деяких змін, але незмінним залишилось тільки те, що базисом етики для нього завжди буде метафізика, а етика є вчення про ідеал, який відповідає метафізичній суті світу.

1. Аскольдов С.А. А.А.Козлов. (Русские мыслители) / С.А. Аскольдов. – М., 1912. – С.196.
2. Козлов А.А. Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга / А.А.Козлов // Университетские известия. – К., 1877. – №5. – С.409. 3. Там же. – С.409. 4. Там же. – С.415. 5. Там же. – С.420. 6. Там же. – С.408. 7. Там же. – С.421. 8. Там же. – С.407. 9. Там же. – С.423. 10. Аскольдов С.А. А.А.Козлов. (Русские мыслители) / С.А.Аскольдов. – М., 1912. – С.200.
11. Козлов А.А. Религия гр. Л.Н.Толстого / А.А.Козлов // Философский трехмесячник. – К., 1885. – №1.

Надійшла до редколегії 25.06.2009

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

М.І. Коробко, студ., КНУТШ

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ХУДОЖНЬОГО ОБРАЗУ В РЕКЛАМІ ТА ХУДОЖНЬОГО ОБРАЗУ В МИСТЕЦТВІ АРТ

На сучасному етапі свого розвитку реклама досить потужно використовує художні засоби. Вона охоплює майже всі сторони сучасного людського життя. Реклама є однією з форм масової комунікації, що провадиться шляхом передачі образів. Але, не дивлячись на постійний розвиток, художні аспекти реклами й досі є маловивченим явищем.

Мета нашого дослідження, зробити порівняльний аналіз художнього образу в рекламі та художнього образу в мистецтві.

Художній образ завжди пов'язаний з автором, в той же самий час рекламний образ повністю віддаляється від нього. В рекламі люди споживають не товари та послуги, а "гарний образ", що пропонує покупцеві уявний світ в межах рекламного бренду. Тобто художній та рекламний образи мають принципово різну природу свого походження. Художній образ є втіленням думок та почуттів художника поза часом, простором, без меж та графіків. Рекламний же образ – це реалізація чітко намальованого плану, творча діяльність, чітко окреслена визначеними межами. Тиражування художнього образу невідворотно призведе до його загибелі. Для рекламного ж образу це обов'язковий і єдиноможливий спосіб його існування.

Художній образ існує поза часом. Рекламний образ є актуальним тільки в дуже коротких часових та просторових рамках. Він повинен бути сприйнятим аудиторією саме в той час і в тому місці, коли і де він створений, в іншому випадку він просто не буде існувати.

Однією зі спільних рис образів, що розглядаються, є умовність у відображенні реальності. І художній, і рекламний образи не тотожні реальності. І той, і інший несуть в собі відбиток умовності.

Художнім образом постійно використовуються такі художні категорії, як метафора та асоціації. Метафора часто розглядається як основа художньої образності. Рекламні образи досить часто використовують метафори, таким чином, реклама робиться більш ефективною та краще запам'ятовується. Це пояснюється тим, що метафоричність властива людському мисленню в усіх його проявах.

Ще однією спільною рисою для образу в мистецтві та рекламі є змішування об'єктивного та суб'єктивного начал, ідеального та реального одночасно.

Рекламний образ повинен бути зрозумілим тільки так, як того хотів автор, оскільки інакше він не виконає своєї функції. Той образ, який пропонує автор рекламного твору, повинен співпадати з образом споживача. Рекламні образи сприймаються пасивно, вони не потребують активної діяльності свідомості майбутнього клієнта. Сприйняття художнього образу заздалегідь передба-

чає активну діяльність свідомості людини, що завжди по-своєму трактує те, що створив художник.

Відомо, що образ еволюціонує від образу-замислу до образу-реалізації і від образу-реалізації до образу-сприйняття. Відповідно до когнітивної теорії особистості людина сприймає зовнішній світ, людей та себе крізь призму створеної ним пізнавальної системи, а це означає, що сприйняття образу залежить від здібності особистості сприймати отриману інформацію, співставляти з вже відомою та давати відповідну оцінку. Останнє призводить до того, що людини робить деякі вчинки. Щодо реклами, то це здійснення покупок.

Роблячи висновок, хочеться сказати, що художній образ в мистецтві та образ в рекламі використовують ряд спільних понять та категорій. Вони створюються та будуються на основі художніх засобів, але вони аж ніяк не рівноцінні. Художні образи виконують функції осмислення буття та творчості людини, а технологічне відтворення рекламних образів формує споживання товарів та послуг.

Хоча реклама й використовує основні форми вираження мистецтва, немає достатніх підстав для того, щоб віднести її до його сфери. В процесі створення рекламного образу обов'язково повинно бути присутнє творче начало, але засоби його створення суто технологічні, а цілі – суто практичні.

І.Г. Сидоренко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

МОРАЛЬНИЙ ІДЕАЛ АВТОРИТЕТНОЇ ОСОБИСТОСТІ В КОНТЕКСТІ ІСТОРИЧНОГО ДОСВІДУ УКРАЇНИ

У статті проводиться морально-етичний аналіз можливості формування національної політичної еліти.

Ключові слова: моральний ідеал, авторитетна особистість, еліта, національна ідея, гідність.

В статье проводится морально-этический анализ возможности формирования национальной политической элиты.

Ключевые слова: моральный идеал, авторитетная личность, элита, национальная идея, достоинство.

In the article conducted morally and ethics analysis of possibility of forming of national political elite.

Keywords: moral ideal, authoritative personality, elite, national idea, dignity.

Проблема загальнонаціонального лідера є фундаментальною у всіх суспільствах, які переживають кризу. Новітня вітчизняна історія демонструє, що найвищий ешелон української влади не був представлений харизматичними лідерами, а лише – офіційними. Україна й до сьогодні неспроможна вирішити цю проблему. Термін "харизма", який нині широко вживається засобами масової інформації, на наш погляд, є свідченням суспільної потреби у персоналізації.

В історії народів харизматичне лідерство є явищем унікальним; харизматична влада не пов'язана ані з формальними правами, ані з традицією. Вона з'являється в період, коли у суспільстві виникає потреба в харизматичному лідерстві.

Як відомо, продуктивна активна діяльність харизматичної особистості забезпечується не лише силою особистісного авторитету, а й підтримкою з боку дієздатних послідовників, "наближених", еліти, які забезпечують умови

для розповсюдження та укорінення у масовій свідомості проголошуваних лідером ідей. Також потужна, потенційна еліта суспільства може бути тим підґрунтям, на основі якого формується харизматична особистість.

Питання харизматичного лідерства, політичної еліти та мас не обійшли увагою й наші вітчизняні мислителі, позаяк цьому сприяла й нестійка політична ситуація в українському суспільстві.

Український політолог Б. Кухта [1] вважає, що різниця між національно-визвольною війною під проводом Б. Хмельницького і революціями ХХ ст. полягає, зокрема, у тому, що у ХVІІ ст. не лише знайшовся загальнонаціональний лідер, а й була політична еліта – стара українська шляхта, а також – козацька старшина, на яку міг спертися гетьман.

У суспільній свідомості українського народу найвидатнішим політичним діячем за всю історію України постає Б. Хмельницький [2]. Українські історики, посилаючись на документальну базу, характеризують Б. Хмельницького як харизматичну особистість. Б. Хмельницький отримав харизматичну владу тільки тоді, коли український народ переживав глибоку суспільно-політичну кризу. В такій ситуації виникла потреба у лідері, який би розпочав повстання і очолив його. В ідею, навколо якої Б. Хмельницькому вдалося об'єднати маси, він сам щиро вірив. Будучи впевненим у своєму місіонерському покликанні змінити несправедливий устрій, харизматичний лідер здатен вселити віру широких мас у своєму призначенні та надихнути їх на подвиг в ім'я світлої ідеї настання ери справедливості.

На жаль, після революції Б. Хмельницького, коли було досягнуто певної самостійності, український народ в особі його провідної верстви – української шляхти не зміг скріпити цю самостійність, а навпаки – розгубив її впродовж століття. Згодом нова українська аристократія, що виникла з середовища, розворушеного Хмельниччиною, денационалізувалася, зрадила національні інтереси, дедалі більше відходила від ідеї державності в бік чистої користи.

Наша країна, що неодноразово переживала смутні часи, набула сумного досвіду вилучення із ужитку самого поняття еліти. Нинішня неоднозначна ситуація змушує нас знову звернутися до цього напівзабутого терміна.

Посилаючись на А. Бергсона [3], зазначимо, що соціальний прогрес обумовлюється насамперед духовним середовищем суспільства. Стрибок у розвитку суспільства відбувається тоді, коли суспільство зважується на експеримент, тобто – на зміну духовно-культурного життєвого смислу. Однак більшість членів суспільства є інертною й пасивною масою, нездатною до суттєвих світоглядних перетворень та внутрішнього духовного переродження.

Прогрес суспільства, вважає А. Бергсон, відбувається при наявності у ньому видатних особистостей. Саме вони здатні повести за собою всіх інших. Хто вони – ці особистості? А. Тойнбі [4] вказує, що ними можуть бути як окремі люди (Будда, Мухаммед, Ісус) так і соціальні групи (англійські нон-конформісти). У будь-якому випадку суспільство розколюється на дві взаємодіючі частини: на творчу меншість, і основну інертну масу.

Історичний досвід та сучасна практика свідчать, що побудувати національну державу можна тільки за умови, коли в суспільстві є верстви, групи,

зацікавлені в її існуванні. Відбутися може лише соціально розвинений народ, що має власну провідну верству, життєздатну еліту.

Як відзначає Б. Кухта [5], для України революції ХХ ст. мали фатальні наслідки щодо еволюційного розвитку еліти. Вони не тільки зупинили існування панівної еліти, але й підірвали підвалини національної еліти, яку було винищено. Українська еліта була роздрібненою, її інтереси полягали у боротьбі за вплив, вона не змогла консолідуватися навколо національної ідеї.

Трагічна ситуація поглиблювалася ще й тим, що в Україні не було постаті лідера, який став би символом нації. Розшароване суспільство не мало єдиного духовно-ціннісного орієнтиру. Замість ініціативної меншості, справжньої еліти, в Україні формувалась перехідна псевдоеліта, яка не відчувала зв'язку з історичним контекстом. У момент революційного зриву нації, відновлення її державності замість рішучого, твердого проводу Україна спромоглася лише на висунення ліберальних гасел.

У занепаді провідної верстви в Україні простежується паралель із загальноєвропейською кризою культури. Так, починаючи з ХІХ століття простежується процес руйнування дворянської еліти внаслідок розвитку капіталізму та низки соціальних революцій. Український суспільно-громадський діяч Д. Донцов пише про те, що на зміну давньої шляхетської провідної касти, почала відігравати роль суспільної верхівки в європейських суспільностях – маса. Зло полягає в тому, що різна партійницька "еліта", що вийшла з маси, з однієї сторони претендує правити країною, а з другої – "ні своїм політичним впливом, ні мудрістю, ні відвагою, ні шляхетністю думки від пересічного члена тої маси не відрізнялася". Сам Д. Донцов зазначає, що дана проблема виходить поза межі нашої національної проблеми, "зачеплюючи проблему загальноєвропейську, яку еспанець Ортега-і-Гассет схарактеризував, як кризу "віку мас", я б сказав – віку голоти" [6].

Звертаючись до аналізу соціально-політичної ситуації в Україні, починаючи від 1917 року, Донцов вказує на суть всієї політичної кризи – це криза провідної верстви. Донцов вважає, що підставою творення еліти повинні бути вимоги морального характеру. Він зазначає, що ознаками нашої "ліпшої людини" є шляхетність, почуття гордості, чесність, відроза до зла, мудрість, відвага, героїчний войовничий дух, волелюбство [7].

Проте, брак національного ідеалу в усіх верствах суспільства, недостатнє прагнення інтелігенції бути передусім виразником загальнонаціональних бажань призвели до втрати державності.

У своїх суспільно-гуманітарних поглядах Д. Донцов схилявся до визнання вирішальної ролі людської особистості в історичному процесі. Ірраціональну волю розглядав як основну силу індивідууму, суспільства, народу. Вихідними чинниками для Донцова виступали воля до панування, утвердження сильного характеру, віра у власні сили. Такі роздуми зрештою підвели мислителя до обґрунтування необхідності сформувати в Україні партію українського націоналізму на зразок фашистської та більшовистської. Привабливим Донцову в організації цих партій здавалася не лише чітка ієрархія, сувора дисципліна, а й ірраціональна віра в ідеологічні догми та близькі йому ідеї щодо активної мен-

шості, яка керує більшістю. Безумовно, сильна, вольова особистість, яка могла б об'єднати українське суспільство, була історично необхідною. Проте, ми не можемо поділяти досить агресивні погляди Д. Донцова щодо суспільного устрою під проводом партії антидемократичного спрямування. Тим більше, що тоталітарні фашистський та більшовицький рух стали свідченням історичної небезпеки та серйозних світоглядних надламів великих мас людей.

Надалі в Україні впродовж кількох декад більшовицького тоталітарного режиму, коли система влади перетворилася на ірраціональну, по суті, знеособлену, денациональну мегамашину, відбувалося тотальне винищення українських національно свідомих провідників: військових, адміністраторів, творчої інтелігенції, лікарів, учителів.

У державі з багатокласовою традицією керівна еліта представляла прошарок суспільства з відповідними традиціями, навичками. На тлі тотального відчуження від власності й влади під гаслами "знищення класів", "побудови безкласового суспільства" було знищено не тільки національну еліту, але й репресовано ті верстви українського суспільства, які становили виробничий потенціал нації й у перспективі могли стати соціальною базою національного відродження (заможні селяни, кооператори, підприємці, комерсанти, торговці). Український же народ поступово перетворювався на етнографічну масу, частину "нової історичної спільності – радянського народу". Ідеологічні міфи про злиття націй і утворення єдиної спільноти радянських людей торкнулися насамперед українців, спричинили серйозні деформації в їхній свідомості [8].

Нові "провідники суспільства" були беззаперечно, бездумно віддані ідеологічним догмам та цінностям радянської системи. Вони були надзвичайно сприйнятливі до міфотворчості, поділяли та сприяли розповсюдженню утопічних ідей щодо "ворожості оточуючого світу", перемоги "світливих ідей комунізму" тощо. Історично виправданий професійно-етичний підхід у формуванні еліти суспільства поступився "класовому підходу". За таких обставин до влади прийшла нова інтелігенція, яка докорінно відрізнялася від старої уже не так освітнім рівнем, як моральним обличчям, антиінтелектуальним способом буття, прислужництвом та безхребетністю" [9].

Отже, чи не основними характеристиками нової "еліти" виступають відсутність волі та пристосовницькі якості. Еліта, яка повинна бути взірцем для народних мас, замість сили та творчих здібностей демонструє примітивізм та дрібний вождизм.

З часом ситуація в лавах української політичної еліти не покращилася навіть з огляду на інакомислення у її рядах. Хрущовська "відлига" надала членам партійного апарату можливість порівнювати вітчизняне та зарубіжне життя, відкрила доступ до забороненої літератури. Проте, зміни на рівні індивідуальної свідомості деяких високопосадових партійців не призвели до формування таких ідей, які могли б змінити систему. Отже, індивідуальні воління не набули сили колективних переконань. Це наводить нас на думку, що поза демонстровану міць партії, серед її верхівки не було достатнього числа особистостей дійсно вільних, які б усвідомлювали свою свободу, незалежність. Ідеї, проголошені Комуністичною партією СРСР, були насиль-

но закарбовані у свідомість радянських людей, вони працювали на створення людини як механізму партійної системи. Так, вилучення з рядів КПРС сприймалося мало не як остракізм. Можемо порівняти вплив партії на радянську спільноту із гіпнозом. Партія була ідеалом, якого на рівні індивідуальної свідомості, індивідуального сприйняття не кожен був вартий. Однак, комуністична ідеологія не сприяла розвиткові індивідуалізації, становленню особистості навіть серед партійної верхівки. Тому-то, на наш погляд, у часи відлиги серед інакомислячих партійців не знайшлося особистості, яка б могла згуртувати навколо себе однодумців та запропонувати народним масам альтернативні партійним погляди.

Так, як виявила нещодавня реальність, партійні ідеали виявилися недовготривалими – конкретно-історичними: прикладом тому слугує хоча б невеликий відсоток підтримки українських комуністів на декількох останніх виборах. Незважаючи на 74-річне тотальне панування комуністична ідеологія не змогла гармонічно поєднати у собі інтереси суспільства та особи: колективне "Ми" пригнічувало розвиток індивідуального "Я".

Не піддаючи сумніву моральний принцип колективізму, який є відображенням соціальної сутності людини, та завдання якого полягає у творенні суспільного життя, ми, однак, хочемо зауважити, що його не слід розглядати у відриві від морального принципу індивідуалізації, сенс якого – у здійсненні людської особистості в актах творчого осмислення дійсності та духовного становлення. Індивідуалізація ґрунтується на творенні відмінностей, виділенні одиничного із множини. Виходячи з принципу індивідуалізму, люди створюють якісно новий вид спілкування. За таких умов, як зауважує В. Мовчан, "люди відтворюють у спілкуванні не те, в чому вони подібні, а те в чому відмінні одне від одного" [10].

Практичні наслідки запровадження ідеології комуністичної партії СРСР демонстрували не єдність принципів колективізму та індивідуалізації, а нищення самої ідеї індивідуалізації. Суспільство радянських людей являло собою спільноту, яка задля збереження колективізму жертвувала особистістю. Це підводить нас до проведення паралелі між суттєвими визначеннями поняття "маса" як сукупністю деіндивідуалізованих, анонімних людей та спільнотою радянських людей. Обидва явища характеризуються тенденціями до нівелювання особистості, придушення свободи творчості, волевиявлення. Якщо в основу принципу колективізму покладені такі засоби творення суспільства, як обмін духовним досвідом індивідів, обмін "специфічно людськими сутнісними силами" [11], тобто загальне "Ми" розширює смисловий життєвий горизонт завдяки обміну "Я"-смислами, то у масі взагалі та масі радянського народу, зокрема, такі тенденції трансформуються/трансформувалися у свою протилежність.

Колективізм як умоглядну ідею творення вільного суспільства, заснованого на соціальній справедливості, рівності та захищеності членів суспільства слід відрізнити від колективізму як принципу побудови радянського суспільства. Тотальний контроль партії над усіма галузями життя обмежував свободу особистісного вибору, не сприяв розвиткові моральної самосвідомості.

Ми вважаємо, що харизматичне лідерство, засноване на національній ідеї, не могло з'явитися в посткомуністичний період. Як зазначалося вище, в Україні не було власної політичної еліти. Ще одним важливим чинником було закарбоване у свідомості радянських людей стереотипне інтернаціональне мислення.

Стосовно ситуації в українському суспільстві на даному етапі вважаємо недоцільним говорити про ідеал авторитетної особистості взагалі. Маси, покладаючись на своїх лідерів, не сподівалися на той перебіг подій, який відбувся у реальності. Для багатьох українських громадян покладання на моральні ідеали авторитетних особистостей зрештою вилилися у відчуття розчарування. Тому ми пропонуємо говорити про ілюзорні, швидкоплинні ідеали українського соціуму.

Демонстрацією цьому слугують не лише політичні та економічні свідчення того, наскільки втілюються обіцянки щодо покращення економічного добробуту населення України, але й морально-етичний аналіз діяльності політичних лідерів.

В етичній теорії визначальною є роль мети і засобів людської діяльності. Моральний ідеал авторитетної особистості розглядається як втілення не лише моральної мети, але й через призму її практичної реалізації. Тобто, моральність наміру визначає спрямування діяльності. Згідно з І. Кантом, єдність мети та засобів в діяльності морального суб'єкта (у нашому випадку – морального ідеалу авторитетної особистості) має сенс морального імперативу. Порушення їх єдності призводить до втрати моральної цінності діяльності, і, тим самим, – моральної цінності суб'єкта діяльності.

Якщо дія визначається як моральна, то в основу її повинен бути покладений мотив, позбавлений будь-якого корисливого інтересу. За А. Шопенгауером, корисливий момент, який лежить в основі вчинку, позбавляє останній моральної цінності [12]. Критерієм морально-цінного вчинку може бути лише відсутність будь-якої егоїстичної мотивації. Навіть якщо відійти від таких ідеалістичних позицій щодо трактування моральності-неморальності діяльності та стати на точку зору Н. Макіавеллі, який вважав, що у політиці моральна мета виправдовує аморальні засоби, постає питання: чи була мета діяльності наших вітчизняних політичних лідерів дійсно їх визначальним моральним волінням, чи – популістськими гаслами? Сучасна політична еліта українського суспільства досить поверхнево сприймає дану тезу мислителя, яка була відповіддю на конкретно-історичну ситуацію (нав'язування власної моралі верхівкою римо-католицької церкви, представників якої Макіавеллі вважав аморальними). Якщо у Макіавеллі головна моральна якість політика – доброчесність – полягає у створенні державного блага, то вельми суперечливим є таке прагнення з боку нашої еліти. Принаймні, наявна ситуація є недотриманням принципу єдності мети та засобів.

Відповідь на питання криється у наочній практиці політикуму щодо маніпуляційних технологій масовою свідомістю у своєкорисливих цілях.

Ще одне міркування щодо неспроможності української еліти до докорінних змін пов'язане з концепцією Л. Гумільова щодо пасіонарності. Згідно з цією концепцією, українська нація перебуває в інерційній фазі свого розвитку. Ця фаза характеризується зменшенням кількості пасіонарів – людей,

наділених великою енергією та прагненням дії, здатних до організації та управління. Д. Донцов, розглядаючи питання національної ідеї, говорить, що задля її формування українській нації бракує "емотивності", "великого хотіння": "Здушити екстаз, забити в ідеї її нерв, зробити з неї нудну партійну програму – ось чого хотіли в нас. "Різка напруженість" національних стремлень п'ятувалась як пережиток некультурних віків, як "хоробливе явище"... Досі наше українство не здобулося на велике хотіння" [13].

Пасіонаріям властиві висока жертвовність, прагнення до перемоги, високих ідеалів, знання, краси, пошуки нового. Таким чином, пасіонарії – це еліта суспільства. Т. Аболіна зазначає, що переважання людей пасіонарного типу "...приводить до виникнення особливої фази в етногенезі, яка сприяє ґрунтовному зобов'язальнісному обґрунтуванню добра, що пов'язане із соціально-діяльнісною та духовно-культурною активністю" [14]. Згідно трактовці Т. Аболіною доробку Л. Гумільова, пасіонарна енергія реалізує себе й через "спасіння добра у глибинах внутрішнього світу". Тобто, добро набуває воління дії як необхідне внутрішнє покликання та постає як сутнісний вимір особистості.

Українська нація сьогодні переживає фазу занепаду як у духовній, так і в політичній сферах. Тепер, коли перед етносом постало завдання відновлення державності, Україна відчула потребу у пасіонарній еліті. "Фази надлому із різким зниженням пасіонарної енергії, співпадаючи із втратою перспективи розвитку в соціально-економічному відношенні, надзвичайно несприятливі для долі духовно-культурного буття добра у внутрішньому світі людини" [15].

Окрім питання моральної відповідальності, свідченням розвитку моральної свідомості суспільства та представників еліти суспільства є поняття честі. Якщо йдеться про політичну еліту суспільства, то лідер держави постає як особа, що на міжнародній арені презентує державу вцілому. Таким чином, в уяві світової спільноти певна нація ідентифікується зі своїм лідером. Будучи обличчям нації, лідер є свідченням престижу, честі нації, оскільки він не лише формально належить до спільноти, але й особисто причетний до її буття через дотримання суспільних вимог.

Поставимо питання: чи взяв хтось із представників сучасної політичної "еліти" на себе моральну відповідальність за негаразди українського суспільства; чи пішов хтось із них добровільно у відставку після відкриття факту економічних махінацій, перерозподілу державних коштів, потраплення снарядів у житлові будинки, зникнення та вбивств журналістів та опозиційних політичних діячів? До речі, ці факти є свідченням того, якою постає українська спільнота в очах можновладців – безголою, анонімною, негідною поваги безлікою масою. На жаль, слід констатувати, що подібне становище не є безпідставним. Свідченням того, що сучасне українське суспільство є масифікованим, є те, що у ньому застосовуються та доволі успішно діють маніпуляційні технології та міфотворчі процеси.

Попри значний доробок, теоретичні викладки українських мислителів не реалізувалися практично. Причини полягають у тому, що українська еліта, а, вірніше, – псевдоеліта, здебільшого переслідувала свої власні інтереси. Суперництво за владу, корисливість, переважання особистих інтересів над загальними стали вихідними еґоїстичними принципами української "обраної меншості".

Підсумовуючи, зазначимо, що дослідження з боку українських мислителів та громадських діячів проблематики еліт та народних мас засвідчують нагальну потребу у консолідації української спільноти навколо загальнонаціональної об'єднуючої ідеї, формування ідеології, яка б відповідала не лише вимогам часу, але й увібрала у себе такі сутнісні моральні якості українців, як взаємодопомога, пошана, терпимість. Бажаним було б, якби ці індивідуальні моральні якості набули масштабів всезагальної моралі.

1. *Кухта Б.* Політичні еліти і лідери. – 2-ге видання, перероблене і доповнене. – Львів: Кальварія, 1996. – С.55. 2. Символи та цінності сучасної України [Електронний ресурс] / Інститут політики. – Режим доступу: <http://tomenko.kiev.ua/cgi/print.cgi?url=pk-14012003.html>. 3. *Бергсон А.* Два источника морали і релігії. – М.: Канон, 1994. – 384 с. 4. *Тойнбі А.* Дослідження історії. – К.: Основи, 1995. – С.250-334. 5. *Кухта Б.* Політичні еліти і лідери. – 2-ге вид., перероб. і допов. – Львів: Кальварія, 1996. – С.53. 6. *Донцов Д.* Дух нашої давнини. Друге видання. – Дрогобич: Відродження, 1991. – С.7. 7. Там само. – С.38. 8. *Козловець М.* Національна еліта як фактор державотворення: уроки минулого й реалії сьогодення // Персонал. – № 10. – 2007 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://personal.in.ua/article.php?id=592>. 9. *Кухта Б.* Політичні еліти і лідери. – 2-ге видання, перероблене і доповнене. – Львів: "Кальварія", 1996. – С.63. 10. *Мовчан В.* Історія і теорія етики. Курс лекцій. Навчальний посібник. – Дрогобич: Коло, 2003. – С.295. 11. Там само. – С.295. 12. *Шоленауэр А.* Свобода воли і нравственность. – М.: Республика, 1992. – С.202. 13. *Донцов Д.* Націоналізм // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. – Т. VII. – К.: Дніпро. – С.112. 14. *Аболина Т.Г.* Исторические судьбы нравственности (философский анализ нравственной культуры). – К.: Лыбидь, 1992. – С.160. 15. Там само.

Надійшла до редколегії 24.02.2010

І.О. Суржик, асп. КНУТШ, Київ

МІФОЛОГІЧНИЙ СВІТОГЛЯД В КОНТЕКСТІ НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

В статті автором стисло розглянуто основні принципи становлення, розвитку та функціонування міфологічного світогляду на рівні окремого індивіда та суспільства в цілому. Наведено приклади дослідження міфологічного світогляду в сучасних наукових студіях. Встановлено основні закономірності та проблеми філософського дослідження міфу та його місця в свідомості індивіда та суспільства.

Ключові слова: герменевтика, матеріалізм, міф, міфологічний світогляд, наукове дослідження, пантеон, світосприйняття, структуралізм, феноменологія.

В статье автор коротко рассмотрел основные принципы становления, развития и функционирования мифологического сознания на уровне отдельного индивида и общества в целом. Приведены примеры исследования мифологического сознания в современных научных студиях. Установлены основные закономерности и проблемы философского исследования мифа и его места в сознании индивида и общества.

Ключевые слова: герменевтика, материализм, миф, мифологическое сознание, научное исследование, пантеон, мировосприятие, структурализм, феноменология.

In this article author considered a development of mythological outlook and major principles, its functioning on the individual and social level. Author had given examples of modern scientific researches of mythological outlook. Author set a general patterns and problems of philosophical researches in mythology and its place in individual and social consciousness.

Keywords: hermeneutics, materialism, myth, mythological outlook, scientific research. pantheon, worldview, structuralism, phenomenology.

Міфологічний світогляд має вираження на двох рівнях. У вузькому розумінні міф – це творення людської культури або окремої людини, що передбачає єд-

ність психофізичного та ціннісного аспектів буття: матеріальної і духовної культури. Міф – структура, яка накладається на світоглядні засади людини у певний період її соціалізації; міфи – одкровення в політеїстичних релігіях.

Відповідно до сутності міфу як такого, визначаються його риси, що дають право розглядати міф як одну із систем в наукових дослідженнях. Причинно-наслідкові зв'язки замінюються прецедентом; суб'єкт-об'єктні стосунки на регуляцію моральних дій; час сакральний протиставлений часу нинішньому; єдність діахронічного та синхронічного аспектів виражається в неподільності минулого, майбутнього і теперішнього.

Для носіїв міфологічного світогляду, міф є реальністю, в той час як для науковця міфологія – це сукупність міфів, що підлягає дослідженню. Будучи явищем всеохоплюючим, таким, що торкається всіх аспектів життєдіяльності людини, міфологія справляє вплив на розвиток мистецтва та ідеології з одного боку, індивідуальних та соціальних стереотипів, релігійних догм з іншого. Міфологія має безпосередній прояв в епічній літературі, причому проявляється на двох рівнях:

- ✓ нижчий рівень: діяння культурного героя, чий образ походить з архаїчного тотемізму (месопотамський міф про Гільгамеша, карельський епос Калевала, естонський Калевіпоег);

- ✓ вищий рівень: епос, що розвинувся в умовах формування державності у первісних народів: спрощена політеїстичного пантеону та перехід до монотеїзму (Махабхарата, Старша і Молодша Едда).

Таким чином, на певному етапі етногенезу як процесу народження, становлення і загибелі етносів, визначеному рівню розвитку міфології відповідає визначений рівень прогресу чи регресу етносу. Нижча міфологія – це стереотипи сприйняття й поведінки, уособлені в повір'ях і забобонах. Вища міфологія – пантеон богів, визначена космологічна та есхатологічна структури Всесвіту (наприклад: площинна структура світу створена в германській міфології, що перейшла в християнство і в незмінному вигляді проіснувала до коперніканського перевороту і першої навколосвітньої подорожі). Але співвідношення двох рівнів міфології є обернено пропорційним. Якщо нижча міфологія є визначальним критерієм духовного розрізнення етносів і зберігається від перших кроків до руйнації останнього, то вища характеризує силу опору етносу зовнішнім впливам – період могутності, наприклад язичництво, як державна релігія в Київській Русі, проіснувало близько одного століття, проте повір'я і давні традиції зберігаються у слов'янських народів, в більш чи менш реліктовому вигляді, до сьогодні.

Грунтовне дослідження вимагає більш глибокого розуміння самої міфологічної свідомості, тому необхідно звернутися до поширених і визнаних в науковому середовищі підходів дослідження міфологічної свідомості. У відповідності із структурною антропологією К.Леві-Стросса, міф – це значуща, надструктурована проповідь; а все, що структури не має – це казка, оповідка, повідомлення, але не міф. В радянській науці міф розглядався як прагматичний контекст людської діяльності (С.Мелетинський, Ю.Лотман). Визначний

румунський дослідник в галузі релігієзнавства М.Еліаде зазначає, що міф – це священна історія про створення світу як буття космосу і буття людини. На думку М.Еліаде, людина як індивід зокрема і увесь соціум людей загалом необхідно мають міф про власне буття, інакше їхня самоідентифікація та саморефлексія були б неможливими. В семіотичній системі Р.Барта, міф є віссю однієї з досліджуваних систем. Якщо ж окреслювати розуміння міфу в філософській думці, то можна умовно розділити дослідження міфу в його матеріальному, природному аспекті та більш глибинних аспектах: психологічному, феноменологічному, духовному.

Безумовно, міфом не є абсолютно кожна оповідь, яка є результатом діяльності суб'єкта міфологічного світогляду, а лише така, що відсилає людину до підвалин її самостійного існування. Міфологічна система – необхідний орієнтир існування людини в світі. Наступні елементи, що характеризують міф як сутнісне явище: а) тісна пов'язаність із сакральністю; б) нарративність, тобто розповідний характер міфу; в) редукція міфу в суспільстві; г) парадигмальний характер: використання міфу як системи, стереотипу.

Суспільна роль міфу виражається в трьох наступних положеннях:

- ✓ міф розповідає про історичне становлення існуючого суспільного порядку;

- ✓ міф створює норму соціальної поведінки, обґрунтовує правові й етичні засади даного суспільства;

- ✓ міф реалізується в ритуалах, здійснює психологічне єднання людей в певних визначених діях.

Видатний дослідник міфологічної та культурологічної проблематики О.Лосєв визначає міф як в словах дану чудесну особистісну форму. Доцільність та істинність міфу відповідає істинності особистісній. Мається на увазі, що для людини стародавнього суспільства міф був беззаперечним регулятором власних дій та невичерпним джерелом віри.

На рівні окремої культури міф несе не лише певну сакральну концепцію, а й займає власне топологічне положення в структурі даної культури. Варто підкреслити: міф покликаний відображати інституціональність людської організації, стан історії окремого колективу людей, фазу його становлення або розпаду, тому національні міфи підсумовують певний аспект суспільного існування.

В контексті філософського дослідження міфологічної свідомості, необхідно окреслити основні положення з яких розбудовується саме дослідження. Фізичний світ є предметом емпіричного дослідження; світ одухотворений пізнається завдяки інтенціональності. Саме пізнання включає в себе ноєзіс і ноєму – мислення як процес, розуміння, та, відповідно, власне зміст. Це феноменологічний принцип Е.Гуссерля. А з цього принципу постає ідея трансцендентальної феноменології. В даному дослідженні, головною проблемою що стосується феноменологічного контексту є феномен міфу як першої спроби узагальнення й систематизації первинних форм світогляду і досвіду людської свідомості. Міф є безпосередньо прив'язаним до природного буття людини, тому в кон-

тексті феноменології, міф є первинним в свідомому досвіді людини що пізнає. Розрізнення двох рівнів свідомого досвіду – це наслідки неможливості уникнути предметного моделювання свідомості в разі якщо вона реалізується в предметному світі за допомогою мови. Свобода є неминучою й вимагає розглядати міф в термінах рефлексії. Міфологічна свідомість як перебування в теперішньому, розглядається як стан вічного повернення в один ряд з іншими змістовними структурами мислення, визначаючи собі місце в історії. "Тим самим, рефлексія, – наголошує вітчизняна дослідниця М.Савельєва, – що виникає історично з необхідністю перетворює все те, що відбувається в усвідомленому досвіді до її появи не будучи змістом історії, стає історією завдяки міфу, який робить її власним змістом по-своєму формуючи її" [9, 158]. Міфологічна свідомість є першим засновком формування світосприйняття який передувє реальному історичному поступу й видозмінює синхронію, що переходить в діахронію сприйняття об'єктивної реальності.

Міфологічний час є реальним в свідомості, що приймається беззаперечно. В той же час, реальність не здатна бути включеною в міфологічне світосприйняття, тому не є історичною. В такому контексті доречним є ідея "вічного повернення" Ніцше, що підкреслює логічне розгортання людської свідомості в одноманітний цикл. На його думку, в нескінченному часі, будь-яка з можливих комбінацій в будь-якому разі була б досягнута; більше того – вона була б досягнута нескінченну кількість разів. Оскільки, між кожною можливою комбінацією та кожним її повторенням мав би пройти увесь ряд можливих комбінацій і кожна з них обумовлювала б собою цілу послідовність в тому ж ряді. Цим самим було б доведено коловорот абсолютно ідентичних рядів. Світ як коловорот, що нескінченну кількість разів вже відбувся та веде цю гру "вічного повернення" до нескінченності.

Проте, рефлексія, як спостереження людиною, що пізнає власне минуле, відіграє роль інтенціональності, що замикається в коловороті подій, які не є включеними в історичну реальність. В контексті феноменології, міф набуває великого розрізнення міфології класичної – досвіду стародавніх суспільств на відміну від вторинної міфології, включеної в систему класичної раціональності. Феноменологія формує таке бачення міфу, в якому він виступає самостійною світоглядною системою, за якій ще не має місця категоріальне оформлення або письмове вираження.

Герменевтичний аспект міфологічної свідомості вкладається в феноменологічний аспект як первинну систему відображення зовнішнього світу в свідомості того, хто сприймає, себто людини. Французький феноменолог М.Мерло-Понті розкриває власні ідеї що стосуються вираження людської тілесності. Загальна ідея така, що інтенціональність спрямована на осягнення зовнішнього світу у власній уяві. На противагу Е.Гуссерлю, який позиціонував інтенціональність у більш вузьких рамках, – вона стосується виключно свідомості. Основна ідея М.Мерло-Понті полягає в наступних положеннях: а) "істина перебуває не лише у внутрішній сутності людини, немає навіть самої людини внутрішньої, а людина сама по собі живе в світі й саме в світі вона пізнає себе" [7, 152]; б) "оскільки об'єктивний світ існує як даність, він робить певні послан-

ня людини, які вона повинна розшифровувати й відновлювати в них вихідний зміст" [7, 235]; в) "мислення, що є безумовною причиною уяви постає, передусім, не як наслідок мовної діяльності, а як дія, спрямована на осягнення зовнішнього світу" [7, 249]. Таким чином, у французькій традиції феноменологія тлумачить взаємовідношення "міфологічного зовнішнього світу" та "людини-носія міфологічної свідомості" як конструкцію: світ – людина – мислення – уява. Проте, владає у вічі нестійкість всіх вищезазначених понять, що проявляється навіть на буденному рівні: підсвідомі комплекси, стереотипи поведінки, осмислені дії які виходять за рамки наших моральних норм. Тому ми потребуємо опису зовнішньої конструкції міфологічного світогляду та його проявів у функціонуванні соціальних груп незалежно від історичного періоду.

Міфологічна свідомість передбачає роз'єднаність часу й простору у двох аспектах: народження суб'єктів та об'єктів міфу розглядаються як взаємно гомеоморфні. Згадувані на різних рівнях циклічного міфологічного устрою, персонажі й предмети суть власні імена одного. Міфологічний текст в силу своєї видатної здатності підлягати топологічним трансформаціям, сміливо виголошує одним й тим самим сутності, зближення яких створило б значні труднощі. Топологічний світ міфу не є дискретним. Дискретність виникає за рахунок неадекватного перекладу на метамови неміфологічного типу. Доцільно зробити деякі узагальнення з приводу співвідношення категорій в умовах міфологічної свідомості:

- ✓ міф ще не живе за законами простору-часу;
- ✓ міф ще сам не диктує законів простору і часу для предметної дійсності.

В даному разі необхідно звернутись до досліджень міфу а галузі структуралізму, а саме структурної антропології К.Леві-Стросса. В міфологічному мисленні працює та ж логіка, що й в мисленні науковому – людина завжди мислила однаково добре. "Прогрес – якщо цей термін й надалі буде доцільним – відбувся не в мисленні, а в тому світі, в якому існувало людство, завжди наділене мислячими здібностями й в якому воно в процесі довготривалої історії стикалось з все новини й новими явищами" [6, 242]. Міф ставиться в один ряд із емпіричною наукою. Автор підкреслює значимість міфології в житті людини. Міфологія виступає опорою людського життя, тим, що дозволяло людині побудувати цілісну картину світу на тому етапі розвитку, коли вона не знала класичної механіки й принципів детермінізму. "Аби зрозуміти, що є міф, залишається обирати між тривіальністю й софізмом. Існують хибні уявлення, що кожне суспільство за допомогою своїх міфів виражає такі основні почуття як любов, ненависть, помсту – загальні для всього людства, інші – що міфи являють собою спробу пояснення малозрозумілих явищ – астрономічних, метеорологічних тощо. Проте, суспільство не відкидає позитивних, нехай хибних інтерпретацій, чому воно має віддати перевагу таким складним й малозрозумілим уявленням" [6, 213]. К.Леві-Стросс постулює значення міфології як контексту свідомості – її змісту, який розкриває персоналізований світ в зручних, звужених рамках, що дозволяють елементарне сприйняття явища. Міфологія перетворюється на відображення соціальних структур й суспільних відносин. А якщо спостережувані

факти об'єктивного світу перебувають у протиріччі із сформованим міфологічним стереотипом, тоді позасвідомо буде створено новий стереотип, згідно з яким міф відображатиме реальні почуття. Доводиться визнати, що дослідження міфів призводить нас до суперечливих узагальнень. В міфі все можливе. Спершу видається, що послідовність подій в ньому не підлягає законам логіки й порушує закон причинності. Будь-який суб'єкт може мати будь-який предикат, всі уявні вигадані зв'язки можливі. І при цій, на перший погляд хаотичності, одні й ті ж міфи, з тими ж відмітними рисами й часто тими ж деталями зустрічаються в різних точках планети. Автором вирізняється докорінна спорідненість корпусу міфів, пантеонів вищої міфології та поведінкових стереотипів найрізноманітніших етносів планети. Його власні етнографічні та археологічні дослідження серед індіанців Північної Америки й австралійських аборигенів дозволяють стверджувати думку про єдине джерело, що надихало людство на етапах первісного розвитку свідомості. Постає питання. Якщо зміст міфів є випадковим, спонтанним, як пояснити його подібність в різних кутках Землі? Можна сподіватись віднайти вирішення цього питання в тому випадку, якщо ми чітко осягнемо, що міф є суперечливим за своєю сутністю. Ця суперечність подібна тій, що зацікавила перших мислителів, які зацікавились походженням мови і мовлення. "В кожній мові певні звукові конструкції відповідають визначеним значенням і безуспішно намагались зрозуміти, яка внутрішня необхідність поєднує ці значення й звуки. Зусилля виявилися марними, оскільки одні й ті ж самі звуки в різних мовах пов'язані з різними значеннями. Протиріччя було вирішене лише тоді, коли було помічено, що означаюча функція в мові пов'язана не з самими звуками, а способом їх поєднання між собою" [6, 214]. Спорідненість мовних проблем з проблемами утворення об'єднань людських колективів та оформлення їх в усталені організації є безпосередньою.

Суб'єктивний та об'єктивний аспекти сутності та функціонування міфології породжують новий феномен в бутті людини – формування нового світогляду (історично цей поворот відбувався в досить широких рамках, але вже після неолітичної революції, коли людина перейшла до виробництва та осілого способу життя, має місце поява перших політеїстичних вірувань, які є нічим іншим як історично першим рівнем вищої міфології. Явищем, яке пов'язує духовний світ людини, її переконання, ідеали та принципи та природне життя людини в суспільстві (чи окремо від нього), серед природних та технічних цінностей є світосприйняття. Світосприйняття і світогляд – речі різного порядку, оскільки перше стосується матеріального аспекту буття людини, а друге є водночас ширшим і таким, що включає сукупність духовних якостей та характеристик певної людини.

Матеріальний аспект дослідження міфологічного світогляду загалом і світосприйняття зокрема чітко окреслений в спадщині російського історика-етнографа Л.Гумільова. Він висуває гіпотезу про історичну сутність людської свідомості, що базується на комплексі й стереотипах сприйняття та поведінки, а світосприйняття характеризує ставлення людини до цінностей світу та, одночасно, протиставлення себе цим цінностям.

Світосприйняття має два аспекти, що залежать від віку досліджуваного етносу. Мається на увазі залежність від здатності до наднапруження системи, тобто на ранніх етапах розвитку етнос здатний до величезного напруження всієї соціальної системи у випадках небезпеки, що формує цінності вищого альтруїзму, самопожертви, позитивного ставлення до світу – позитивного світосприйняття. Світосприйняття позитивне – відношення до матеріального світу, яке виражається в прагненні до ускладнення систем. Світосприйняття негативне – відношення до матеріального світу, що виражається в прагненні до спрощення систем [2, 544]. Міфологічна свідомість формується на первинному етапі існування етносу. Позитивне світосприйняття реалізується в ускладненні міфологічної свідомості, тобто усвідомлення індивідом власної єдності з навколишнім світом формує сприйняття цього світу як матеріалу для перетворення і реалізації творчого потенціалу. Міфологія за Л.Гумільовим також відображає рівень пристосованості етносу до перетворення зовнішнього світу. Якщо у кочовиків міфологія близька до монотеїстичної світобудови, то у землеробів має місце розвинений пантеон божеств залежно від календарного циклу та рівня культурного розвитку.

Матеріалістичне тлумачення міфологічного світогляду без апеляції до духовних та сенсожиттєвих принципів нівелиє даний світогляд до розуміння його як першого і не надто важливого щаблю в становленні загальнолюдської культури. Розвідки ж з історії європейської культурної спадщини та її суспільної історії дають право стверджувати, що роль міфології до зародження централізованих германських та слов'янських держав була чималою. Таким чином, аналіз міфологічного світогляду в науковій традиції Західної Європи, слов'янських народів, зокрема Росії та України дозволяє глибше осягнути суспільний устрій ранніх родових утворень та перших держав, а також визначити особливості впливу міфології на свідомість сучасної людини.

В ХХ ст. характер міфології відчув суттєвих змін на рівні інтерпретації і сприйняття її сутності. Якщо міфологія на рівні світогляду була беззаперечною істиною та формувалась на основі вільного трактування природних і суспільних явищ, як це мало місце в стародавні часи, то сьогодні міфологія виступає наслідком свідомого впливу певної групи чи окремої особистості зацікавленої у формуванні стереотипів на рівні колективного позасвідомого. Сьогодні міф здатен проникати в будь-які сфери людської діяльності, особливо на позасвідомому рівні.

1. *Барт Р.* Мифологии // Избр. работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1994.
2. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. – М.: Аст, 2004.
3. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. – М.: Эксмо-Пресс, 2001.
4. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Наука, 1990.
5. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996.
6. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976.
7. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – М., 1999.
8. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987.
9. *Савельева М.Ю.* Миф как первичная систематизация сознательного опыта // Введение в метатеорию сознания. – К.: Парапан, 2002.
10. *Тихонова С.В.* Социально-онтологический статус мифа // Философия и общество. – 2008 – №3 – С. 44-58.

Надійшла до редколегії 10.03.2010

ФІЛОСОФСЬКЕ ОБҐРУНТУВАННЯ МУЗИКИ В ЕСТЕТИЧНІЙ ТЕОРІЇ Т. АДОРНО

Стаття присвячена аналізу музичної проблематики в філософсько-естетичній спадщині Т. Адорно.

Ключові слова: музика, філософія музики, зміст, форма, суб'єкт, об'єкт.

Статья посвящена анализу музыкальной проблематики в философско-эстетическом наследии Т. Адорно.

Ключевые слова: музыка, философия музыки, содержание, форма, субъект, объект.

The article is devoted the analysis of musical problems in the philosophical-aesthetic legacy of T. Adorno.

Keywords: music, philosophy of music, table of contents, form, subject, object.

Аналізуючи музичну проблематику естетичної спадщини німецького філософа Теодора В.Адорно найкращою характеристикою джерел його музично-філософської концепції як результату закономірного історичного опосередкування є слова його близького друга та вчителя Томаса Манна: "Ця чудова людина усе своє життя відмовлялась зробити остаточний вибір між професією філософа і музикою. Він занадто ясно усвідомлював, що в обох цих, настільки різних, областях він переслідує, по суті, однакові цілі. Діалектичний склад мислення і схильність до соціально-історичної філософії сполучаються в нього з жагучою любов'ю до музики, – це не настільки вже поодинокі в наші дні поєднання обґрунтоване самою проблематикою нашого часу" [1]. Дійсно, саме Т.Адорно, найбільше серед представників філософії музики ХХ ст. сприйняв ідеї філософії музики його попередників та створив своє бачення проблем музики в зв'язку з культурно-соціальними потребами часу.

Найґрунтовніше дослідження філософських ідей Т.Адорно здійснюють А.Михайлов та К.Долгов. Аналіз деяких аспектів його поглядів на музику розкривають В.Ванслов, О.Капічіна.

Проблематика, пов'язана з аналізом музичного мистецтва, представлена в спадщині Т.Адорно такими роботами, як "Соціологія музики", "Філософія нової музики", незавершена праця "Естетична теорія" та праця, написана у співавторстві з М.Хоркхаймером "Діалектика Просвітництва". Також значне місце посідають доповіді, що були прочитані в Академії мистецтв Західного Берліну згодом видані окремою книгою в 1967 році, – це "Про деякі відносини між музикою та живописом" та "Мистецтво та мистецтва".

Ідея втілення в музиці світового духу, що була представлена в філософії Гегеля та Шеллінга, є провідною для Т.Адорно. Філософія в почуттєвій формі завдяки музиці пояснює дійсність, музика стає рупором філософії. Філософія виявляється музикою, що прийшла до себе, а музика має в собі світовий дух. Тоді музика і філософія поєднуються в конкретній дійсності, розвиток якої вони бачать, чують і осягають кожна своїми засобами. Це поєднання є сутністю музичної філософії Адорно.

Проблеми сучасного музичного мистецтва, змісту та форми в музиці, творця аналізуються Т.Адорно через творчість А.Шенберга і І.Ф.Стравінського (праця "Філософія нової музики") – двох видатних композиторів ХХ століття, представників "нової музики", одним з апологетів якої був сам Адорно. Філософ дотримується гегелівського розуміння мистецтва, згідно якому в мистецтві ми маємо справу з розгортанням істини. Гегель називає свою естетику "філософією витонченого мистецтва", а Адорно власний аналіз естетичних проблем музики – "філософією музики" або "філософією мистецтва", якщо йдеться про філософський розгляд мистецтва.

Аналізуючи стан сучасної культури і музики, яку Адорно називає "ною", він вказує на необхідності розуміння її через осмислення протиріч, бо вона з них безпосередньо складається. Нове мистецтво виникло як заперечення перетворення художніх творів в товар. На його думку, музика опиралась цьому процесові довше, ніж інші види мистецтва, але скорилась з виникненням ери звукового кіно, радіо. Кожний етап в історії мистецтва Т.Адорно розглядає скоріш як відмову від того, що вже існує, ніж придбання чогось нового, причому здебільшого як суб'єктивну акцію, ніж як об'єктивно-необхідну й історично змушену дію. Філософ зазначає, що музична культура змінилась. З'явилися композитори, які незважаючи на стильові ознаки модернізму почали уподібнювати свої твори масовій культурі, згодом творити для потреб мас, що значно спростило вимоги до творів. Адорно критикує творчість сучасних йому композиторів і той стиль, який склався після другої світової війни.

Проблема становища творця, свободи творчості композитора у сучасному світі є однією з провідних у Т.Адорно. Якщо німецька класика вважала його творцем, то нова доба і суспільство обмежують його. Композитор повинен слідувати нормам, які вимагає від нього структура його ж творів. "Рівень техніки постає як проблема в кожному такті, в якому він осмілюється думати; з кожним тактом техніка як ціле потребує від нього справедливості і надання єдиної вірної відповіді, що допускаються нею в кожний момент. Композиція відтепер не що інше, як подібні відповіді, не що інше, як розв'язання технічних картинок-загадок, а композитор єдиний, хто здатний їх прочитати, хто розуміє власну музику" [2].

Проблема виховання художнього смаку аналізується філософом у зв'язку зі змінами, які відбулись у слухацькій аудиторії. З середини ХІХ ст. знавці великої музики зникають і замінюються на тих, хто оплачує власне крісло. Відбувся різкий занепад рівня суспільного смаку. Відтепер публіка не зацікавлена в розумінні музичних творів і композитори створюють під смаки слухачів комерційну масову продукцію. Музична культура відтепер поділяється на кітч, що є створений під диктатом вигоди над культурою і авангард, що виключений з офіційної культури. Адорно вважає, що філософія музики можлива відтепер лише в якості філософії нової музики.

Через зв'язок діалектики сучасної культури і її взаємовпливу з засобами масової інформації Адорно аналізує (в праці "Діалектика Просвітництва")

зв'язок саморуйнування Просвітництва, його регрес в міфологію, особливості легкої музики та культуріндустрії. Слід навести думку дослідника К.Долгова, якою він характеризує значення спільної праці Т.Адорно та М.Хоркхаймера: "вони довели, що полегшене мистецтво або мистецтво розважальне не можна вважати формою деградації, оскільки чисте, серйозне мистецтво створювалось ціною відторгнення низьких класів від високої культури. Їм нав'язувалось полегшене мистецтво, крім цього, народ, що був втомлений тяжкою працею із задоволенням відпочивав під час зустрічі з творами розважального мистецтва. Це мистецтво приносило їм радість, дозволяло на деякий час відійти від побутових проблем. "Мистецтво легких жанрів завжди супроводжує автономне наче тінь. Воно є соціально нечистою совістю серйозного мистецтва" [3]. Адорно проголошує, що при наявності культуріндустрії, яка прагне бути шоу-бізнесом, відбувається втрата іронії, перемога технологізму над істиною. Сутність цієї "культури" є повторення, вона весь час "обдурює" маси, а етика та смак в ній не присутні.

Ідея естетичного виховання подається у Т.Адорно через вимоги до слухача, який має знати мову музики і створювати уявлення, адекватні змісту твору. Ця вимога ідеального слухання хоча й ставить слухача у складні умови, але безумовно є вірною. Якщо процес прослуховування музики відбувається "структурно", то це є тотожним її розумінню. Окрім якісно-психологічного типу рівня слухання можна говорити і про принциповий тип слухання. "Експерт" – не той, хто добре слухає і розуміє музику, – це той, хто чує і розуміє її як становлення. Розуміння має бути узгодженим зі специфікою конкретно визначеного етапу розвитку музики. В музичній культурі весь час відбувається встановлення нових правил та канонів. Наприклад, в сучасній музичній культурі відмовились від тональної музики, яка вже не могла передати сутнісні риси і стала чимось на кшталт кліше. Застосування в творах тризвуків відтепер є неправомірним, бо "какофонічними є саме ці тризвуки, а не дисонанси" [4].

Сутність нової музики, її особливості постають важливою проблемою. Новий світогляд, який відтепер не потребує від музики прикрашати життя, звертає її до реалій: "...Музика, що зменшується до миті, стає паростком негативного досвіду. Вона стосується реального страждання. В такому плані нова музика пориває з манерою прикрашати, а разом з цим – з симетрично екстенсивними творами" [5]. Філософ аналізує в праці "Соціологія музики" розбіжності, які виникли в процесі розвитку музичної культури, між текстом та звучанням. В сучасний час, під музичним твором розуміють лише нотний текст, хоча він є лише частиною твору. За доречне вважаємо навести думку О.Капічіної: "При цьому музика розуміється мислителем як динаміка, а все статичне (текст) – як вторинний момент. А в сучасній музиці відбувається підміна первинного вторинним, динаміки – статикою. Сучасна музика ототожнює кінцеве, цілісне значення з проекцією запису на полі конкретного звучання. Виконання розуміється як чисте озвучування запису... Адорно доходить висновку, що образ процесу (текст), втрачаючи своє зіставлення формі, стає подобою «речі-в-собі»" [6].

Проблема зразкового музичного твору нової музики, особливостей його внутрішньої організації аналізується Т.Адорно на прикладі творчості Шенберга і його школи. Саме композитори "нововіденської школи", на думку Адорно, успадукували найкращі риси класичної музики. "Велична абсолютна музика сьогодні – це музика школи Шенберга.." [7]. Значимість музики Шенберга полягає у наслідуванні поліфонічного стилю, що досяг високого рівня майстерності у дванадцятитоновій техніці. Крім цього новий зміст музики якнайкраще знайшов вираз у мистецтві контрапункту, яким Шенберг володіє у досконалості. Адорно переконаний, що музика Шенберга є дуже виразною, хоча й немає нічого спільного зі зримістю пристрастей романтиків, бо він змінює функції музичної виразності. "Його музика більше не стимулює пристрасті, а в невикривленому вигляді реєструє в середовищі музики, втілені в ній імпульси підсвідомого, шок і травми. Вони руйнують формальні табу, оскільки ці підпорядковують такі пориви власній цензурі, раціоналізують і переводять в розряд образів. Формальні інновації Шенберга були споріднені змінам виразного змісту. Вони прокладають шлях існуванню нової реальності. Перші атональні твори – це протоколи в сенсі психоаналітичних протоколів сновидінь" [8].

Поліфонічний принцип організації музичної тканини, який був притаманний середньовічній та бароковій музиці і зазнав значної критики в добу Просвітництва, постає як головний компонент музичного твору ХХ ст. в філософській концепції Т.Адорно. Таку рису музичного експресіонізму, як звернення до поліфонії він вважає найбільш яскравою, сутнісною для вираження особливостей суб'єкта нової музики та найбільш зручним засобом організації емансипованої музики. Шенберг здійснює переосмислення поліфонічного принципу, внаслідок чого для композитора відбувається знищення кордонів між поліфонією та гармонією. Якщо в ХІХ ст. акорд був носієм суб'єктивності, а поліфонічний розвиток поєднували з образами об'єктивного світу, то у Шенберга ці принципи поєднуються і головним виразником стає дисонанс.

Гегелівська проблема взаємозв'язку суб'єкта та об'єкта в музичному творі по-новому представлена у Т.Адорно. У замкненому (класичному) творі мистецтва об'єкт та суб'єкт були тотожні. А в творчості Шенберга відбувається розмикання твору мистецтва, внаслідок чого музичний твір стає безпосередньо спрямованим на мислення і причетним до нього. Нова музика завдяки власній свідомості і власним образам сприймає розлад з реальністю і стає пізнанням. В розімкненому творі суб'єкт виступає вищим за об'єкт через те що виступає носієм моралі. Особливістю трактовки проблеми змісту та форми в музиці у Т.Адорно, є загострення уваги на динаміці форми в окремому творі мистецтва. Кожний твір він бере за зразок деякого особливого процесу розвитку музики, а саме форми та її динаміки. Музичні твори ХХ ст. зберігають те, що було присутнє в побудові форми в класичну епоху. Форма, результат, це не тільки процес, але і сума окремих дискретних елементів, таких як архітектоніка, що виступає як застигла музика в музиці. У музиці стає можливим повне опосередкування статичності процесом, повне розчинення форми в процесі.

Т.Адорно пов'язує проблему змісту і форми в музиці та значення мистецтва в суспільстві. Мистецтво єдине може передати всі нюанси історичного розвитку людства завдяки своїй здатності впливати на людські емоції. Підкреслюється взаємозалежність між формою та змістом, які здатні до взаємопереходу. Всі музичні форми являють собою концентрований вираз змісту. Наведемо висловлювання щодо вищевказаного дослідника К.Долгова: "Адорно зазначає, що хоча музика не пов'язана безпосередньо з реальною дійсністю, але навіть в музиці виражається і відображається її зміст. Більше того, всі форми музики це сконденсований зміст, тобто форми не просто виражають зміст, але і переходять в зміст, так само як і зміст переходить у форму. Саме тому твори мистецтва виражають і фіксують історію людства більш правдиво і глибоко ніж будь-які документи" [9]. Долгов зазначає, що характерною рисою історичних документів є об'єктивність, при якій не враховуються людські переживання, емоції. Натомість мистецтво здатне виражати загальне через індивідуальне, абстрактне через конкретне, суспільне через індивідуальне, що створює можливість дійсно глибокого, об'єктивного і універсального відображення дійсності.

Музичний твір є дуже своєрідним, неповторним та специфічним витвором мистецтва. На думку Адорно, своєрідність сприйняття музичних творів полягає в залежності від підготовки та особистих якостей слухача, його музичної освіченості і обдарованості. Реакції, викликані музикою, є не звичайними почуттями, а образами, спогадами про них.

Питання співвідношення змісту та форми в праці "Естетична теорія" аналізується у Т.Адорно в зв'язку з критичним ставленням до можливості застосування математичності до форми. Він вказує, що естетичну форму внаслідок її тісного зв'язку зі змістом треба представляти як результат його впливу. Крім цього філософ називає "математизацію форми" химерою, оскільки ніякий математичний метод не здатний вірно і точно визначити сутність форми, не кажучи вже про зміст, з яким вона тісно пов'язана.

Піднімаючи проблему змісту нової музики Адорно вказує на його принципу відмінність від "класичного", бо нова музика перестала бути вираженням внутрішнього світу, вона насамперед виражає певне відношення до реальності, яку вже не прагне перетворити на ідеальний образ. Музика відображає розвиток суспільства, хоча й однозначний предметний зміст в ній відсутній. Змістовність передається завдяки посиленню формальних музичних законів і це сприяє її відстороненню від дійсності. Т.Адорно робить висновки, що музика має безпосередні стосунки з дійсністю, але це відношення має опосередкований характер. Музика, якщо вона справжня, – це сама правда про суспільство, яку можна розчутити в ній за допомогою слуху й аналізу. Музика навантажена соціально важливим змістом, але ніби не усвідомлює це, тому що шифровка суспільно-значущого змісту відбувається на рівні музичної технології, техніки композиції. "Музика приносить себе в жертву. Вона взяла на себе темряву та винуватість світу. Все своє щастя вона вбачає в розпізнаванні нещастя; вся її краса в тому щоб демонструвати себе в

позірності прекрасного. Ніхто не хоче мати з нею справу, як колективи так і індивіди. Вона стихає, не почувши відзвуків...У відповідь на свій власний останній досвід – весь час відчуваючи вплив з боку музики механічної – нова музика спонтанно бере курс на абсолютне забуття самої себе" [10].

Проблему порушення суб'єкт-об'єктних відношень в музичному творі, а також залучення архаїки до музики модерну Т.Адорно аналізує через призму критику творчості І.Стравінського. Останній, на думку Адорно, відкидає культурні прошарки і відмовляється від художнього твору, що був по-людськи красномовним. Єдиним ідеалом постає ідеальне ритуалізоване виконання, головним для якого є тілесність мистецтва. В музиці Стравінського головним стає стан "досуб'єктивності", який виправдовує розпад суб'єкта. Для музики Стравінського характерним є звернення до архаїки, що призводить до модернізму. Як зазначає К.Долгов: "Його музиці невідомі спогади – вона протікає в рефлексах, а часовий континуум тривалості зникає. Свою регресію Стравінський будує на доісторичному світі. Архаїчні імпульси несумісні з цивілізацією оскільки архаїчне виступає лише після розпаду інтегральної сутності окремого. Така музика не підкорюється логіці речей і не є прозорою, чи раціональною. Архаїка перетворюється в модернізм" [11].

Ми не розділяємо позицію Т.Адорно щодо відсутності суб'єктивності в творчості І.Стравінського, проте для філософа основною причиною критичного ставлення є відторгнення російським композитором поліфонічної техніки та використання шлягерів, популярних мотивів, елементів "вульгарної" музики. Також через призму творчості Стравінського філософ аналізує категорію ритму, яка особливо була розвинена в філософії музики його попередників. Згідно поглядам Адорно, залучення джазу та загальне прагнення збільшення ролі ритмізованої статички суперечило прояву суб'єктивності. Філософ стверджує, що у композитора при видимій багатоманітності сфери ритму недостатньо суб'єктивної виразності, ритмічних відношень, що пов'язані з конструкцією, з внутрішньою композицією творів, з "великим ритмом" форми. Ритм підкреслюється, але позбавлений музичного змісту, він розцінюється як статика, коли порушення закономірностей – в повтореннях замінюють собою щось нове. Т.Адорно відмічає, що концентрація музики на акцентах і проміжках часу створює ілюзію тілесного руху, однак останній складається з повторів одних й тих самих мелодичних форм, гармоній і ритмічних формул.

Т.Адорно переконаний, що "Стравінський виконує основну потребу традиційного мистецтва: те, що музика повинна означати так нібито вона існувала від початку часів, означає, що в ній повторюється те, що було присутнє з давнини, те, що в якості реальності зберегло силу для витіснення можливого. Естетична істинність – це соціально необхідна видимість..." [12]. На думку Адорно, нововіденці прагнуть залучити суб'єкта до співвиконання твору, в той час як Стравінський вимагає вірного виконання музики, що не дозволяє ніяких протиріч. Розпад суб'єкта, що зустрічає опір школи Шенберга, сприймається музикою Стравінського як деяка вища форма, при якій катего-

рія суб'єкта має бути знятою. Він приходить до естетичного просвітлення рефлективного характеру сучасного людства.

Аналізуючи особливості музики як виду мистецтва в своєму виступі "Про деякі відносини між музикою та живописом" Т.Адорно розглядає категорії часу (ритм), простору (гармонія). Загальновизнані класифікації відносили музику до часового мистецтва, а живопис – до просторового. Адорно доводить, що значення часу та простору є подібним і в живописі, і в музиці. Більше того, він стверджує, що нова музика здебільшого є просторовим, аніж часовим мистецтвом. Відповідно протилежні процеси йдуть у живописі. Дослідник В.Ванслов зазначає, що ці переконання Адорно не є безпідставними. Адорно відзначає, що вся музика після Вагнера починає оперувати окремими звуками, причому головною її вимогою є не плинність, а яскравість і не перехід одного звучання в інше, а милування кожним окремо. Ця тенденція розпочалась вже у Дебюссі і у Стравінського, продовжилась у Шенберга, Берга і Веберна і характеризує при цьому всю новітню музику.

Т.Адорно розмірковує і щодо значення категорії мелодії, яка не притаманна сучасній музиці. Зі зникненням мелодики втрачаються й інші категорії – гармонія, поліфонія, а отже й губиться форма. В результаті переважання розчленованості над плинністю, просторовості побудові над суцільністю зникає поняття мелодичної лінії, як цілого. Оскільки музика починає оперувати окремими звуками та їх комплексами, а не мелодією, то разом з цим зникає тональна гармонія та поліфонія. Зникає контраст між темою і її розвитком, що спричиняє зникнення традиційних форм. Отже вже немає різниці між динамікою та статикою, музика може завершитись і розпочатись в будь-який момент. Це означає остаточну відмову від досягнень попередньої музичної культури, повернення до примітивізму [13].

Характерною рисою музики ХХ ст. Т.Адорно відмічає посилення синтезу між видами мистецтва (доповідь "Мистецтво та мистецтва"). Часом виникають питання чи можна взагалі віднести "Атмосфери" Г.Лігеті чи "Іонізацію" Едгара Вареза до музики як такої. Адорно вважає, що модерністська музика залишається музикою, просто вона не направлена на те щоб надати задоволення слухачу. Ця музика повинна сприйматись раціонально як певна конструкція, але не перестає бути мистецтвом. Взаємодія різних видів мистецтва сприяє збагаченню їх досягнень і розширює їх можливості, причому самі ці галузі мистецтва не втрачають своєї специфічної своєрідності.

Сутнісною для Т.Адорно є ідея здатності музики пояснювати дійсність в почуттєвій формі, існування в ній світового духу. Філософ дотримується гегелівського розуміння мистецтва, згідно якому в мистецтві ми маємо справу з розгортанням істини. Він вважає, що філософія музики можлива відтепер лише в якості філософії нової музики. Ця вимога постає через зміни в музичній культурі, яка розділилась на кітч та авангард, для якої вже не діють єдині універсальні закони.

Гегелівська проблема взаємозв'язку суб'єкта та об'єкта в музичному творі по-новому представлена у Т.Адорно. В розімкненому творі Шенберга

та його школи, суб'єкт виступає вищим за об'єкт через те, що є носієм моралі. Особливістю трактовки проблеми змісту та форми в музиці у Адорно є загострення уваги на динаміці форми в окремому творі мистецтва. Філософ, сприймаючи гегелівську ідею, підкреслює взаємозалежність між формою та змістом, які здатні до взаємопереходу. Всі музичні форми являють собою концентрований вираз змісту.

В філософії музики Адорно постають ідеї естетичного виховання слухача, становища творця та вимоги до композиторської творчості. Звісно відходом від універсальної концепції філософії музики є ідея зразкового музичного твору нової музики та особливостей його внутрішньої організації, яка аналізується на прикладі творчості А.Шенберга і його школи.

Ідеї Т.Адорно щодо визначення сутності музики, її функцій здебільшого спрямовані лише на авангардну музику, а не на всю музичну культуру. Нова музика перестала бути вираженням внутрішнього світу, вона насамперед виражає певне відношення до реальності, яку вже не прагне перетворити на ідеальний образ. Музика, на його переконання, навантажена соціально важливим змістом, але ніби не усвідомлює це, тому що шифровка суспільно-значущого змісту відбувається на рівні музичної технології, техніки композиції. Міркування Адорно щодо засобів музичної виразності базуються на переконанні про зникнення в сучасній музиці категорії мелодії, яка була панівною серед інших, а з нею втрачаються й інші категорії – гармонія, поліфонія, а отже й губиться форма.

1. Адорно Т. *Философия новой музыки* / Теодор Адорно; [пер. с нем. Б.Скуратова, вст. ст. – К. Чухрукидзе]. – М.: Логос, 2001. – С.293. 2. Там же. – С.87. 3. Долгов К.М. Реконструкция эстетического в западно-европейской и русской культуре / К.М.Долгов. – М.: Прогресс –Традиция, 2004. – С.490.
4. Адорно Т. *Философия новой музыки* / Теодор Адорно; [пер. с нем. Б.Скуратова, вст. ст. – К. Чухрукидзе]. – М.: Логос, 2001. – С.84. 5. Там же. – С.89. 6. Капічіна О.О. Музичний естетизм як універсальна умова соціокультурного буття музики / О.О.Капічіна // Мультиверсум. Філософський альманах. – №57. – К.: Центр духовної культури, 2006. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_57/Kapichina.htm.
7. Адорно Т. *Философия новой музыки* / Теодор Адорно; [пер. с нем. Б.Скуратова, вст. ст. – К. Чухрукидзе]. – М.: Логос, 2001. – С.91. 8. Там же. 9. Долгов К.М. Реконструкция эстетического в западно-европейской и русской культуре / К.М.Долгов. – М.: Прогресс –Традиция, 2004. – С.476.
10. Адорно Т. *Философия новой музыки* / Теодор Адорно; [пер. с нем. Б.Скуратова, вст. ст. – К. Чухрукидзе]. – М.: Логос, 2001. – С.222. 11. Долгов К.М. Реконструкция эстетического в западно-европейской и русской культуре / К.М.Долгов. – М.: Прогресс –Традиция, 2004. – С.484. 12. Адорно Т. *Философия новой музыки* / Теодор Адорно; [пер. с нем. Б.Скуратова, вст. ст. – К. Чухрукидзе]. – М.: Логос, 2001. – С.337. 13. Ванслов В.В. Эстетика, искусство, искусствознание: Вопросы теории и истории. – М.: Изобраз.искусство, 1983. – С.400.

Надійшла до редколегії 23.02.2010

ПОЛІТОЛОГІЯ

*Л.Й. Зубрицька, канд. політ. наук, ст. викл., НаУКМА, Київ,
В.В. Колотило, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ*

АРХЕТИПИ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЯК ПІДГРУНТЯ СУЧАСНИХ ПОЛІТИЧНИХ МІФІВ

Стаття присвячена з'ясуванню специфіки впливу архетипів української ментальності на формування сучасних політичних міфів.

Ключові слова: архетип, ментальність, політичний міф.

Статья посвящена определению специфики влияния архетипов украинской ментальности на формирование современных политических мифов.

Ключевые слова: архетип, ментальность, политический миф.

The article is devoted to determination of influence of archetypes ukrainian mentality on forming of modern political myths.

Keywords: archetype, mentality, political myth.

Сучасні українські реалії характеризуються соціальним динамізмом, нестримністю соціальних структур, які порушують раціональну основу досвіду і світоглядних орієнтирів. За такого стану соціуму і суспільної свідомості соціальна практика та орієнтація в системі світоглядних настанов опосередковуються міфами як результатом соціальної і політичної міфотворчості. Зокрема, політичний міф, постаючи формою синтезу міфологічної і політичної свідомості, спонукає до емоційно-забарвленого сприйняття політичної дійсності, що значною мірою заміщує і витісняє реальний досвід про неї.

Окрім наявного стану суспільної свідомості та соціальних структур, підґрунтям міфів, які функціонують у політичному житті суспільства, постає також його менталітет. Можна погодитись із думкою російської дослідниці А. Мосейко, що політичний міф, у своєму виникненні, відштовхується від національних особливостей менталітету, тобто національних архетипів, які породжуються історією, долею народу, його культурою [1]. Спробуємо з'ясувати основні риси українського менталітету та їх вплив на міфологічну свідомість українців, що відбивається на формуванні їхніх політичних поглядів та поведінки, створенні та функціонуванні певних політичних міфів сьогодення.

У рамках міждисциплінарних досліджень традиційно виокремлюється й аналізується ментальність (менталітет) на основі моделі соціальної структури суспільства або типології суб'єктів соціального процесу, тобто менталітет розглядається як соціальна психологія (іноді характер), свідомість і самосвідомість якоїсь соціальної групи, представників певної соціально-політичної спільності людей.

Менталітет формується під впливом соціокультурних факторів, традицій, культури, соціальних та державних інститутів суспільства. Окрім об'єктивних позапсихічних природно-географічних та культурно-історичних факторів, вагомий вплив на його формування справляють особливі етнічні фактори:

міфи, обряди, ритуали, які виникли на певній території, а також сформовані протягом віків сталі глибинно-психологічні структури – архетипи.

Розглядаючи питання взаємозв'язку політичних міфів, що функціонують в українському суспільстві, та менталітету українців, необхідно, насамперед, з'ясувати які характеристики українського менталітету зумовлюють функціонування чи підтримують певні архетипи, що лежать в основі політичних міфів?

Розглянемо, що ж вважається ознаками українського менталітету, які риси, на думку дослідників, йому притаманні. Р. Додонов вважає конкретними проявами українського менталітету, по-перше, пантеїзм як духовний зв'язок українців з середовищем їх помешкання; по-друге, примат індивідуалізму над колективізмом, що ближче до європейського, ніж до азійського, світосприйняття; по-третє: кордоцентризм, тобто примат емоційності над раціональністю, почуттів над розумом; по-четверте, соціальний фаталізм, віру в "автоматичність" історичного процесу, уникання соціальної активності; по-п'яте, амбівалентність внутрішнього світу, у якому поєднуються авантюрно-козацький (активний) психічний тип і тип "потаємного існування" (пасивний тип); по-шосте, егалітаризм [2].

На думку М. Слюсаревського, український менталітет має такі риси: працьовитість, хазяйновитість, глибокий емоційний зв'язок з краєм, миролюбна вдача, гостинність, турбота про родину, рішучість, хоробрість у справі захисту Батьківщини, індивідуалізм, інтровертивність (споглядальність, направленість до свого внутрішнього світу), спрямованість на самовдосконалення, демократизм, толерантність, гіпертрофоване волелюбство, що межує з анархічністю, глибинна емоційність, стриманість, поєднання елегантних настроїв з нездоланим оптимізмом, розвинута уява, яка знайшла свій вияв у народному мистецтві [3].

О. Донченко, Ю. Романенко в своїй книзі "Архетипи соціального життя і політика" визначають такі основні властивості українського менталітету: індивідуалізм, екзекутивність (жіночність), інтровертивність, емоційно-естетична домінанта, толерантність. Український менталітет, на їхню думку, становить живу пульсуючу цілісність взаємопов'язаних характеристик, кожна з яких доповнює іншу [4]. Завдяки їм найбільший вплив на свідомість українців, на думку дослідників, мають такі архетипи: архетип домінування минулого над майбутнім (уречевленого над процесуальним), архетип анігілятивної рівності, архетип монарності буття, архетип "герізованого злочинця", архетип долі, архетип "вічного учня", архетип едукативності психокультури, архетип тотожності істини і влади, архетип "вічного повернення", архетип звеличення юридичного [5].

Спробуємо дати коротку характеристику вищезазначеним архетипам та навести приклади міфів, які на них ґрунтуються.

Архетип домінування минулого над майбутнім (уречевленого над процесуальним) полягає в тому, що в усіх ситуаціях рішення приймаються на основі вже набутого досвіду, тобто минулий досвід проєктується на сьогоднішнє та майбутнє. Уречевлене виявляє себе в генетизмі психокультури, яка прагне виправдати свій теперішній стан минулим. Генетизм – це перенесення минулого в теперішнє і майбутнє, спосіб мислення, що тяжіє до повторення

минулого в ситуації сучасного. Генетичне мислення виводить явище з його історії, блокуючи тим самим не тільки можливість зміни ситуації, а й можливість зміни оцінки останньої. В українському менталітеті цей архетип виявляє себе в некритичному традиціоналізмі, консерватизмі вчинків, інтелектуальній ригідності, пасивності, квазітолерантності.

Цей архетип найяскравіше проявляє себе в міфі про краший радянський лад та його чудові часи з стабільною зарплатою, соціальними гарантіями, який поширений переважно серед людей похилого віку. Ностальгічне переконання в тому, що все необхідно повернути, в тому числі і Радянський Союз, і досі існує.

До цього архетипу оперували і два основних кандидати на пост Президента України під час останніх виборів. Юлія Тимошенко зверталась до гаслами збереження "демократичних здобутків Майдану", намагаючись позиціонувати себе як найголовнішого діяча "помаранчевої революції" і відповідно послідовника демократичних змін в Україні. Віктор Янукович же апелював до здобутків свого прем'єрства в 2006-2007 роках, відстоюючи позицію, що здобуття ним влади призведе до такої ж економічної стабільності, як і в ті часи.

Архетип анігілятивної рівності полягає у спотворенні процесу цілепокладання і мотивації. Відсутня ієрархізація цілей за важливістю, що забезпечує відповідність інтересів і потреб суб'єкта поставленій меті і використання адекватних ціледосягненню засобів. Насамперед задовольняються ті потреби, реалізація яких гарантує яскраве видовище і черговий емоційний стрибок. Суб'єкт розчиняє себе в задоволенні, забуваючи про необхідність підтримання тих умов (і не в останню чергу – соціальних), завдяки яким він сьогодні насолоджується життям. Зворотнім боком анігілятивної рівності є байдужість до оточуючих. У поєднанні з інтровертним менталітетом українців вона переростає у кругову поруку, анархізм та корупцію. Цей архетип послаблює нормативну складову культури, що на практиці виявляє себе в неповазі до всіх абстрактних норм та приписів. Звідси чуттєвий анархізм, що притаманний українцям, політична байдужість, соціофобія, нехтування стратегічними інтересами, конформізм.

Цей архетип покладено в основу міфів, що створюються та функціонують під час виборчих кампаній і спрямовані на формування позиції в ситуації політичного вибору того чи іншого кандидата, партії, блоку. Увага виборців звертається не на програмні документи, їх соціальну, економічну, політичну тощо спрямованість, тобто не на стратегічну програму дій кандидата чи політичної сили в разі перемоги, а на штучно створений образ, його яскравість, привабливість. Задля цього під час кампаній проводяться різноманітні концерти та виступи відомих естрадних виконавців, які супроводжуються агітацією за того чи іншого кандидата. Так, штабом Юлії Тимошенко було організовано концертний тур "З Україною в серці", а штабом Януковича – "Об'єднаймо Україну".

Архетип монарності буття. Монарність у даному випадку виступає синонімом безнадійної втраченості, закинутості у буття (М. Гайдегер). Це монарність смутку, перенасиченості, безнадії й егоцентризму. Енергія ілюзії тут себе давно вичерпала, залишається нудне животіння в буденних

турботах, що супроводжується усвідомленням власної зайвості, безпорадності. Крайнім проявом монарності є почуття тваринного, біологічного за своїм походженням страху. Українець найбільше виявляє страх маргінала в тих ситуаціях, де необхідні ризик та особиста відповідальність. Маргінал не діє, а лише виражає причетність до дії, особливо якщо йдеться про організовану політичну дію. Таким чином, закладається модель світосприйняття, з якої вилучено елемент соціальної комунікації заради досягнення спільної мети, утворюється замкнене коло.

На цьому архетипі базується міф про недоцільність пересічного громадянина брати участь у виборах. Мовляв, один голос нічого не важить, він не може змінити перебіг і результати голосування, тому і йти голосувати на виборчі дільниці не є обов'язковим.

Архетип "героїзованого злочинця" характеризується авантюризмом, маргінальністю, зрадливістю, естетичним максималізмом, етичним "хамеліонізмом" (стрибокподібною зміною ціннісних орієнтацій та поведінки), неповагою до рутинної, цілепокладаючої активності, індивідуалізмом. Злочинець приваблює обивателя саме тому, що він єдиний, кому у соціумі вдається бути самим собою, а не грати чужі, штучно нав'язані ролі. Легітимація злочинності в масовій свідомості є одночасно і проявом протесту решти суспільства проти експлуатативної стратегії політичної еліти, і вираженням захоплення "героєм-злочинцем". В українському менталітеті архетип "героїзованого злочинця" у поєднанні з індивідуалізмом та маргінальністю дає синтез – українського козака. Привабливість цього образу, сповненого авантюризму, хитрощів і войовничості, настільки висока, що у XV – XVI ст. спостерігалось "масове покозачення" під впливом наступу кріпосницької Росії. Але на те були соціально-політичні причини. У сучасній Україні цей архетип корелює з захопленням новомодними соціальними і політичними ролями, які дещо нагадують про "чисто козацьку" свободу: бізнесмен, опозиціонер, політтехнолог, експерт, хакер. Слід згадати дуже популярний в недалекому минулому образ "нового українця", що супроводжувався цілою низкою міфів.

Цей архетип є також основою міфу про героя-месію, який виступає проти існуючої влади, тим самим приваблюючи електорат. Цей міф активно експлуатувався Віктором Ющенком під час "помаранчевої революції". Було створено образ "героя" як активного борця, мученика, який, цілком відкинувши існуючу систему, спрямовує свої сили на створення нової. Образ героя у свідомості приводить до бажання бачити його і в житті, що дає можливість особистості через втілення в героїчний образ прийти до влади, що і сталося в Україні в 2006 році.

Сьогодні в українському суспільстві побуває міф про те, що лише варто обрати Президентом України гідну людину, і все буде гаразд. З цими сподіваннями пересічні громадяни пов'язують стабільність економічного розвитку країни, підвищення рівня життя, подолання безробіття тощо.

Архетип долі характеризується партикуляризмом, гносеологічним та етичним номіналізмом, аполітичністю. Доля в її філософсько-психологічному сенсі є неусвідомленим становленням певної спрямованості, коли реалізація будь-

яких планів, проектів, цілей стає "самоздійснюваним пророцтвом". Тобто існує переконання, що відбувається і відбудеться лише те, що має відбуватись, а, отже, змінювати життя не варто. Прожити життя в цьому випадку означає відмежуватися від відповідальності за нього, не сприймати всерйоз колізій, стресів, нещастя і не звинувачувати себе тоді, коли щось не вдається. Сприйняття долі пов'язане з переживанням необмеженої, нескінченної перспективи можливостей – авантюрою. Архетип долі змушує на ірраціонально-героїчні вчинки в екстремальних умовах і пасивне очікування за умов повсякдення.

У політичному житті цей архетип проявляється в міфі про всемогутність державної влади. Цей міф передбачає, що все в житті країни залежить від владної еліти, а інститути громадянського суспільства не мають ніякого впливу, а отже, їх діяльність не сприймається серйозно, тому що "вони все рівно не зможуть нічого змінити".

Архетип "вічного учня" виявляє себе у феноменології культу предків в усіх її проявах: консерватизмі, ритуалізмі, почутті вічної провини перед батьками. Актуалізація цього архетипу на індивідуальному рівні спричинює ряд наслідків. По-перше, індивід втрачає всілякий стимул до самовдосконалення, до збільшення життєвої продуктивності. Ідеалу все одно не досягти, тому й самореалізація "розтягується" в часі, до похилого віку включно. Поведінка суб'єкта у цьому варіанті нагадує нескінченне кружляння по колу. Професійне та особисте самовдосконалення втрачає сенс: індивіда оцінюють не за здібностями, а за віком. Вважається, що чим вища вікова планка, тим досвідченішим є суб'єкт. По-друге, формується гіпертрофований інфантилізм, зростає потреба в опіці й контролі. По-третє, зникає почуття відповідальності, потреба в самодетермінації та вияві ініціативи.

Архетип "вічного учня" на практиці виявляє себе в ієрархічній, багатоступінчастій системі добору здібних індивідів до державного апарату. Він лежить в основі міфу про те, що до державного апарату потрапляють переважно не найздібніші, а ті, хто має гарні "зв'язки" та впливових родичів. Вплив цього міфу односторонньо є негативним, тому що молоді люди з такою мотивацією та переконанням перестають прагнути та боротися за посаду, тим самим залишаючи необхідність самовдосконалення та підвищення свого професійного рівня.

Архетип "вічного повернення" у православ'ї пов'язаний з моделлю часу. У більшості аграрних цивілізацій сприйняття часу побудоване на основі землеробського циклу: чергування пір року налаштовує індивіда на антикреативність (відсутність новоутворень). Антикреативне сприйняття часу відповідає гармонії, усталеності космічного цілого, згладжуванню протиріч і тенденції до рівноваги, тяжіння до традиціоналізму.

Архетип "вічного повернення" прослідковується в міфах, що продукуються ультраправими політичними силами. Яскравим прикладом є політична партія під керівництвом Олега Тягнибока "Свобода", яка сповідує міф про необхідність повернення до національних витоків, традицій, єдиної церкви тощо.

Архетип едукативності психокультури. Едукативність (від англ. education – виховання, освіта) означає в даному контексті "спроможність бути опанованою через навчання". Оскільки все, що існує, підлягає опануванню через

навчання (а не, наприклад, через комунікацію, самопізнання), а кількість різновидів навчання є нескінченною, то й особистий досвід становить щось таке, чого можна навчити. Формується психотип, що постійно шукає опіки, намагаючись отримувати від педагога набір порад на всі випадки життя (чого навіть найталановитіший педагог, природно, пообіцяти не може). Стратегія його поведінки набуває хвилеподібного вигляду, оскільки навчають не тільки педагоги, але й друзі, і співробітники тощо.

Для українця архетип едукативності психокультури означає те, що життєвого покликання можна навчити. Якщо в актуалізації архетипу "вічного учня" прослідковується реакція ізоляції від зовнішніх авторитетів, то тут виявляється протилежне: пошук того, хто допоміг би реалізувати високі амбіції і знайти покликання. Не випадково нині з астрономічною швидкістю зростає чисельність тих, хто навчився давати готові відповіді на життєві питання: комерційні фірми, курси, підготовчі відділення, які і підготують, і навчають, і забезпечать робочим місцем. Швидко штамнуються юристи, брокери, бухгалтери, перекладачі, які врешті решт стикаються з проблемою безробіття.

Щодо політичного життя то цей архетип проявляє себе в міфі про те, що політичним діячем може бути будь-хто, навіть без спеціалізованих знань. Народними депутатами, наприклад, стають поети (Б. Олійник, І. Драч), актори (А. Роговцева, В. Заклунна), співаки (О. Білозір, Р. Лижичко), спортсмени (О. Блохін, С. Бубка) тощо. Представники політичної еліти, в переважній більшості, не мають спеціалізованих знань в галузі державного управління, хоча перепон щодо її здобуття не існує. Тобто побутує переконання, що керівництву державою можна навчитися, опинившись на відповідній посаді, а мати для цього теоретичні знання зовсім необов'язково.

Архетип тотожності істини і влади полягає у ототожнюванні знання першопричин ("мудрість") і влади, політичних прерогатив. Філософська істина стає знаряддям доктринально-ідеологічного апарату держави.

Вибудовується приблизно така психологіка: істиною володіє той, хто в цілковитій відповідності з нею має константне (постійне, незмінне, узвичаєне) буття. Знання істини дає можливість організувати це буття згідно з нею. Оскільки такого статусу, крім бюрократії, ніхто за собою визнати не може, то саме бюрократія є єдиним носієм істини, причому не тільки в гносеологічному, а й у політичному аспекті. Ототожнення "знатного", "могутнього" з "мудрим" перевертає порядок речей: тепер уже можна, досягнувши влади, нав'язувати іншим те, що може і не бути істиною. Принцип "хто сильніший – той правий" стає лейтмотивом усього суспільного життя.

Цей архетип лежить в основі міфу "про мудрого правителя". Бюрократія підтримує імідж інтелектуальної респектабельності, намагаючись переконати громадськість у тому, що носій посади є одночасно й арбітром у питаннях істини, а носій найвищої посади в державі – одночасно й першим інтелектуалом.

Архетип звеличення юридичного полягає в ідеалізуванні цього образу. Безпорадний юридичний і є тим об'єктом для материнської любові, якого так потребує екзекутивна психокультура. Адаже для Матері-Культури головне – переживання і відчуття своєї значущості для іншого. Її повноцінні діти з часом починають жити своїм відокремленим особистим життям. А от юридичний

залишається біля матері назавжди, і піклування про нього дає можливість розчлунити себе в зовнішньому, позбутися "Я", отже така культура хронічно потрібна для власного самовиправдання великої кількості непродуктивних індивідів. Лише їх існування за рахунок здорової частини населення живить материнське піклування. Культура починає спрацювати як механізм негативної психоселекції, і чим здібнішим є індивід, тим більше перепон та інституційних фільтрів намагаються створити для нього і держава, і соціум. Юродивий, що потребує захисту та опіки, цінується набагато вище, ніж талановитий, геніальний і продуктивний індивід. В українському менталітеті цей архетип трансформується в культ жінки-протобожества з усіма атрибутами слабкості, беззахисності, покори, терпіння, очікування, байдужості і замкненості стосовно зовнішнього світу. Жінка, мовою архетипових фігур, – той самий юродивий, але без ознак блаженства.

Свідомості українців споконвіків притаманний міф про Україну-жінку, що пояснюється екзекутивністю менталітету. О.Донченко, Ю. Романенко з цього приводу зазначають: "З давніх-давен у національному менталітеті українців сформувалася сакралізований образ жінки. Жінка-матір могла б претендувати навіть на статус своєрідного протобожества: про неї складали пісні й вірші, оспівували її образ у билинах і думах, з нею йшли на смерть і поверталися до мирної праці. Архетип рідної матері-Землі, України-неньки асоціювався і з певним психологічним простором: свободою, миром, злагодою і любов'ю, тим рідним затишком, у якому можна перепочити після тривалих життєвих випробувань" [6].

Україна як батьківщина, країна і, нарешті, держава асоціюється з жінкою, матір'ю. Цей міф знаходить свій вираз у мові ("Україна-мати", "ненька-Україна") та символах (постамент на Майдані Незалежності Києва). Цей архетип активно використовується Юлією Тимошенко, яка під час президентської кампанії намагалась асоціювати себе з Україною ("Вона – це Україна"), використовуючи також і символічні елементи (традиційна зачіска заміжніх українських жінок – коса).

В українському суспільстві функціонує безліч міфів, що пропонуються різними політичними силами: провладними та опозиційними, лівими та правими, радикально-націоналістичними тощо. Вони стосуються бачення подальшого розвитку держави, політичного устрою, виборчих процесів та інших важливих подій політичного життя, зовнішньої та внутрішньої політики України, партій та їх лідерів тощо. Зрозуміло, що їх неможливо позбутися. Тому бажано, щоб новостворені політичні міфи України використовувались лише в позитивному напрямку, сприяли подальшій інтеграції нашої держави, і це повинні усвідомити перш за все наші політичні діячі.

1. Мосейко А.Н. Коллективное бессознательное и мифология современных этнических отношений // Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. – М., 1996. – С. 41-43; 2. Додонов Р.О. Соціально-філософський аналіз процесу формування та функціонування етнотентальності: Автореф. дис. докт. філос. наук: 09.00.03 / Інститут філософії НАН України ім. Г.С. Сковороди. – К., 1999. – С. 28-29; 3. Слюсаревський М.М. Ілюзії і колізії. – К.: Гнозис, 1998. – С. 209-211; 4. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) – К.: Либідь, 2001. – С. 263; 5. Там само. – С. 263-264; 6. Там само. – С. 229.

**ПОЛІТИЧНИЙ ЧАС ЯК ПРЕДМЕТ РЕФЛЕКСІЇ
СУЧАСНОЇ НАУКИ ПРО ПОЛІТИКУ:
КОНЦЕПЦІЇ ДЖОРДЖА МОДЕЛЬСЬКІ ТА ДЖЕЙМСА РОЗЕНАУ**

Автор досліджує та систематизує розуміння хронополітики, як нового напрямку теоретичної політології, предметом якої є політичний час на прикладі концепцій Джорджа Модельські та Джеймса Розенау.

Ключові слова: політичний час, хронополітика, хрономакрополітика, фрагміграція.

Автор статті досліджує та систематизує розуміння хронополітики, як нового напрямку теоретичної політології, предметом якої є політичний час на прикладі концепцій Джорджа Модельські та Джеймса Розенау.

Ключевые слова: политическое время, хронополитика, хрономакрополитика, фрагмиграция.

The author investigates the understanding of chronopolitics. Chronopolitics is a new direction of theoretical politics. Purpose of the study chronopolitics is political time. As an example, the author chose the concepts of George Modelski and James Rosenau.

Keywords: political time, chronopolitics, chronomakropolitics, fragmentative.

Новим надбанням теоретичної політології став сучасний напрям наукових досліджень, який вивчає в широкому розумінні політичний час, – хронополітика. Політичний час – це не лише складова, але й особливий різновид соціального часу і вже давно є предметом наукових досліджень філософів, психологів, соціологів, а останнім часом й політологів, дослідження яких спрямовані на вирішення прикладних завдань.

Щодо концепту "хронополітика" сьогодні в науковій літературі віднаходимо найрізноманітніші погляди. В. Цимбурський визначає хронополітику як вивчення неоднорідності історичного часу та зміни кон'юктур з точки зору їхнього використання для постановки та досягнення політичних цілей [1]. У працях О. Панаріна хронополітика розглядається як розподіл та перерозподіл соціального часу, прояв суперечності між лінійним і циклічним часом [2]. І. Василенко розглядає її як форму поєднання соціокультурного й політичного часу [3]. С. Семенов визначив хронополітику як часовий вимір політичної діяльності у історичному часі [4]. Об'єктивність хронополітики обґрунтовують М. Ожеван [5], С. Дацюк і В. Грановський [6], а на противагу їм розглядають її суб'єктивний аспект, як "хроностратегію" держави Б. Парахонський [7], або суб'єктивний прояв, як радикальну суспільну трансформацію – В. Капітон [8].

Проте, як справедливо зазначає сучасний український дослідник М. Андрущенко, теоретики політичної науки а рїогї приймають той факт, що всі, без виключення, політичні процеси розгортаються у просторово-часовому континуумі, а прийняття до уваги поняття хронополітики дозволило б повніше розкрити онтологічну сутність політики й, тим самим, збагатити політичну теорію [9].

Метою дослідження є осмислення сутності концепту "хронополітика" як форми рефлексії часового аспекту політичних трансформацій. Завданнями дослідження є аналіз та систематизація підходів та розумінь "хронополітики" та розкриття форм прояву хронополітики в політичному бутті. Предмет дослідження – концепт "хронополітика" та його політологічний та суспіль-

но-світоглядний зміст на прикладі концепцій Джорджа Модельські та Джеймса Розенау.

Отже, хронополітика – це комплекс досліджень, присвячених неоднорідності історичного та політичного часу, який включає: 1) моделювання односпрямованих стадіальних процесів в історії суспільств, 2) аналіз циклічних або хвилеподібних тенденцій в різних сферах життя суспільств.

Моделювання стадіальних процесів представлено в концепціях невідомих життєвих циклів (О. Шпенглер, Н. Данилевський, А. Тойнбі, Л. Гумільов) і в концепціях, які розглядають суспільно-економічні формації (К. Маркс), індустріальний лад (О. Тофлер), стадії економічного зростання (У. Ростоу).

Вивчення циклічних або хвилеподібних тенденцій спричинило розрізнення цих змін за спрямованістю, за тривалістю, сферою та характером їхньої дії. Відомі такі дослідницькі напрями, як аналіз економічної кон'юнктури, де виявляються тривалі тренди і короткострокові коливання (50-60 річні двохвильові цикли М. Кондратьєва, цикли Дж. Модельські), цикли сонячної активності О. Чижевського, мілітаристські хвилі, які відслідковують на матеріалі історії країн Заходу (К. Райт, А. Тойнбі, Дж. Голдстайн), хвилеподібні політичні зміни, іманентні історії окремих суспільств та інше.

До наукового вжитку термін "хронополітика" увів французький дослідник П. Віріліо ("Криза вимірів", (1983), "Критичний простір" (1984), "Вразливість території" (1993). Основу концепції хронополітики П. Віріліо складає роль швидкості в сучасних соціальних процесах, перетворення швидкості в основу сучасних військових та політичних практик ("дромологія" – вивчення швидкості). П. Віріліо змалював песимістичну хронополітичну перспективу: на місці реального міста, що займало певне просторове положення з'являється місто віртуальне, яке позбавлене своєї території і враховуючи таку тенденцію, у міру накопичення багатств виникає й зростає прискорення, без якого неможлива централізація режимів, що постійно змінюють один одного [10].

Також одним з перших поняття "хронополітика" використав й американський політолог польського походження Дж. Модельські, автор теорії "довгих циклів" у глобальній політиці, які відображають закономірність зміни явищ у світовій політиці в межах чотирьох фаз [11]. Першій фазі відповідає глобальний конфлікт, що завершується набуттям лідерства у світовій політиці державою, яка здатна оптимальним чином вирішити існуючі соціальні, економічні та культурні антагонізми у світі; визначенням періоду такого лідерства, котрий змінюється фазою делегітимації; появою якісно нової проблематики світового розвитку, а також вивіщенням держав, що претендують на лідерські позиції і які формують нові виклики; потім настає фаза деконцентрації лідерства, розпаду інфраструктури, що підтримує гегемонію наддержави у всіх сферах життєдіяльності глобальної спільноти, що переходить у новий макроконфлікт.

Джордж Модельські (George Modelski) – американський політолог, відомий теоретик геополітичної думки другої половини 20-го століття. Народився в 1926 році в Познані, Польща. Почесний професор політичної науки Університету Вашингтона (США), доктор наук Лондонського університету (Великобританія). Основний напрямок науково-дослідної діяльності Модельські – це розви-

ток теорії довгих циклів у глобальній політиці та економіці, вивчення світової макроурбаністичної динаміки та розвиток світ-системного підходу. Модельські – автор проекту "Еволюційна світова політика" (Evolutionary World Politics), який є спробою наукового синтезу теорії еволюції і теорії довгих циклів у глобальній політиці. З 1987 по 1988 роки був доцентом Нідерландського інституту поглиблених досліджень гуманітарних і соціальних наук. Працював у проекті "Глобальні війни в сучасному світі" ("Global wars in the modern world system"). Основним науково-дослідним завданням у межах проекту був емпіричний опис глобальних війн минулого та аналіз проблеми запобігання.

Основні публікації: "Principles of world politics", 1962; "Seapower in global politics, 1494-1993", 1988; "Transnational Corporations and World Order", 1979; "Long Cycles in World Politics", 1987; "From leadership to organization: The evolution of global politics, 1995; "Time, Calendars and International Relations: Evolution of Global Politics in the 21st Century", 1996; "Globalization as Evolutionary Process: Modeling Global Change", 2007.

У зв'язку з наростанням кризових явищ як в межах Європи, зокрема події 1968 р., так і в світі, війна у В'єтнамі, нафтова криза, в зарубіжній політології починаючи з 1970-х рр. зростає зацікавленість часовим виміром світового політичного процесу. На такому історичному підґрунті народжуються хронополітичні концепції історії світ-системи І. Валлерстайна та довгих циклів у світовій політиці Дж. Модельські, які слугували основою для дослідження глобальної політичної динаміки та трансформації світової політичної системи. Було виокремлено особливі ритми функціонування цієї системи та окреслено перспективи її розвитку.

Обраний Модельські напрям досліджень передбачає вивчення довгих циклів розвитку, ритму глобальної політики. Перш за все, він має відношення до часового виміру політичного процесу і миру, у якій цей процес змінюється в часі. Цей напрям досліджень було названо "хронополітикою", але оскільки він має справу з великомасштабними системами, на думку Модельські, повною назвою може бути "хрономакрополітика" – вивчення ритмів великомасштабних політичних систем [12].

Описуючи роль циклів лідерства в еволюції світової політики, Модельські відзначає, що спадкування лідерства – це проміжний етап еволюції глобальної політики. Вірогідно наступним ступенем, який досягнеться у XXI ст., стане поступовий перехід від неформальної ролі глобального лідерства до мереж більш формальних позицій в межах глобальної організації федеративного порядку [13].

Якщо геополітику розглядають як різновид політичного проектування, то хронополітику можна трактувати як джерело стратегії. Модельські вважає хронополітику інструментом виокремлення фаз світового політичного процесу і здійснення політики, яка відповідає цим фаз. Тобто, хронополітика стає проектуванням, яке базується на пізнанні політичних циклів.

Регулююча, стабілізуюча роль політичної сфери обумовлює уникнення крайніх, прикордонних, необоротних ситуацій, що загрожують порушити цілісність суспільної системи, що дозволяє визнати циклічну модель най-

більш придатною для дослідження політичного часу. Циклічна модель часу описує політичний розвиток як послідовність повторюваних ознак, станів, ситуацій. Циклічність, але не просто повторюваність, а закономірну, постійну повторюваність у політичному розвитку.

Найбільш продуктивними для дослідження і точними для опису динаміки політичного часу є політико-ділові, політико-демографічні цикли та цикли світового панування. Політико-ділові (електоральні) цикли, період яких становить 4 або 5 років відповідно з електоральним циклом конкретної країни, показують спосіб впливу політики на економіку. Загальна тривалість політико-демографічних циклів визначається тимчасовою різницею появи нових поколінь на політичній арені. На думку Дж. Модельські та В. Томпсона, цикли розвитку країни, що претендує на лідерство у світовій політиці, діляться на два етапи: навчання (підйому) і лідерства (занепаду) [14].

Таким чином, сучасні хронополітичні концепції, до яких належить і концепція Модельські, долають крайнощі моделі часу класичної науки, перенесеної в соціальну теорію і відкидають обмежений позитивізм передчасних суджень про політичну ситуацію.

Хронополітика сьогодні – це наукова концепція політичного часу, як зміни політичних відносин та форм їх організації. Вона об'єднує методологічні засади дослідження даного феномена, а також стратегічні (прикладні, що керують політичною дією) принципи, засновані на пізнанні тимчасової визначеності політичного процесу.

Ключовим для хронополітики є виділення "перехідного" часу, часу трансформації однієї форми політичної організації в іншу. Принципове значення цього типу часу обумовлено постановкою проблеми в сучасній науці в цілому "вічного часу", пов'язаного з поняттями лінійності та детермінізму. Зокрема, А. Панарін [15] обґрунтовує таке бачення часу в "методологічних презумпціях глобального політичного прогнозування", що виражається у невизначеності майбутнього, яка відповідає новій картині світу, роздвоєнні перебігу процесів по досягненні ними якоїсь критичної величини, після якої втрачається однозначна залежність між минулим і майбутнім станами системи, дискретності простору-часу, яка вказує на те, що в точках біфуркації утворюються передумови для якісно нових станів, що дають якісно інше майбутнє.

Це якісно інше майбутнє, на думку ще одного дослідника – Джеймса Розенау, виявляється у тому, що далі головними акторами стають не держави, а вже індивіди. Вони вступають у відносини один з одним за умов мінімального посередництва.

Джеймс Розенау (James N. Rosenau) – доктор політології, професор міжнародних відносин Університету Джорджа Вашингтона (США). Народився 25 листопада 1924 року в м. Філадельфія, штат Пенсільванія. Ступінь магістра отримав в Університеті Джона Хопкінса, ступінь доктора наук – в Принстонському університеті. Засновник Асоціації міжнародних досліджень, Джеймс Розенау відомий не лише як науковець, сучасний дослідник світової політики, а й як публіцист, автор більше 35 книг та двох сотень статей, присвячених проблемам взаємозв'язку зовнішньої та

внутрішньої політики держави, трансформації міжнародних відносин, транснаціональному управлінню та глобалізації. Доктор Розенау один з перших застосовував системність та міждисциплінарний аналіз в точних науках, політичних науках та міжнародних відносинах. У 2005 році міжнародний журнал "Зовнішня політика" відзначив його як одного з найбільш впливових учених у галузі міжнародних відносин.

Основні праці: *A Theory of Change and Continuity* (1990), *Along the Domestic-Foreign Frontier: Exploring Governance in a Turbulent World* (1997); *Thinking Theory Thoroughly: Coherent Approaches to an Incoherent World*" (with Mary Durfee, 2000); *"Information Technologies and Global Politics: The Changing Scope of Power and Governance* (edited with J.P. Singh, 2002); *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization* (2003); *Globalization, Security, and the Nation State: Paradigms in Transition* (edited with Ersel Aydinli, 2005); *The Study of World Politics* (two volumes, 2006).

Ще в середині 1960-х рр. Розенау припустив, що в історичному розвитку людства відбуваються структурні зміни, які неминуче збільшують взаємозалежність народів і суспільств, спричинюючи докорінні трансформації у міжнародних відносинах. Дедалі головними акторами стають не держави, а вже індивіди, які вступають у відносини один з одним за умов мінімального посередництва. Пізніше Розенау метафорично зауважив, що результатом змін у сфері міжнародних відносин є створення "міжнародного континууму", символічними персонажами якого виступають "турист і терорист", на відміну від пануючого тоді політичного реалізму, основне положення якого у настільки ж метафоричній формі виразив Р. Арон на початку 1960-х років, зазначивши, що зміст міжнародних відносин – це міждержавна взаємодія, символізована у фігурах "дипломата і солдата".

Наприкінці 1960-х – початку 1970-х років у політичній науці виник новий напрямок – транснаціоналізм, який виявився предтечею цілеспрямованого вивчення глобалізації. У 1990 році, спираючись на аналіз глобальних процесів і одночасно зберігаючи вірність застосованому раніше методу, Розенау уточнив свою думку, відзначивши "роздвоєння світу" на два взаємозалежних і одночасно непримиренних поля. З одного боку, це міждержавні взаємини, які визначаються "законами" класичної дипломатії та стратегії, з іншого – взаємодія недержавних учасників. Новизну ситуації він характеризував як "постміжнародну політику".

Поряд з термінами "світова політика" і "постміжнародна політика" представники ліберальної парадигми, до яких належить і Розенау, почали вживати й термін "нові міжнародні відносини". Ці терміни мають на увазі як нові, так і традиційні (міждержавні) явища і процеси та підкреслюють зростаючу роль міжнародних інститутів (МВФ, МБ, СОТ), НДО, підприємницьких структур та інших приватних акторів. Вони вказують на формування мереж, осередки яких об'єднані між собою нитками транскордонних зв'язків і які формуються незалежно від держав.

Тенденція до стирання кордонів між зовнішньою і внутрішньою політикою випливає з того, що процеси глобалізації легко долають державні кордони і

здатні вплинути на будь-яку соціальну спільність у будь-якому куточку світу. Результатом є проникнення низки цих акторів у сфери традиційної державної діяльності. Незалежно від того, виступають вони суперниками держави або співпрацюють з нею, таке проникнення сприяє тому, що стає очевидним переплетіння внутрішньої і зовнішньої політик, а тим самим – ускладнення загальної картини політичного життя.

Сучасний світ – це "Світ індивіда", де кожна людина взаємодіє з оточуючими її людьми та колективами на макро- і мікрорівнях соціального простору. Сучасна людина здійснює, куди більш масштабний вплив на перебіг світових процесів, навіть іноді сама того не усвідомлюючи. Проте, в світі набирають чинності не лише тенденція загальної інтеграції, але й інший процес – глобальна фрагментація. Для того щоб найбільш точно описати цей процес, цю суперечливу взаємодію, Джеймс Розенау запропонував вживати термін "фрагміграція" ("фрагмігративність") (fragemigrative), що означає одночасне поєднання і взаємне протистояння інтеграції та фрагментації [16].

Щоб найбільш наочно показати які зміни відбувається в світі, Розенау запропонував розглянути динаміку восьми факторів. Перший фактор це – революція навичок та вмінь (адже сучасна людина більш ерудована за своїх предків). Другий чинник – криза влади (ослаблення впливу національних держав, посилення впливу транснаціональних економічних і політичних структур). Третій фактор – біфуркація (динамічно нерівноважний стан людства, на розвиток подій може вплинути випадковий збіг обставин). Четвертий чинник – "організаційний вибух" (виникло безліч громадських об'єднань). П'ятий чинник – це мобільність (подорожі, зміна місць роботи та проживання). Шостий чинник – мікроелектронні технології (поширення Інтернет-технологій, які "стискають" світовий простір і інтенсифікують економічні й політичні контакти). Сьомий фактор – ослаблення територіального суверенітету держав (цей фактор є доволі суперечливим, адже можна доводити й зворотне). Восьмий фактор – це глобалізація національних економік, що здійснюється через міжнародні інститути та організації.

Всі зазначені вище процеси мають і негативну рису. Вони формують соціально поляризований світ, розділяючи людей на тих, хто виграв від глобалізації і тих, хто втратив. Отже, Розенау робить висновок, що це все неминуче, тому завдання світової спільноти корегувати гострі кути цих світових процесів, запобігаючи глобальним світовим конфліктам.

Таким чином, хронополітика розуміється не лише як філософсько-політична концепція дослідження часу, але й як оперативно-тактична діяльність, як політика швидкості, гри на випередження політичного супротивника; як тактико-стратегічна діяльність, яка базується на досягненні механізмів функціонування політичної системи, флуктуацій та вибудовуванні політики відповідно до вимог політичного часу, соціальної кон'юнктури; стратегічно-трансформаційна діяльність, яка базується на діагностиці біфуркаційних періодів у розвитку тієї чи іншої політичної системи і налаштованою на конструювання політичних інститутів, в межах яких політичний процес спроможний вийти на новий етап розвитку.

1. *Цымбурский В.* Сколько цивилизаций? (С Ламанским, Шпенглером и Тойнби над глобусом XXI века) // Pro et Contra. – 2000. – Т. 5, № 3. – С.173-197.
2. *Панарин А.* Знаете ли вы, что такое хронополитика / А. Панарин. – Режим доступа: http://www.ug.ru/ug_pril/gv/96/25/t7_1/htm.
3. *Василенько И.А.* Политическое время на рубеже культур // Вопросы философии. – 1997. – №9. – С.46-57.
4. *Семенов С.* Хронополитические аспекты кризисов культуры / С. Семенов // Общественные науки и современность. – 1993. – №4. – С.146–159.
5. *Ожеван М.* Українська національна ідея та культурологія модернізації / М. Ожеван. – Режим доступу: <http://www.niurr.gov.ua>.
6. *Дацюк С.* Геополітика, хронополітика і культурологія України / С. Дацюк, В. Грановський // Зеркало недели. – 1999. – 16 янв. – С.11.
7. *Парахонський Б.* Місце і роль України в сучасному геополітичному просторі / Б. Парахонський. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/book/journal>.
8. *Капітон, В. П.* Хронополітика: міф чи реальність / В. П. Капітон, І. І. Шпітун // Грані. – 2002. – №5. – С.102–111.
9. *Андрущенко М.О.* Концепція хронополітики Поля Вірільйо: від дромократії до дромології // Політологічний вісник. 36-к наук. праць. – К.: "ІНТАС", 2009. – Вип.41. – С.143.
10. *Вирлило П.* Информационная бомба. Стратегия обмана. – М., 2002. – С.12.
11. *Modelski G.* From leadership to organization: The evolution of global politics // G. Modelski // Journal of World Systems Research. – 1995. – Vol.1, №7. – P.53–93.
12. *Modelski G.* Long Cycles in World Politics. – Seattle; L., 1987.
13. *Modelski G.* The Study of Long Cycles // Exploring Long Cycles. – L., 1987.
14. *Modelski G.* Time, Calendars and International Relations: Evolution of Global Politics in the 21st Century // G. Modelski // Materials of the 37th Annual Convention of the International Studies Association (San Diego, April 16-20, 1996). – San Diego: San Diego University Press, 1996. – P.17-36.
15. *Панарин А.* Знаете ли вы, что такое хронополитика / А. Панарин. – Режим доступа: http://www.ug.ru/ug_pril/gv/96/25/t7_1/htm.
16. *Rosenau J.N.* Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity. N.J., 1990. – P.41.

Надійшла до редакції 23.02.2010

Г.М. Малкіна, канд. політ. наук, доц., КНУТШ, Київ

ПОДВІЙНА ПОЛІТИЧНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ УРЯДУ ЯК ЧИННИК ЙОГО НЕСТАБІЛЬНОСТІ

Розкриваються сутність та особливості інституту подвійної політичної відповідальності уряду та політичні наслідки запровадження його в Україні.

Ключові слова: політична відповідальність, уряд, форма державного правління, парламент, президент, вищі органи державної влади.

Раскрываются суть и особенности института двойной политической ответственности правительства и политические последствия использования его в Украине.

Ключевые слова: политическая ответственность, правительство, форма государственного правления, парламент, президент, высшие органы государственной власти.

The subject matter and features of double political responsibility of the government as well as political outcomes of its realization in Ukraine are analyzed.

Keywords: political responsibility, government, form of government, parliament, president, higher bodies of state authority.

Проблеми політичної відповідальності уряду тією чи тією мірою висвітлюються у науковій та навчальній літературі з конституційного права. У вітчизняній політологічній літературі у працях Р.Павленка докладно проаналізовано проблеми парламентської відповідальності уряду [1]. У даній статті аналізуються інститут подвійної політичної відповідальності уряду та його вплив на стабільність урядової діяльності.

Політична відповідальність за своєю сутністю є відповідальністю за здійснення публічної (політичної) влади. Настання політичної відповідальності передбачає застосування щодо її суб'єктів, якими можуть виступати органи

державної влади, органи місцевого самоврядування, депутати та посадові особи таких органів, законодавчо визначених санкцій: дострокове припинення повноважень; припинення дії депутатського мандата; відставка; усунення з поста; скасування чи зупинення дії виданого органом правового акта тощо.

У системі вищих органів державної влади головним суб'єктом політичної відповідальності виступає уряд. Це впливає із самої сутності уособлюваної ним виконавчої влади, яка є сукупністю функцій і повноважень з управління державними справами. Таке управління здійснюється на основі та на виконання прийнятих парламентом законів та актів глави держави. Тому закономірно, що уряд тією чи тією мірою має бути підпорядкований парламенту і главі держави. Найважливішою формою такого підпорядкування є політична відповідальність уряду.

Під політичною відповідальністю уряду розуміється "конституційно-правова відповідальність уряду та його членів перед парламентом і/або главою держави за політику, яку вони проводять" [2]. З наведеного визначення видно, що, по-перше, політична відповідальність уряду має конституційно-правовий характер – її форми, види, порядок настання, санкції у разі настання тощо визначаються конституцією, законами та іншими нормативно-правовими актами галузі конституційного права. По-друге, політична відповідальність уряду може бути колективною (солідарною) – відповідальністю уряду в цілому, та індивідуальною – відповідальністю окремого члена уряду (міністра). По-третє, уряд може нести політичну відповідальність перед парламентом чи главою держави, або і перед парламентом, і перед главою держави. По-четверте, уряд та його члени несуть політичну відповідальність не за вчинені ними правопорушення, а за здійснювану політику в усіх її формах і конкретних виявах. У цьому полягає одна з основних особливостей політичної відповідальності – вона може наставати за відсутності правопорушення з боку суб'єкта відповідальності.

Настання політичної відповідальності уряду означає його відставку. "Говорячи про парламентську відповідальність уряду, – зазначає Р.Павленко, – маємо на увазі політико-правову відповідальність перед парламентом кабінету (чи його членів), яка передбачає його (їх) відставку" [3]. Відставка уряду в такому разі відбувається за рішенням парламенту – у формах висловлення ним недовіри уряду або його відмови уряду в довірі. Відмінність між цими формами полягає в тому, що в першому разі розгляд питання про відповідальність уряду ініціює парламент (парламентська опозиція), а в другому – сам уряд.

Настання політичної відповідальності уряду чи його членів перед главою держави – президентом чи монархом – передбачає їх відставку за рішенням глави держави. Передбачена конституцією політична відповідальність уряду і перед парламентом, і перед главою держави в науковій літературі визначається як подвійна політична відповідальність уряду.

Форми і види політичної відповідальності уряду значною мірою залежать від способу його формування – парламентського чи позапарламентського. Парламентський спосіб формування уряду використовується в країнах з пар-

ламентарною формою правління – у парламентарних монархіях і парламентарних республіках, позапарламентський – у президентських республіках.

За парламентського способу уряд формує та політична партія чи коаліція партій, які за результатами парламентських виборів отримали абсолютну більшість депутатських мандатів в однопалатному парламенті або в нижній палаті двопалатного парламенту. Роль глави держави при цьому визначається розкладом партійно-політичних сил у парламенті і є номінальною – він доручає лідеру партії, що має найбільше депутатських мандатів, як майбутньому прем'єр-міністру, сформувати уряд. Сформований таким чином уряд несе політичну відповідальність (колективну, а в деяких країнах – також і індивідуальну) тільки перед парламентом, що вважається основною ознакою парламентарної форми правління. "Головна ознака парламентарної республіки, як і парламентарної монархії, – зазначає С. Кашкін, – політична відповідальність уряду перед парламентом або його нижньою палатою" [4].

За позапарламентського способу формування уряду, що використовується у президентських республіках, президент, який є главою виконавчої влади, призначає членів уряду на власний розсуд безвідносно до розкладу партійно-політичних сил у парламенті і за його номінальної участі або взагалі без неї. Сформований президентом уряд не несе політичної відповідальності перед парламентом. Це означає, що уряд в цілому і кожний його член не можуть бути відправлені у відставку за рішенням парламенту. Призначені президентом члени уряду тільки перед ним несуть індивідуальну політичну відповідальність за роботу очолюваних ними відомств і можуть бути звільнені президентом з посади у будь-який час.

У змішаній республіці уряд формується спільно президентом і парламентом за переважання когось із них у цьому процесі: президента – у президентсько-парламентарній республіці, парламенту – у парламентарно-президентській республіці. Відповідно, спосіб формування уряду тяжіє до позапарламентського чи парламентського. За змішаної форми правління уряд несе політичну відповідальність перед парламентом, а в багатьох президентсько-парламентарних республіках – також і перед президентом, що означає подвійну політичну відповідальність уряду, яка у тій чи тій формі закріплюється в конституції. Наприклад: "Уряд Литовської Республіки несе солідарну відповідальність перед Сеймом за загальну діяльність Уряду. Міністри, здійснюючи керівництво дорученими їм сферами управління, несуть відповідальність перед Сеймом, Президентом Республіки і безпосередньо підзвітні Прем'єр-міністру" (ст.96 Конституції Литви 1992 р.); "Уряд несе відповідальність перед Президентом Республіки та Асамблеєю Республіки" (ст.193 Конституції Португалії 1976 р.) [5].

Згідно з Конституцією Росії 1993 року Президент Російської Федерації: "в) приймає рішення про відставку Уряду Російської Федерації" (ст.93). Водночас "Державна Дума може висловити недовіру Уряду Російської Федерації... Після висловлення Державною Думою недовіри Уряду Російської Федерації Президент Російської Федерації має право заявити про відставку Уряду Російської Федерації або не погодитися з рішенням Державної Думи..." (ч.3 ст.117) [6].

Від способу формування і форм політичної відповідальності уряду залежить його стабільність, що виявляється, зокрема, у тривалості його діяльності. Найстабільнішим є уряд у президентській республіці, де він не несе політичної відповідальності перед парламентом, діє упродовж усього строку повноважень президента і змінюється лише після президентських виборів у разі обрання нового президента. Заміна президентом окремих членів уряду на стабільність його діяльності не впливає. Найменш стабільним є уряд у змішаній республіці, де його можуть відправити у відставку як президент – на власний розсуд, так і парламент – найчастіше в разі зміни в ньому розкладу партійно-політичних сил та розпаду урядової коаліції. Стабільність уряду у парламентарній республіці та парламентарній монархії, де уряд несе політичну відповідальність тільки перед парламентом, залежить від міцності урядової коаліції у парламенті. Якщо така коаліція розпадається, то уряд зазвичай іде у відставку – втративши підтримку парламенту, він не зможе працювати. Прикладом урядової нестабільності за парламентарної форми правління може бути Італія, де за повоєнні роки змінилося понад шістьдесят урядів.

Для забезпечення стабільності уряду за парламентарної і змішаної республіканської форм правління уряд повинен мати засоби зворотного впливу на парламент як противагу його політичній відповідальності перед останнім. Найважливішим засобом впливу уряду на парламент є та парламентська більшість, на основі якої його було сформовано. У разі зміни розкладу партійно-політичних сил у парламенті, втрати урядом підтримки парламенту засобом впливу уряду на останній у багатьох країнах виступає інститут постановки урядом у парламенті питання про довіру йому. Питання про довіру уряд може поставити у парламенті в разі відсутності парламентської підтримки його політики, відмови парламенту у прийнятті запропонованого урядом проекту необхідного для його діяльності акта.

Голосуючи з поставленого урядом питання про довіру йому, парламент або підтримує уряд, або відмовляє йому в довірі, наслідком чого стає відставка уряду. Однак у разі відмови парламенту в довірі уряду останній може ініціювати дострокове припинення повноважень (розпуск) парламенту главою держави. Президент чи монарх реалізують цю ініціативу уряду, оскільки у державах з парламентарною формою правління здійснюють свої повноваження під контролем уряду.

Така можливість передбачена конституціями низки держав із парламентарною формою правління. Наприклад: "(1) Якщо звернення Федерального канцлера про висловлення йому довіри не зустрічає згоди більшості членів Бундестагу, то Федеральний президент може за пропозицією Федерального канцлера протягом двадцяти одного дня розпустити Бундестаг" (ч.1 ст.68 Основного закону ФРН 1949 р.) [7]; "1. Голова Уряду після обговорення Радою Міністрів і під свою вняткову відповідальність може запропонувати розпуск Конгресу, Сенату або Генеральних кортесів, який здійснюється декретом Короля" (ч.1 ст.115 Конституції Іспанії 1978 р.) [8]; "У разі вотуму недовіри Уряду або Прем'єр-міністру Президент Республіки може протягом трьох

днів призначити за пропозицією Уряду позачергові вибори до Державних Зборів" (ч.4 ст.97 Конституції Естонії 1992 р.) [9].

У деяких країнах президент без ініціативи уряду вирішує, чи розпускати йому парламент у разі відмови уряду в довірі чи висловленні йому вотуму недовіри. Так, у Чехії, яка є парламентарною республікою, президент може розпустити нижню палату парламенту, якщо вона "протягом трьох місяців не прийняла постанову щодо урядового законопроекту, з обговоренням якого Уряд пов'язує питання про довіру" (п.б ч.1 ст.35 Конституції Чехії 1992 р.) [10]. В Росії, яка є змішаною – президентсько-парламентарною – республікою "Голова Уряду Російської Федерації може поставити перед Державною Думою питання про довіру Уряду Російської Федерації. Якщо Державна Дума в довірі відмовляє, Президент протягом семи днів приймає рішення про відставку Уряду Російської Федерації або про розпуск Державної Думи і призначення нових виборів" (ч.4 ст.117 Конституції Росії 1993 р.) [11].

За відсутності в уряді права поставити у парламенті питання про довіру йому з можливістю подальшого розпуску парламенту він стає заручником розкладу у парламенті партійно-політичних сил, поведінки і навіть настроїв окремих парламентаріїв і не може стабільно працювати. Наочним прикладом цього може бути незалежна Україна.

Конституція України 1996 року запровадила змішану республіканську форму правління, за якої уряд формується спільно президентом і парламентом і несе перед ними політичну відповідальність. Згідно з Конституцією Президент України "9) призначає за згодою Верховної Ради України Прем'єр-міністра України; припиняє повноваження Прем'єр-міністра України та приймає рішення про його відставку; 10) призначає за поданням Прем'єр-міністра України членів Кабінету Міністрів України, керівників інших центральних органів виконавчої влади, а також голів місцевих державних адміністрацій та припиняє їхні повноваження на цих посадах" (ч.1 ст.106) [12].

Оскільки вирішальну роль у формуванні Кабінету Міністрів відігравав Президент (Верховна Рада лише надавала згоду на призначення ним Прем'єр-міністра), це був президентсько-парламентарний різновид змішаної республіканської форми правління, за якого і президент, і парламент мають право відправляти уряд у відставку. Таке право було чітко закріплено Конституцією: "Кабінет Міністрів України відповідальний перед Президентом України та підконтрольний і підзвітний Верховній Раді України у межах, передбачених у статтях 85, 87 Конституції України" (ч.2 ст.113); "Прийняття Верховною Радою України резолюції недовіри Кабінетові Міністрів України має наслідком відставку Кабінету Міністрів України" (ч.4 ст.113); "Прем'єр-міністр України зобов'язаний подати Президентові України заяву про відставку Кабінету Міністрів України за рішенням Президента України чи у зв'язку з прийняттям Верховною Радою України резолюції недовіри" (ч.6 ст.113) [13].

За таких конституційних положень уряд опинився, що називається, "між двох вогнів": з одного боку, він повинен був здійснювати політику президента, а з іншого – парламенту, причому кожен із них міг відправити уряд у відставку. Становище Кабінету Міністрів додатково ускладнювалось відсутністю

у Верховній Раді постійно діючої більшості, на яку він міг би спиратися у своїй діяльності. Відсутність парламентської більшості, своєю чергою, зумовлювалася формуванням Верховної Ради за змішаною (мажоритарно-пропорційною) виборчою системою, за якою до неї потрапляли представники багатьох політичних партій і безпартійні кандидати, яким важко було дійти згоди щодо утворення більшості, а також позапарламентським способом формування Кабінету Міністрів, за якого у такій більшості не було потреби.

Наслідком цього стала нестабільність урядової діяльності та часта зміна складу Кабінету Міністрів, який то Президент, то Верховна Рада відправляли у відставку. За період з часу прийняття нової Конституції і до формування за результатами парламентських виборів у березні 2006 року уряду на чолі з В.Януковичем в Україні змінилося вісім прем'єр-міністрів: Є.Марчук, П.Лазаренко, В.Пустовойтенко, В.Ющенко, А.Кінах, В.Янукович, Ю.Тимошенко, Ю.Єхануров, а відтак і стільки ж складів Кабінету Міністрів. За частотою зміни урядів Україна стала наздоганяти Італію.

Становище істотно змінилося після внесення 8 грудня 2004 року змін до Конституції України. Конституційними змінами натомість президентсько-парламентарного було запроваджено парламентарно-президентський різновид змішаної форми правління, за якого вирішальну роль у формуванні уряду відіграє не президент, а парламент. Згідно з конституційними змінами у Верховній Раді за результатами виборів і на основі узгодження політичних позицій формується коаліція депутатських фракцій, до складу якої входить більшість народних депутатів України від конституційного складу Верховної Ради. Коаліція вносить пропозиції Президенту щодо кандидатури Прем'єр-міністра, а також вносить пропозиції щодо кандидатур до складу Кабінету Міністрів (ч.6, 8 ст.83) [14].

Тепер уже до повноважень Верховної Ради належить "12) призначення за поданням Президента України Прем'єр-міністра України (він може подавати лише кандидатуру прем'єра, запропоновану коаліцією депутатських фракцій. – Г.М.), Міністра оборони України, Міністра закордонних справ України, призначення за поданням Прем'єр-міністра України інших членів Кабінету Міністрів України..., вирішення питання про відставку Прем'єр-міністра України, членів Кабінету Міністрів України" (ч.1 ст.85) [15].

Конституційні зміни формально зберегли подвійну політичну відповідальність уряду: "Кабінет Міністрів України відповідальний перед Президентом України і Верховною Радою України у межах, передбачених цією Конституцією" (ч.2 ст.113) [16]. Однак реально уряд тепер несе політичну відповідальність тільки перед парламентом, оскільки глава держави вже не може відправити його у відставку, а має право лише поставити перед Верховною Радою питання про відповідальність уряду: "Верховна Рада України за пропозицією Президента України або не менш як однієї третини народних депутатів України від конституційного складу Верховної Ради України може розглянути питання про відповідальність Кабінету Міністрів України та прийняти резолюцію недовіри Кабінету Міністрів України більшістю від конституційного складу Верховної Ради України" (ч.1 ст.87) [17]. А "прийняття Верховною Радою України

резолуції недовіри Кабінету Міністрів України", як і раніше, "мають наслідком відставку всього складу Кабінету Міністрів України" (ч.3 ст.115) [18].

Скасування права Президента на власний розсуд відправляти Кабінет Міністрів у відставку сприяло стабілізації роботи останнього. Обрана у березні 2006 року вже за пропорційною виборчою системою Верховна Рада у серпні 2006 року сформувала новий склад Кабінету Міністрів на чолі з В.Януковичем, який діяв до грудня 2007 року, коли обрана на позачергових виборах Верховна Рада шостого скликання сформувала уряд на чолі з Ю.Тимошенко. Попри труднощі у створенні і збереженні у Верховній Раді коаліції депутатських фракцій, на основі якої сформовано Кабінет Міністрів, неодноразові спроби парламентської опозиції відправити уряд у відставку, він діє вже більше двох років. Щоправда, змінювалися призначувані за квотою Президента міністри оборони і закордонних справ, яких Верховна Рада відправляла у відставку, однак на стабільність діяльності уряду загалом це не впливало.

Подальшій стабілізації діяльності Кабінету Міністрів сприяло б призначення Верховною Радою Міністра оборони і Міністра закордонних справ за поданням не Президента, а Прем'єр-міністра – так само, як і інших міністрів. Крім того, Конституція України спершу передбачала, що Президент України "16) скасовує акти Кабінету Міністрів України..." (ч.1 ст.106) [19], що повністю підпорядковувало уряд главі держави. В результаті конституційної реформи Президент України вже не скасовує, а тільки "15) зупиняє дію актів Кабінету Міністрів України з мотивів невідповідності... Конституції з одночасним зверненням до Конституційного Суду України щодо їх конституційності" (ч.1 ст.106) [20]. Як показала практика, і такого повноваження Президенту достатньо, щоб дестабілізувати діяльність уряду, перешкоджаючи уведенню в дію необхідних для його роботи рішень, особливо в разі розходжень щодо них між главою держави і Прем'єр-міністром. Тому подальша стабілізація діяльності Кабінету Міністрів, на нашу думку, має передбачати скасування і цього права Президента в частині зупинення дії актів Кабміну зі збереженням за главою держави права оскаржувати їх в Конституційному Суді. Задля збалансування відносин між Верховною Радою і Кабінетом Міністрів і стабілізації роботи останнього доцільно було б також конституційно запровадити інститут постановки Кабінетом Міністрів у Верховній Раді питання про довіру йому з можливістю подальшого розпуску Верховної Ради у разі її відмови уряду в довірі.

1. *Павленко Р.М.* Парламентська відповідальність уряду: світовий та український досвід. – К.: Видавничий дім "КМ Академія", 2002. – 256 с.; *Павленко Р.* Парламент і уряд. Як оптимізувати механізм відносин // *Вісн.* – 2002. – №4. – С.7-13. 2. *Шляхтун П.П.* Конституційне право: словник термінів. – К.: Либідь, 2005. – С.356. 3. *Павленко Р.М.* Парламентська відповідальність уряду: світовий та український досвід. – С.25. 4. Конституционное (государственное) право зарубежных стран: В 4 т. Тома 1-2. Часть общая / Отв. ред. Б.А.Страшун. – 3-е изд. – М.: Изд-во БЕК, 2000. – С.349. 5. Конституции государств Европы: В 3 т. / Под общ. ред. Л.А.Окунькова. – М.: НОРМА, 2001. – Т.2. 6. Там само. – Т.3. 7. Там само. – Т.1. 8. Там само. – Т.2. 9. Там само. – Т.3. 10. Там само. 11. Там само. 12. Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 2-го скликання 28 червня 1996 року // *Відомості Верховної Ради України.* – 1996. – № 30. – Ст.141. 13. Там само. 14. Закон України "Про внесення змін до Конституції України" від 8 грудня 2004 року // *Відомості Верховної Ради України.* – 2005. – № 2. – Ст.44. 15. Там само. 16. Там само. 17. Там само. 18. Там само. 19. Конституція України. 20. Закон України "Про внесення змін до Конституції України".

Надійшла до редколегії 01.12.2009

ЛИТОВСЬКИЙ ПЕРІОД В ІСТОРІОСОФІЇ УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

Образ минулого – основа національно-державної ідеології. "Випадання" литовського періоду з лінійної ретроспекції українського державотворення. Литовсько-Руська держава – етап українського державотворення.

Ключові слова: образ минулого, ідеологія, литовський період, українське державотворення.

Образ прошлого – основа национально-государственной идеологии. "Выпадение" литовского периода с линейной ретроспекции украинского государства. Литовско-Русское государство – этап творения украинской государственности.

Ключевые слова: образ прошлого, идеология, литовский период, творение украинского государства.

Image of the Past-basis of State national ideology. Separation of the Lithuanian period from the linear retrospection of Ukrainian State development. Lithuanian-Ruthenian state – stage of Ukrainian State development.

Keywords: image of the past, deology, Lithuanian period, Ukrainian state development.

На відміну від творців Конституції, які заклали в її тіло норму щодо неможливості формування в Україні цілісного ідеологічного поля (ст. 15), українське наукове співтовариство усвідомлює актуальність "ідеологічного питання". Дискурс в контексті ідеологічної доктрини українського державотворення триває постійно. Фундаментним блоком будь-якої національно-державної ідеології є образ минулого. На 18-му році незалежності можна констатувати, що історичний образ українського державотворення продовжує відточуватися в суспільній свідомості. Однак, йому бракує системності, цей образ потребує більшої окресленості, вимагає подолання деяких прогалин і логічних суперечностей.

Образ українського минулого, як структурна частина національно-державної ідеології лежить у площині історіософії державотворення. Ідеї й дії утворюють органічну цілісність, на яку опираються наступні покоління, "цей процес отримав назву "тяглості" або спадковості державницької ідеї, українського державотворення" [1].

Найбільш обґрунтована й нині поширена версія українського державотворення виглядає наступним чином. Витоки української державності вбачаються в Антському союзу племен. Давня Русь – перша держава українців. На основі її потужної ідейної спадщини проходить подальше державотворення Галицько-Волинської держави. У стані латентності державотворення відбувається в Литовсько-Руській державі та Речі Посполитій. Далі продовжується в часи Козацької України, у ХХ ст. – УНР, за радянських часів УРСР та переходить у незалежну Україну.

Історія практично завжди стоїть на службі ідеології, адже погляд на минуле – це фундамент ідеології, підмурок, на якому ідеологія будує образ дійсності сьогодення для своїх реципієнтів. Від такого "служіння" ідеології історія втрачає у своїй об'єктивності. Це значною мірою стосується литовського періоду української історії. Узагальнено можна виділити два погляди на Литовську державу й місце Русі в цій державі. Перший – Литва виступила загарбником,

такий погляд характерний для російської дореволюційної науки й частково поширювався в радянський період. Сьогодні, після деідеологізації науки активно стверджується концепція, згідно з якою Литовсько-Руську державу слід розглядати, як спадщину трьох народів: українського, білоруського й литовського. З боку Литовських вчених теж відбувається активне переосмислення спільної історії. Дослідники держави і права Литви визнають домінуючий вплив руської державотворчої практики, ідей та правових норм Русі на своє державотворення констатують рівноправність державотворчих еліт Русі і Литви.

Разом із тим, значний період перебування науки й суспільної свідомості під домінуванням імперської історіософії створює своєрідний рецидив у сучасному уявленні про хід українського державотворення. Литовський період української історії, а за ним і польський випадають з уявної лінії розгортання державотворчого процесу в Україні. До прикладу, автори підручника "Основи етнодержавознавства", констатуючи "міцний ґрунт державницької ідеї" в Україні, наголошують, що "на нашому славному історичному шляху були могутня Київська держава Володимира Великого та Ярослава Мудрого, волюбне Галицько-Волинське князівство, "перша християнська республіка" в Європі – Запорізька Січ, незабутні герої визвольних змагань 17-го сторіччя, відчайдушний спротив до свободи часів Івана Мазепи, започаткування власної державності в Українській Народній Республіці" [2]. Як бачимо, зі схеми українського державотворення, що уявляється, як неперервна лінія випадає ціла епоха. Адже між падінням Галицько-Волинської держави в 1349 році й першим козацьким повстанням під проводом Криштофа Косинського в 1591 р. майже 250 років. Отже, тяглість українського державотворення з такою "прогалиною" можна легко поставити під сумнів.

Мета цієї статті – довести, що ідеї та державотворчий досвід Великого Князівства Литовсько-Руського є українською спадщиною, а сам період являється одним з етапів українського державотворення.

Перше, що потрібно чітко зафіксувати – це стан розвитку литовського й руського етносів напередодні активної фази державотворення Великого Князівства Литовсько-Руського (ВКЛР). Литовці перебували в значно нижчій фазі етногенезу. Родоплемінний лад, релігія – примітивне язичництво, відсутність жодної державної організації, відсутність писемності, традиційне право. "Країна була бідна; ліси, багнища не приваблювали сусідів" [3]. Литовці час від часу здійснювали набіги на пограничні руські землі, за що були переслідувані всіма могутніми володарями Русі, – від Володимира Великого аж до короля Данила.

Чому ж литовці нападали на Русь? – через власну бідність і заради поживи. Вони бачили укріплені міста, теплі домівки людей, оброблені поля й великі кам'яні церкви, одяг, побут, культуру. Литовці усвідомлювали нижчість свого становища, особливо, коли доводилося терпіти поразки й втікати від досконалішої зброї й військової машини руських князів. Усе, що було руське асоціювалося із розвитком, красою, престижем. Таким чином, у період, коли Русь була на висхідному векторі свого розвитку в литовців уже виробився інстинкт шанування й захоплення всім руським.

На початку XIII ст. над литовцями нависла серйозна загроза. Спочатку лицарське Лівонське братство, а пізніше Тевтонський орден розвивають експансію на землі Литви. Литовці, з їхньою примітивною зброєю й воєнною організацією, не могли протистояти закованим у броню тевтонцям. "Лицарі несли під прапором поширення християнства політичне підкорення литовців, нищили непокірних вогнем та мечем" [4]. В умовах загрози фізичному виживанню етносу в литовців, за термінологією Л. Гумільова, відбувається сплеск пасіонарності. Починається об'єднання племен, що означає початок державотворення.

В умовах активної зовнішньої загрози та динамічної міжнародної обстановки твориться литовська державність. Вона потребувала ідейно-організаційного наповнення. Для випрацювання власних форм ні часу, ні можливостей не було. Литовці обирають для себе добре знайомий руський варіант облаштування державного життя.

Інша причина, чому литовці так інтенсивно інтегрувались в руський світ, полягає в тому, що вони потребували навиків ведення війни з тевтонцями. Руські воєводи і лицарство активно залучались литовськими князями на високі командні посади. Вони несли в литовські війська не тільки основи руської військової структури, не тільки тактику ведення бою та основи фортифікації, але й руську лицарську культуру. Тобто, литовське лицарство, як військова й державотворча каста сформувалось на основі ідей і принципів, носіями яких було руське (українське й білоруське) лицарство.

Білорусько-український світ був близьким литовцям ще тому, що на Русі ідеї й практика народоправства, як елемент державної організації, були збереженими із часів військової демократії. Тоді, як самі литвини тільки починали відходити від військової демократії й формувати в себе класове суспільство.

Отже, литовці на зразок сусідніх руських князівств приймали християнство, українсько-білоруську мову як мову аристократії, наближались до побуту й культурного життя Білорусії та України. Коли Русь почала занепадати, литовські князі почали входити в прикордонні дезорганізовані князівства й очолювати їх. Інкorporація земель Русі литовцями відбувалась без спротиву. "Населення піддавалося їм без опору, прихильно зустрічаючи нову владу; наприклад, на Поділлі місцеві отамани, старшини сільських громад, відразу ввійшли в приятні зв'язки з литовцями" [5].

На ідейному рівні позитивне ставлення до нової влади на Русі пояснюється кількома чинниками. Перший з них – литовці пропонували ідею, яка була надзвичайно близькою і жаданою для всіх категорій корінного населення українських територій. Ця ідея полягала у ліквідації татарського панування. Орда перебувала в занепаді, її правителі змінювалися часто, збори податків переросли в хаотичні набіги і грабунки. У степу утворилися консорції грабіжників, які не визнавали жодної влади та самостійно здійснювали набіги. Анархія – саме так можна характеризувати передлитовський період української історії. Питання політичного об'єднання українських земель стояло гостро й було воно в площині наведення елементарного порядку. Для досягнення цієї мети Литва пропонувала свої військові сили й виступала організатором розрізнених військових сил місцевих руських князів.

Продовженням ідеї ліквідації татарського панування стала ідея щодо поширення колонізації територій до Чорного моря. Як зауважує І. Крип'якевич, "це було центральне питання в історії українського народу від початків його існування: Київська держава три століття кривавилася, відбиваючи азійські орди, і врешті впала, не здобувши берегів моря. Цю справу підняла наново Литва" [6]. Вихід до Чорного моря був гострим питанням, адже відкривав вигідний торговий шлях для українського збіжжя.

З точки зору сприйняття влади місцевим населенням, литовські князі здобули собі довіру ще й тим, що практично не відрізнялись від місцевих князів. Майже всі воли були православними, розмовляли однією мовою, глибоко переймались місцевою старовинною культурою, з повагою ставились до давніх звичаїв. Для тогочасного русько-українського селянина, ремісника, купця, воїна чи боярина Литовсько-Руська держава стала продовженням Русі Київської.

В утвердженні своєї влади литовці апелювали до давніх законів і порядків, які асоціювались зі справедливим і гармонічним образом суспільства часів Київської Русі. "Ми старини не рухаємо, а новини не уводимо" – таким було ключове гасло урядової політики Вільно на нових землях. Отже, тогочасному українському суспільству була запропонована консервативна ідеологія, яка в умовах татарського панування, постійної непевності, частих змін влади була позитивно сприйнята суспільством. Традиційна практика народоправства на рівні земель була повністю збереженою. Князь-намісник, будь-то русин із Рюриковичів, чи такий же руськомовний (україномовний), православний литвин із Гедиміновичів, він вирішував питання лише військово-політичного характеру. На рівні місцевих громад, як і раніше в давньоруські часи, панувала повна самоуправа.

Ще однією ключовою ідеєю українського державотворення литовського періоду була ідея рівності державотворчих еліт. Руські князівські роди були активно включені в державне життя. Литва давала їм широке право участі в центральних органах влади: установах і урядах. Українські князі належали до великокняжої ради і тому мали вплив на всі державні справи, посідали найвищі місця в адміністрації і війську, аж до становищ міністрів і гетьманів. Вони займали позиції цілком рівні з корінними литовцями. Разом з тим, руські князі здобули окремі соціальні права – звільнення від різних данин, право утримувати своє військо і виступати на його чолі у военний похід. "Іх гордість підносило те, що їх мова була державною мовою, а їх церква мала упривілейоване становище. Українська (і білоруська) аристократія почувала себе співгосподарем у великій Литовській державі. Тому, не зважаючи на те, що "литовські великі князі виступали проти автономістичних тенденцій, українські князі і пани були глибоко прив'язані до литовської держави, служили їй, зі щирою патріотизму обороняли її і дбали про її розквіт та могутність" [7]. Тобто, можемо стверджувати, що Литовсько-Руська держава сприймалась українською аристократією (державотворчою верствою), як своя власна.

Що ж до реальних причин стриманої регіональної політики Вільно, то вона пояснюється ще й потужним регіональним партикуляризмом. Окраїн-

не географічне положення створювало умови для потенційного виходу зі складу князівства, а це змушувало центральну владу рахуватися з традиційними порядками та звичаями, аби уникнути невдоволення місцевого люду. Таким чином, землі отримували від володаря Великого Князівства Литовського уставні грамоти з підтвердженням специфічних особливостей внутрішнього устрою й судочинства. Зокрема, за власними традиційними законами й устроєм, який закріплювався в уставних грамотах, жили Київська й Волинська землі. Це саме стосується багатьох земель теперішньої Білорусії й деяких земель теперішньої Росії.

Маючи свою власну владу в господарських справах, судівництві, опікуванні над церквою і всіх інших місцевих питаннях землі, якими володіли окремі русько-українські князівські роди, земельні володіння перетворювались на автономні держави в складі "Литовської федерації". Їх зобов'язувала лише номінальна ідея зверхності Великого князя. "В решті питань вони розпоряджалися з повним "правом і панством".

З іншого боку, охрещені за православним обрядом, поодружувані із руськими князнями, привчені до традицій місцевого побуту "Гедиміновичі не сприймалися як завойовники, навпаки – вони перебували у доброму порозумінні з руською знаттю [8]. Більше того, як стверджує Н. Яковенко, самі Литовські князі на українських теренах ставали виразниками інтересів місцевої знаті і часто проводили досить незалежну від Вільна зовнішню політику.

Обов'язковою умовою існування державності є правова система, яка в свою чергу є системою ідей щодо облаштування держави, прав особи, співвідношення категорій особа – влада – держава. Загальноновизнаним і таким, що не підлягає запереченню в історії України й історії права зокрема, є твердження щодо базису правової системи Литовсько-Руської держави. В основі її правових кодексів (Литовські статuti) лежали норми давньоруського права, зокрема, Руської Правди.

Разом із тим, у загальній структурі суспільної свідомості Литовсько-Руської держави, довгий час продовжували панувати ідеї і принципи народоправства-самоуправління. Зокрема, Перший Литовський Статут (1529), як зазначають В. Чехович та І. Усенко, прямо вказував, що за умови відсутності законодавчого регулювання "керуватися слід "под сумленьем...водлуг стародавнего обычая" [9].

Варто згадати також і про Магдебурзьке право, яке почало проникати на українські землі в часи Литовсько-Руської держави. Ця правова традиція, хоч і привнесена на українські території, проте органічно вписалась в традиційну практику самоуправління характерну для українців. "Магдебурзьке право було пристосовано до місцевих умов, його охоче застосовували не тільки в містах, а й у військових козацьких судах. Надалі в часи Гетьманщини воно розглядалося як важливий елемент "давніх прав" українського народу й широко використовувалося в усіх спробах кодифікації "малоросійського права" [10].

Отже, створене без завоювання Велике князівство Литовсько-Руське за змістовим та ідейним наповненням було державою по суті своїй українсько-білорусько-литовською. "Титульний народ, фактично, тільки назвою і був

представлений. Близько 90 % його населення склали русини, тобто майбутні білоруси й українці, а співвідношення території, заселеної ними й литовцями, на першу третину XV ст, обраховують як 12:1 Коли згадати, що литовська мова на той час ще не була писемною, стане зрозумілою стрімка кар'єра в цій державі "руської" мови: саме вона стала мовою двору й органів управління, а руські традиції публічного побуту й інститути влади, дещо змодифікувавшись, утвердилися як загальноєвропейські [11].

Такий стан існування народу, суверенітет якого є зовнішньо номінально обмежений, а внутрішня автономія поширена на структуру влади, адміністрацію, суди, церковну політику, автори "Нарису з історії українського державотворення" визначають як латентну державність Тобто, латентний стан державності передбачає зовнішній контроль над внутрішньою ситуацією, але одночасно передбачається значний рівень автономності, яка здійснюється в режимі самоврядування "Державність перетворюється на латентну, коли влада не в змозі встановити неподільний власний суверенітет над своїми етнічними землями, а в тих чи інших пропорціях інколи примусово, а інколи добровільно, ділить його з іншими державами". Нерідко латентність тієї чи іншої держави, як зазначають С. Грабовський, С. Ставрович, Л. Шкляр відбивається в назві цієї держави. Прикладом такої латентності є Литовсько-Руська держава, в якій Україна виступає під своєю старою назвою "Русь" [12].

Ще один позитивний наслідок литовсько-руського державотворення полягає у тому, що українські терени набагато раніше, порівняно із Московським князівством, позбавились монголо-татарського іга. Слід ще раз нагадати, що внаслідок тривалого періоду монгольського панування державотворча традиція Північно-східної Русі, зберігши зовнішній вигляд, втратила внутрішню сутність-ідею державної традиції Київської Русі. Ідея Іларіона про заглибленого, вірного Божим законам правителя, метою діяльності якого є гармонійне і справедливе суспільство (своєрідний "Град Божий"), замінена тут запозиченою в монголів ідеєю безмежної і необґрунтованої – жорстокої одноосібної влади Государя.

Литовський період української державності важливий ще й тим, що в цей час відбувається економічне, політичне й військово зміцнення окремих православних княжих родів таких, як: Острозькі, Вишневецькі, Заславські, Корецькі, Чорторийські та інші. Пізніше, після Люблінської унії, зберігши православно традицію, книжництво і державницький досвід, вони стануть важливим чинником українського державотворення ранньомодерної епохи.

Інкorporація Руських князівств Литвою не була завоюванням і знищенням, а навпаки, призвела до того, що Литовсько-Руська держава стала прямим продовжувачем державотворчих традицій Київської Русі і Галицько-Волинської держави. Молодий і енергійний литовський етнос вдихнув в Русь новий державницький дух, змусив численну руську аристократію вгамувати свої амбіції на користь загального інтересу. "Як колись загадково Русь у вигляді нечисленної войовничої дружини збирала із Києва докупи південно-руські племена, створюючи основи Руської державності, так і тепер відносно нечисленна войовнича Литва із своїх віддалених приніманських поселень

збирає воєдино всі розрізнені політичною смутою удільної епохи і бідами татарського нашестя західні і південні руські землі, створюючи нову Литовсько-Руську державу, яка за складом свого населення з повним правом може бути названа Західно-Руською" [13]. Слід зазначити, що у своїй політиці об'єднання білоруських та українських земель великий князь Гедимін постійно підкреслював, що він є спадкоємцем руських князів [14].

Загалом, значення Литовсько-Руської держави в українському державотворенні полягає у тому, що вона продовжила державотворчу традицію Київської Русі і Галицько-Волинської держави. "Суспільний лад Русі був перенесений сюди в майже недоторканому вигляді, а юридичні норми Київської держави продовжували діяти на литовських землях аж до XVI ст." [15]. Ідеї, державотворчий досвід, правові норми, практика суспільної організації, ідеї народоправства – все це хоч і зазнало змін, що є природним з огляду на значний часовий відтинок, все ж, по суті своїй вона (Литовсько-Руська держава) опиралась на ідейно-цивілізаційний фундамент держави Київської.

Якщо поглянути на литовсько-руське державотворення узагальнено, то очевидним є той факт, що в момент його початку Литва перебувала на висхідному векторі державогенезу, а велика й колись могутня Русь уже була в стані розкладу. Коли литвини почала переймати від Русі християнство (сер. XIII ст.), а за ним і культуру та ідеї державної організації, сама Русь була охрещеною вже більше ніж два з половиною століття. Якщо уявити тогочасного русина чи литвина, то від часів княгині Ольги (висхідний вектор державотворення Русі) їх відділяв часовий проміжок, який сьогодні нас відділяє від гетьмана Івана Мазепи. Тобто, ціла епоха зльоту могутності, розвитку й занепаду Давньоруської держави. На початку литовсько-руського державотворення Русь становила собою великий конгломерат князівств із розвинутою культурою, писемністю, державотворчою традицією й військовим мистецтвом. Але вона була дезорганізованою, розкладалася від надмірної пасіонарності еліти (особисті амбіції знаті). Русь нагадувала велику машину з поланими вузлами, що котиться в прірву. Те, що зробила литовська державотворча еліта образно можна зобразити так. Литовські князі з ходу заскочили в цю машину, нашвидкуруч полагодили її, і, таким чином, продовжили життя Русі більш ніж на два століття, аж до Люблінської унії 1569 року.

Аналізуючи українське державотворення, його ідеологічні аспекти, та виводуючи сучасні історичні концепції, що мають лягти в основу ідеології сучасної української державності, потрібно чітко зафіксувати висновок. Литовсько-Руська держава – це, спільний спадок української, литовської та білоруської націй і держав. Без применшення ролі жодної зі сторін слід зафіксувати: Литовсько-Руська держава в контексті ідейного наповнення була києво-руською, а отже, – українською.

Означений підхід важливий ще й тим, що дає нові ключі до розуміння польського періоду української історії. Адже, між Люблінською унією й першим козацьким повстанням всього 22 роки. Тобто, між завершенням однієї державної формації українства й сплеском нової державотворчої пасіонарності немає навіть проміжку в одне людське покоління.

Піднята нами проблематика потребує подальшого вивчення, історіософського осмислення та обґрунтування з позицій українського державотворення. Загалом же, утвердження в науці й суспільній свідомості погляду на литовський період, як на етап українського державотворення має ліквідувати значну прогалину в історичній концепції сучасної української держави.

1. Основи етнодержавознавства. Підручник / За ред. Ю.І. Римаренка. – К.:Львів, 1997. – С.173. 2. Там само. 3. *Полонська-Василенко Н.* Історія України: У 2 Т. 1. До середини XVII століття. – 3-те вид. – К.: Львів, 1995. – С.305. 4. Там само. 5. *Крип'якевич І.* Історія України / Відп. редри Ф.П. Шевченко, Б.З. Якимович – Львів: Світ, 1990. – С.113. 6. Там само. – С.114. 7. Там само. 8. *Яковенко Н.* Нарис з історії середньовічної та ранньомодерної України. – К., 2006 – С.140. 9. *Усенко І., Чехович В.* Литовські статuti // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С.210. 10. Там само. 11. Нарис з історії українського державотворення. С.Грабовський, С.Ставроян, Л.Шкляр. – К.; Генеза, 1996. – С.140. 12. Там само. – С.113. 13. *Єфіменко А.Я.* Історія українського народу. – К., 1990. С.90. 14. *Полонська-Василенко Н.* Історія України: У 2 т. Т. 1: До середини XVII століття. – 3-те вид. – К.: Львів, 1995. – С.305. 15. *Брайчевський М.* Коментарі // Хоткевич Г. Історія України. – С.209.

Надійшла до редколегії 23.02.2010

Ф.Г. Семенченко, канд. політ. наук, ХНТУ, Херсон

СВОБОДА І ДЕМОКРАТІЯ: КОНФЛІКТ ПОЛІТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ В КОНТЕКСТІ ПОЛІТИЧНИХ ІДЕОЛОГІЙ

В статті досліджуються свобода і демократія як політичні цінності. Розкривається їх взаємозалежність та аналізуються суперечності демократичного суспільства.

Ключові слова: свобода; демократія; рівність; лібералізм; консерватизм; тоталітаризм.

В статтє исследуются свобода и демократия как политические ценности. Раскрываются их взаимозависимость и анализируются противоречия демократического общества.

Ключевые слова: свобода; демократия; равенство; либерализм; консерватизм; тоталитаризм.

In the article freedom and democracy as political values have been investigated. Independence and contradiction of freedom and democracy have been analysed and revealed.

Keywords: freedom; democracy; equality; liberalism; conservatism; totalitarianism.

Сьогодні не підлягає сумніву та обставина, що наукове осмислення трансформаційних процесів, які відбуваються в Україні протягом останніх майже двадцяти років, вимагає більш детального розуміння факторів, які визначають напрями і особливості змін суспільного життя, потребує ретельного аналізу таких політичних цінностей як демократія, рівність, свобода. Як відомо, демократія – це форма державно-політичного устрою суспільства, заснована на визнанні народу в якості джерела влади, на принципах рівності і свободи.

Відомий французький філософ і дослідник А.Токвіль, займаючись вивченням свободи, не відокремлював її від аналізу глобальних процесів поширення демократії та рівності, що відбувалися у першій половині XIX століття. Визначаючи демократизацію як загальнообов'язковий напрямок розвитку для усіх країн, мислитель підкреслював, що людям не залишається нічого іншого, крім як "приспосуватися до того суспільного устрою, який нав'язується їм Провидінням", навіть, коли це відбувається " всупереч нашим бажанням". Більш того він розглядав поступовий розвиток демократичних інститутів влади, звичайно не як

найкращій, а як єдиний засіб для збереження свободи і підкреслював, що "навіть не відчуваючи любові до демократичного правління, хіба ми не прийдемо до переконання в необхідності його встановлення, оскільки це найкраще і саме правдиве вирішення проблеми сучасного суспільства?" [1].

Розглядаючи взаємодію таких цінностей як демократія і свобода пріоритетною цінністю А. Токвіль визнавав свободу. Дж. С. Міль вважав, що Токвіль побоювався як в політичному, так і в розумовому, моральному відношенні надто великої свободи, а надто легкого підкорення, не анархії, а раболіпства, не надто швидкої мінливості, а китайської сталості [2]. Він сприймав демократію обережно, як об'єктивну політичну реальію, до якої необхідно адаптуватися. Вивчаючи політичне життя найпередовішої на той час країни – США, ілюструючи, як завдяки "законам і особливо моралі народ, що живе в демократичному суспільстві, може зберегти свободу" [3], він висвітлював як позитивні, так і негативні риси демократії. Саме він звернув увагу на проблему функціонування політичної свободи в умовах демократії, показав двоїсту сутність демократії, що породжує суспільну тенденцію, коли "підкоряючися певним законам, демократія здатна придушити ту саму духовну свободу, розквіту якої так сприяє демократичний суспільний устрій..." [4]

Сьогодні загроза свободі з боку демократичного суспільства є важливою і актуальною проблемою. Звертаючись до творчої спадщини одного із засновників ліберальної ідеології А. Токвіля, аналізуючи дослідження інших мислителів як минулого так і сучасників, спробуємо розглянути ті фактори, які можуть породжувати конфлікти і здійснювати вплив на рівень політичної свободи в демократичному суспільстві.

Найпершим таким фактором є можливий конфлікт між свободою і рівністю. За Токвілем, багато хто готовий взяти на себе обов'язки провісників тих нових переваг, що обіцяють людям рівність, і лише деякі насмілюються прозорливо попередити їх про ті лиха, якими рівність їм загрожує. У суспільній практиці існують "тисячі різноманітних форм реалізації рівності, які не є досконалими, однак від цього не стають менш цінними народам" [5]. Не можна не погодитися з А. де Токвілем, оскільки світова думка виробила чимало визначень рівності: формально-правова, матеріальна, соціальна рівність, фактична рівність.

Загроза свободі з боку рівності полягає у ймовірності зіткнення та конфлікту цих двох цінностей, наданні переваги одній за рахунок ущемлення іншої. Мислитель вважав, що свобода і рівність як суспільні цінності знаходяться у складній взаємодії. Рівність у своєму крайньому вираженні співпадає зі свободою. Проте любов людей до свободи і схильність до рівності в реальному житті, - зовсім різні почуття, і... у демократичних народів ці почуття не однакові за силою та значенням. І це нерідко призводить до того, що чималий ступінь рівності здатен легко поєднуватися з наявністю більш-менш вільних політичних інститутів, або навіть з інститутами, цілком позбавленими свободи.

Філософ порівняв ціннісне ставлення мас до рівності і свободи. При цьому його цікавило питання: "Чому і в яких ситуаціях віддають перевагу рівності перед свободою?" [6]

1. В історії народу рівність передувала встановленню свободи. Свобода існувала лише у вигляді ідеї і внутрішньої схильності, коли рівність вже закрилася у звичаях народу.

2. Рівність виявляється пріоритетнішою в періоди суспільних криз і соціальних вибухів, коли, стара суспільна ієрархія, яку довго розхитували, остаточно руйнується і бар'єри, що розділяли громадян, нарешті скасовані.

3. Різні розуміння обсягу свободи і обсягу рівності, необхідних для суспільства. Цілком можливо уявити собі, що люди досягли певного ступеня свободи, який їх повністю вдовольняє. Але люди ніколи не встановлять такої рівності, якою б вони були цілком задоволені. Саме за цією причиною прага рівності становить все більш невгамовну по мірі того, як рівність стає все більшою реальністю.

4. Різні засоби утвердження і підтримання у суспільстві рівності і свободи. На думку вченого, "політичну свободу потрібно весь час міцно тримати в руках: достатньо послабити хватку, і вона вислизне". Рівність, навпроти, дозволяє вірити в її постійність, стабільність. Токвіль вважав, що неможливо користуватися політичною свободою, не сплачуючи певних жертв, і тому ніколи не володіють нею без великих зусиль. "Свобода має свою ціну" бо вільне життя псзв'язане з існуванням повним турбот, ризику, небезпек, безперервної дії та щохвилинного неспокою. Радощі від рівності не потребують ані жертв, ані зусиль – їх породжує кожне незначне явище приватного життя, і, щоб насолоджуватися ними, людині потрібно просто жити.

5. Різні за строками прояви у суспільному житті позитивних і негативних сторін рівності і свободи. Те зло, яке приносить з собою свобода, подекуди з'являється негайно. Негативні наслідки свободи бачать усі, всі більш-менш гостро їх відчувають. Те зло, яке може викликати надмірна рівність, виявляє себе поступово. Воно потроху проникає в тканини суспільного організму, вкорінюється у масову свідомість, спостерігається лише іноді, і в той час, коли стає особливо руйнівним, то звичка до нього вже залишає людей нечутливими. Те добро, що приносить із собою свобода, виявляється лише через тривалий час, і тому завжди легко помилитися в причинах, що породили благо. Переваги рівності відчуваються негайно, і щоденно можна спостерігати те джерело, з якого вони виходять.

6. Розрізняють відношення до рівності і відношення до свободи кількістю прихильників і періодом дії. Політична свобода час від часу приносить високу насолоду обмеженій кількості громадян. А рівність щоденно наділяє кожну людину масою дрібних радощів.

Мислитель визначав рівність як "рівність умов існування", "рівні можливості для свого розвитку" [7]. Ідеалом для Токвіля було таке співвідношення між свободою та рівністю, при якому "ніхто не буде відрізнятися від собі подібних і жодна людина не зможе володіти тиранічною владою, люди будуть цілковито вільними тому, що вони будуть повністю рівними, і вони будуть цілком рівними, тому що будуть повністю вільними" [8]. "Повною свободою", до якої повинно прагнути суспільство, Токвіль вважав реалізацію негативної сторони свободи, що закріплювалася у широкому спектрі

прав і свобод. Під "найбільш повною рівністю" вчений розумів формально-юридичне трактування рівності.

Як відзначав І.Г.Шаблінський, мова у А.Токвіля йшла не про суперечності, несумісність, антагонізм свободи і рівності, а про можливість незлиття їх воедино, одне не завжди може припускати інше [9]. Точку зору І.Г.Шаблінського поділяє і В.С.Нерсесянц, який вважає, що висновок про протиставлення філософом свободи та рівності як несумісних понять виник через поверхове вивчення праць мислителя і є хибним, бо мислитель лише показав, що рівність певною мірою може поєднуватися з різними типами свободи (або несвободи): це може бути рівність вільних громадян та рівність у рабстві. При цьому французький мислитель, на думку В.С.Нерсесянця, наголошував, що рівність неминуче утвердиться у суспільному житті, однак це відбудеться або у тісному поєднанні зі свободою, або без неї. З цього випливає, що кожне суспільство обирає один з двох можливих шляхів демократичного розвитку: в одних суспільствах рівність зіллється зі свободою; іншим загрожує встановлення "нового деспотизму" – спотвореного квазидемократичного режиму [10]. Проблему співвідношення "свобода/рівність", але вже не у творах А. де Токвіля, а у загальнотеоретичному аспекті В.С.Нерсесянц розглянув з позицій їх гармонійної єдності. "Люди вільні у міру їх рівності та рівні у міру їх свободи". При цьому свобода без рівності – це ідеал елітарних привілеїв, а рівність без свободи – ідеологія рабів (з вимогами ілюзорної, "фактичної" рівності, підміною рівності зрівнялівкою). Нерідко свобода протиставляється рівності. В.С.Нерсесянц виокремлює декілька позицій: 1) аристократична критика формально-правової рівності "зверху" (апологія нерівності) на користь елітарних версій свободи. Цей підхід сповідували ряд софістів молодшого покоління – Пол, Каллікл, Критій ; у XIX ст. Ф.Ніцше, у XX ст. – Н.А.Бердяєв; 2) марксистське заперечення правової рівності "з низу" з метою утвердження "царства свободи" через "фактичну" рівність; ; 3) в наш час, підкреслює В.С.Нерсесянц, поширилося хибне та небезпечне уявлення-, буцімто "сутність змін, що відбуваються у Росії та посткомуністичних країнах" (тобто їх модернізація), полягає "в переході від логіки рівності до логіки свободи" [11]. В.С.Нерсесянц, критикуючи вищенаведену думку авторів монографії В.В.Козловського, А.І.Уткіна, В.Г.Федорової, наголошує, що свобода не лише не протилежна рівності, (а саме правовій рівності), але, навпаки, вона має вираження лише за допомогою рівності та втілюється у цій рівності. Свобода та рівність невід'ємні та взаємно передбачають одна одну [12]. К.С.Гаджієв, розглядаючи співвідношення "свобода/рівність", зробив акцент на взагалі неможливості вирішення у суспільстві антиномії між свободою та рівністю. Обидві ці категорії бажані для більшості людей, однак практично недосяжні ідеали. Теоретичне припущення повної реалізації ідеалу свободи суперечило б рівності та навпаки. Повна реалізація ідеала рівності суперечила б свободі [13].

Для Токвіля свобода завжди була пріоритетом над усіма іншими суспільними цінностями. Однак, не можна не погодитися з іншим підходом. Дж.Кемпбелл вважав, що рівність виступає первинною цінністю і такі цінності повинні поважатися в кожному благоденствующому суспільстві. Суспільство,

в якому заохочується лише тільки свобода – хоча він сумнівається, що подібне суспільство може бути взагалі, – неможна, вочевидь, назвати благоденствующим. Тому можна цілком погодитись з точкою зору Дж. Кемпбелла, який умови розвитку демократії вбачав у встановленні складної рівноваги між свободою і рівністю, свободою і громадянським суспільством [14].

Поділяючи думку вищевказаних дослідників К.С. Гаджієва, В.С. Нерсеянца, І.Г. Шаблінського, що реалізація у суспільстві рівності не завжди супроводжується забезпеченням свободи, спробуємо розглянути проблему конфлікту свобода / рівність у іншому аспекті. Свобода та рівність – багатозначні категорії, які нерідко набувають у масовій свідомості спрощеного та спотвореного тлумачення. Узагальнюючи трактати мислителів минулого підкреслимо, що певний вид свободи гармонійно поєднується лише з певною формою рівності. Негативна свобода, обґрунтована А. де Токвілем, вимагала як формально-правової рівності, так і певних видів нерівності (соціальної, економічної). Майнова рівність, наголошував вчений, ущемляє свободу (додамо саме негативну, але, зазначимо, цілком природно поєднується з ідеєю позитивної свободи). Тому конфлікт свобода/рівність можна перевести в іншу площину: негативна свобода/майнова рівність, позитивна свобода/формально-правова рівність. Саме в цьому, на нашу думку, і полягає тлумачення проблеми свободи / рівності у трактатах А.де Токвіля.

На сучасному етапі, на наш погляд, вирішення дихотомії свобода / рівність повинно спиратися на наступні принципи:

- ✓ неможливість протиставлення, а тим більше односторонньої реалізації у суспільстві одного виду свободи за рахунок знехтування іншими. Парадигма сучасної свободи повинна базуватися на сполученні раціональних ідей негативної та позитивної свободи, обґрунтовувати не лише свободу, а й умови її забезпечення;

- ✓ соціальна рівність як необхідна матеріально-правова гарантія можливості користуватися свободою не повинна підніматися зрівнялівкою.

Другим фактором, що впливає на рівень свободи у демократичному суспільстві можна вважати етатизм.

А.Токвіль гостро критикував державний політичний патерналізм, обґрунтувавши феномен демократичного деспотизму, проникливо передбачивши тоталітарні тенденції першої половини ХХ століття. Одержавлення суспільного життя, на його думку, відбувається за рахунок концентрації та централізації всієї політичної влади в руках держави. Поняття деспотизм та централізація у А. де Токвіля – синоніми. Якщо централізована влада повністю відповідає інтересам та неусвідомленому потягу громадян, "довіра до неї майже не має меж і люди, віддаючи щось владі, вважають, що віддають це собі" [15]. Вчений виділив кілька ситуацій, які, на його погляд, сприяють встановленню надмірно централізованої влади.

1. На думку А. де Токвіля, часто під час війни (розширимо цю тезу – соціально-економічних криз та потрясінь, тобто надзвичайного стану, який потребує надзвичайних засобів) народи випробовують бажання, а частіше і необхідність в посиленні повноважень центральної влади. "Усі відомі полко-

водці палко любили централізацію, яка збільшувала їхню могутність, а всі великі диктатори любили війну, яка примушувала народи концентрувати всю владу в руках держави" [16].

2. Централізація особливо сильна тоді, коли рівність починає розвиватися в країні, народ якої або взагалі не знав свободи, або дуже довго жив без неї. В такому випадку держава з разючою швидкістю акумулює владу і разом досягає крайніх меж своєї всемогутності.

3. Потяг до централізації виникає у демократичних націй, де принцип рівності отримав перемогу, внаслідок насильницької революції. Класи, які управляли місцевими справами, були раптом знищені революційною хвилею. Розгублена, неорганізована маса людей, яка не має поки що ані теоретичного досвіду, ані практики, необхідної для управління цими справами, звернула свій взір на державу, довіривши їй усі справи і кермо правління. Централізація стала певною мірою необхідністю. Тому вже у своїй першій книзі "Демократія в Америці" Токвіль категорично висловлювався проти революційних потрясінь, соціальних вибухів, що викликають потребу у централізації влади і виправдовують її існування. Цю думку мислитель обґрунтовував і в наступних творах – "Спогади", "Старий порядок та революція", змальовуючи відцентрові тенденції у пореволюційну добу.

4. Посиленню централізації може сприяти також егалітаризм. По мірі зривування в того чи іншого народу умов існування, окремі індивіди слабкішають, в той час, як держава в цілому зміцнюється та розширює свої повноваження. Мислитель зауважував, що все це, природньо, породжує у людей епохи демократії дуже високі уявлення щодо суспільних прерогатив і надмірно скромне – про права особистості. Вони охоче миряться з тим, що державна влада, уособлюючи собою все суспільство, несе у собі більше мудрості і знань, ніж будь-хто із людей, що разом і складають це суспільство, і що весті кожного громадянина за руку є не тільки право, але й обов'язок влади. Усяка централізована влада, що слідує цим природним інстинктам, потурає схильності до рівності і заохочує її, оскільки рівність значною мірою полегшує дії самої цієї влади, розширює і зміцнює її.

5. Централізована влада може повністю відповідати інтересам та неусвідомленому потягу громадян. Особливо це стосується народів, що протиставляють економічну свободу, як більш цінну, політичній. Зайняті виключно власним добробутом, люди не бажають думати про суспільні справи. Тому централізація, що впродовж деякого часу виявляє піклування про матеріальні статки та гарантує повний порядок в обмін на політичну свободу буде мати підтримку громадян.

Наступним фактором який може нести загрозу свободі є соціально-політичні потрясіння які відбуваються у суспільстві (війни, революції).

Велику французьку революцію Токвіль у душі багатьох консерваторів оцінював негативно. Саме в ній він вбачав причину неможливості французів у продовж першої половини XIX століття встановити у суспільстві реальну свободу. Заперечуючи роль і значення Великої французької революції у модернізації французького суспільства філософ зазначав, що насправді революція

руйнує межі між владою та тиранією, свободою та розбещеністю, правом та свавіллям. Усі революції, на думку мислителя, не дивлячись на їх мету і засоби ведуть до знівечення, нівелювання багатьох цінностей разом взятих (морально-етичних, соціально-політичних, ідеологічних тощо). І навіть тоді, коли ця "велика" революція закінчується, впродовж тривалого часу у масовій свідомості залишаються "революційні звички", породжені нею, які й надалі підбурюють маси до нових потрясінь. Революції саме прищеплюють їм смак до "кривавих безпорядків". Революційна атмосфера створює свої певні звички, думки, вади. Всі вони обов'язково породжуються тривалою революцією, а потім стають загальним досягненням, не зважаючи на характер цієї революції, її цілі та цінності. Якщо народ за короткий час неодноразово змінював уряд, погляди, закони, то громадянами, врешті-решт, придбається смак до кардинальних змін у суспільному житті, а особливо швидким та насильницьким шляхом. Тоді вони починають відчувати природну недовіру до демократичних формальностей, повільність та поступовість яких сприймають як безсилля та з нетерпінням переносять тиск законів, які стільки разів порушувалися на їхніх очах. В якості приклада Токвіль наводить Південну Америку, де впродовж чверті століття одна революція змінювала іншу. Придивившись до напів-злиденного, напів-злочинного життя південно-американців, мислитель зазначав, що мав спокусу повірити, що для цього народу деспотизм був би благом. Однак ці два слова для Токвіля ("деспотизм", "благо") не поєднуються. Цікаво, що Дж.С. Мілль цю проблему вирішив протилежним чином: якщо народи не досягли певного рівня соціально-політичної зрілості, щоб бути незалежними, то деспотизм для них припустима тимчасова форма правління [17]. Теза Мілля про конструктивні модернізаційні можливості недемократичних режимів зберігає актуальність і досі, особливо для країн, що здійснюють перехід від деспотичних режимів до демократії.

А. Токвіль серед перших побачив і застеріг проти того, що насильницькі революції конкретні гуманістичні цінності замінюють абстрактними, реальні свободи – подекуди на фіктивні, застосовуючи принцип "суспільної користі", "політичної необхідності", без загроз сумління приносять у жертву приватні інтереси, особисті права громадян заради більш швидкого досягнення "загальної мети" для усього людства. Саме тривала та кривава революція, що посилює поляризацію та конфронтацію суспільства, викликає прагнення до поширення повноважень центральної влади під виглядом "незрячої любові до суспільного спокою, нестримної пристрасті до порядку". В цей анархічний час у "непокірних" народів держава постійно розширює свої прерогативи, стає більш централізованою, абсолютною, всемогутньою. В зв'язку з цим Токвіль зазначав, що зло, проти якого боролися, лише змінило обличчя, оскільки революції призводять до якісно нового деспотизму, до залежності від всемогутньої держави та чиновника. Крім вищезазначених небезпек випадкового лиха, без якого не може обійтися жодна революція, завжди є вірогідність породити постійне лихо, оскільки зберігається тривала небезпека, що революційні інстинкти, ставши більш м'якими та узгодженими, можуть поступово перетворитися в урядові та адміністративні звички вже у пореволюційні часи, мотивуючи це

"надзвичайними" обставинами. Токвіль передбачав можливість державного терору не тільки як превентивну міру, але й як організаційну, тобто "засіб керівництва соціумом" (вираз М. Одеського та Д. Фельдмана) [18].

В цілому підхід філософа до революції у першому творі – "Демократія в Америці" – такий. Він згоден, що опір буває чесним, а повстання законним. Він не наполягає категорично на тому, що у період демократії люди не мають права на революції. Але перед тим як зважитися на "застосування цих небезпечних ліків", необхідно подумати більш ґрунтовно, ніж будь-коли й, можливо, корисливіше буде стерпіти сьогоденні негаразди [19]. Пропозиція Токвіля "стерпіти сьогоденні негаразди" є одним із слабких місць у його теорії революції, бо хто вирішує межу та час народного терпіння. З цього виходить, що революція, хоча й "небезпечні", проте "ліки", тобто не кращий, не гуманний, проте можливий, реальний засіб модернізації суспільства та встановлення свободи. Вчений обережно поділяв загальноліберальну тезу Г. Гроція, Т. Джефферсона, Дж. Локка, Т. Пейна та інших про право на опір, революцію щодо тиранічної влади, яка зневажає права та свободи громадян. У "Спогадах" та "Старому порядку та революції" А. де Токвіль з позицій консерватизму категорично виступив проти будь-якої революції, розглядаючи її як насліддя над законом, застерігаючи, що замість реальних свобод народ отримав псевдосвободу і ще більш тиранічну владу. Під час революції 1848 року Токвіль вступив до Партії Порядку, що виступала за збереження статус-кво. У "Демократії в Америці", де проблема революції постала вперше, філософ однією з причин існування демократії в Америці назвав той факт, що США не знали революцій, які підбурювали суспільний лад в Європі, визріваючи в надрах феодалізму. Мислитель порівнював засоби встановлення та здійснення демократії і свободи в Америці і у Франції. Революція в США була "плодом зрілого та обміркованого потяг/ до свободи, а не певного, інстинктивного бажання незалежності". Вона не була викликана прагненням до безладдя, анархії, а навпаки "відбувалася під знаком пошани до порядку та законності" [20]. Ідеї та почуття американців філософ вважав демократичними, тоді як європейці, на його думку, все ще у полоні "революційних пристрастів та переконань". На це токівілеве спостереження звертав також увагу дослідник американської політичної культури Л. Харц [21].

Тобто, можна підкреслити думку філософа, що демократичні народи "люблять зміни, проте побоюються революцій". Тому революції в демократичних країнах є рідким явищем. Свою тезу вчений пояснював тим, що основу американського суспільства складає середній клас, який виявляє дуже наполегливе та міцне почуття власності, а звідси й зацікавлений у збереженні суспільного спокою. Тому ідеальним можна вважати суспільство, де "в кожного було б що втрачати та не було б спокуси когось грабувати. Це багато зробило б для встановлення миру на землі" [22].

Історія демонструє, що і сьогодні не знімається з порядку денного проблема політичного вбивства, тероризму, міжнародних війн у демократичних країнах, особливо у молодих демократіях, бо на сучасному етапі розвитку людства, розуміння демократії втрачає морально-етичний гуманістичний

зміст і стосується більшою мірою принципів організації та взаємовідносин державновладних органів, механізмів відправлення влади.

Фактором, що несе загрозу свободі, може бути "тиранія більшості" та суспільної думки. "Тиранію більшості" як загрозу свободі в демократичному суспільстві не визнавав Р. Даль [23]. Л. Харц вважав, що слід говорити не про "тиранію більшості", а про тиранію суспільної думки [24]. Токвіль підкреслював зловживання демократичним принципом більшості, за яким інтереси більшості завжди переважають над інтересами меншості. Оскільки більшість починає здійснювати великий вплив як на справи, так і на думки, то ніяка сила невзможі не тільки зупинити її, а й уповільнити її рух та дати їй можливість почути тих, кого вона знищує. З цих підстав А. де Токвіль критикував сучасні йому колективістські теорії демократії за відсутність інституційно-владного обмеження більшості, що відкриває шлях до свавілля більшості. У подібних доктринах народ, що складається з абсолютно рівних та майже однакових індивідуумів ця невпорядкована маса визнається єдиним законним володарем, сумлінно позбавленим однак усіх засобів, за допомогою яких він міг би сам керувати своїм урядом або хоча б лише спостерігати за ним" [25]. Токвіль передбачав нову небезпеку у демократичних суспільствах – деспотизм більшості, що прийшов на зміну свавіллю однієї особи, деспотизму групи осіб, або класу. Більшість "подібна до індивідуума, що має переконання, інтереси, протилежні переконанням та інтересам іншого індивідуума, що зветься меншістю. Якщо одна особа, що наділена усіма прерогативами влади, може зловживати нею по відношенню до своїх супротивників, чому те саме не може зробити й більшість?" [26] Тиранію більшості Токвіль розглядав як в політичній, так і в неполітичній сферах. Політичному всевладдю більшості повинна протидіяти опозиційна діяльність партій, асоціацій, преси, адміністративна децентралізація, дух законності тощо. Токвіль критикує імперативний мандат депутатів, розцінюючи це не як відповідальність депутатів перед виборцями, а як прояви "всевладдя більшості" в спробі зв'язати законодавця вирішенням конкретних місцевих справ. Обережно ставився А. де Токвіль навіть до парламентської більшості, заперечуючи абсолютизацію її авторитету, що "зібрання, яке складається з більшості, володіє більшими знаннями та мудрістю, ніж одна особа", вбачаючи у цьому "довіру до кількості законодавців, а не до їх якості" [27]. Однак найбільшу небезпеку становить "тиранія більшості" у духовній сфері, оскільки розпоряджається як матеріальною, так і моральною силою. Вона не тільки припиняє будь-які дії, а й тисне на волю, може позбавити бажання діяти. Незалежність індивідуума може бути більшою, меншою, проте не безмежною. Питання не в тім, чи зберігаються в епоху демократії інтелектуальні авторитети, а в тому, де вони втримують свої позиції та яка їхня вага. Тому Токвіль вважав, що свобода індивідуальної думки, врешті-решт, повинна обмежуватися певними, подекуди зовсім вузькими рамками. На зміну інтелектуальному авторитетові окремої особистості у феодальному суспільстві в демократичних суспільствах приходять "схильність довіряти натовпу". Необхідно зауважити, що філософ розрізняв поняття народ та натовп, вбачаючи причини появи останнього у процесах масовізації політи-

ки. Суспільна думка все більше починає володіти світом. Мислитель порушив проблему, до якої через століття звернувся Е. Фромм [28]. Довіра до суспільної думки стає, за А. Токвілем, свого роду релігією, чім "пророком буде чисельна більшість". "Суспільна думка не навіює своїх поглядів, вона просто накладається на свідомість людей, проникаючи у глибини їхньої душі за допомогою свого роду міцного тиску, що спричиняється колективним розумом на інтелект кожної окремої особистості" [29]. Духовний авторитет у часи демократії не зникне, а прийме нові форми, навіть зміцниться і, врешті-решт, обмежить сферу діяльності індивідуального мислення надто вузькими для гідності та щастя людства рамками. Особливо ж зміцниться влада суспільної думки у зв'язку із все-збільшуючим зрівнюванням умов існування.

Суспільна думка тяжко тисне на свідомість кожного індивідуума, керує ним та пригнічує його. Більш того, за Токвілем, у демократичних народів суспільне визнання є необхідним і люди, що живуть у розладі з масами всеодно, що не живуть зовсім. Натовп не має необхідності звертатися до законів, щоб підкорити собі тих, хто думає інакше. Достатньо його власного засудження. Почуття своєї ізольованості та безпорадності щойно ж починає пригнічувати інакомислячих, доводячи їх до відчаю. Духовний остракізм нерідко супроводжується політичним. "До кого... може звернутися в США людина чи група людей, які стали жертвою несправедливості? До суспільної думки? Проте вона відзеркалює переконання більшості. До законодавчого корпусу? Однак він представляє більшість та сліпо їй підкоряється. До виконавчої влади? Бона призначається більшістю та є пасивним інструментом в її руках. До сил порядку? Однак сили порядку – це не що інше як озброєна більшість. До суду присяжних? Проте суд присяжних – це більшість, що володіє правом виносити вироки. Навіть суддя в деяких штатах обирається більшістю" [30]. На думку вченого, "м'якості правління" Америка зобов'язана, в першу чергу, не законам, а ментально-психологічним особливостям народу. Необхідно звернути увагу на той факт, що однією з національних рис американців вчений називав індивідуалізм, а більшість мислитель розглядав як постійну, монолітну структуру, однорідну одиницю. Таке розуміння не відповідає сучасним західним підходам, де більшість мінлива, неоднорідна, складається із сукупності груп інтересів, плюралізму еліт, що переслідують у політиці свої цілі. Токвілеве тлумачення більшості як єдиного, монолітного цілого реалізувалося у колективістських формах демократії за умов квазідемократичних режимів у ХХ ст. Тому вельми актуальним є застереження вченого про можливість встановлення двох форм демократії: вільної демократії та демократичного деспотизму.

Наступною загрозою свободі є ескапізм, або "втеча від свободи". Проблему ескапізму у демократичному суспільстві найбільш широко проаналізував Е. Фромм через 100 років після А. де Токвіля. Вивчаючи зовнішні і частково внутрішні фактори механізму "втечі від свободи", Токвіль акцентував увагу, як юрист, на перших, Фромм, як психолог, заглиблювався у розгляд внутрішніх, так як "свобода від" ще не забезпечує перехід у "свободу до". Французький вчений зазначав, що нові джерела свободи та рабства поши-

рюються у світі. Однак які з них розвиватимуться, які будуть гальмуватися у своєму розвитку? Люди збагнули смак до своєї швидкої незалежності, проте чи матимуть необхідну хоробрість та розум, щоб її регулювати та захищати? Чи залишатимуться також щасливими, коли стануть вільними? [31] Мислитель спостерігав, що деякі з його сучасників "втомилися від свободи і хотіли б відпочити від пов'язаних з нею потрясінь" [32]. Вчений виділяв і описував декілька моделей – ситуацій, які можуть привести до "втечі від свободи":

1. Зменшення ролі релігії в духовному житті суспільства. Філософ бачив "нагальну потребу надати демократії морального змісту за допомогою релігії." Знищення релігії, на його думку, неминуче призводить до духовної та ідеологічної кризи, яка спустошує душі, готує громадян до рабства. В такі часи буває, що люди "не тільки дозволяють позбавляти їх свободи, а й часто самі "охоче віддають її" [33]. Злам колишніх ціннісних настанов, орієнтирів, ідеалів, норм при відсутності замість них нових неминуче веде до ідеологічного вакууму, посиленого до того ж падінням моралі.

2. Переміщення акценту з індивіда на соціум при відсутності юридично закріплених і реально забезпечених прав і свобод індивіда. "Наші сучасники і так надмірно схильні сумніватися в реальності свободи волі, оскільки кожний відчуває свою слабкість, обмежуючи його з усіх сторін. Вони, тим більше, все ще охоче визнають силу і незалежність людей, що являють собою суспільно-політичну єдність" [34]. Це означає, що індивіди володіють суспільною свободою (причому саме це і визнається свободою), але при цьому позбавлені особистої свободи, не можуть визначати і власний спосіб участі у колективному співжитті. Може скластися ситуація, коли інтереси держави будуть перевищувати інтереси особистості. Така практика реалізації свободи виникає за умов тоталітарного режиму.

3. В даній ситуації громадяни користуються особистими свободами та позбавлені суспільної свободи. Концентрація активності громадян у приватній сфері та нехтування суспільною також веде до феномену "втечі від свободи". Стурбовані лише власним добробутом, за Токвілем, громадяни інтуїтивно починають прагнути до "зразкового суспільного порядку" будь-якою ціною, навіть ціною відмови від своїх громадянських прав, так як виконання свого громадянського обов'язку здається нестерпною перешкодою, відволікаючою "від власної справи". Мислитель застерігав, що якщо громадяни не бажають думати про суспільні справи, а класу, який би міг взяти на себе турботу про них, щоб заповнити своє дозвілля, більше не існує, місце уряду виявляється немов би пусте. Немає ніякої необхідності відбирати у таких людей належні їм права – вони самі добровільно відмовляються від них. Йде мова про вибори їх представників чи підтримку влади, про сумісне обговорення суспільних питань, у них ніколи не має на це часу. "Це – ігри нероб, які не пасують солідним людям зайнятим серйозними, життєво-важливими справами". Крім того, вони помічають, що кожний вияв визвольного руху загрожує матеріальному добробуту, перш ніж зрозуміють, яким чином свобода сприяє йому. Подібна політична апатія призводить до узурпації влади, її неконтрольованості, а, зрештою, занепаду. "Якщо в такі часи будь-який честолюб захоче

одержати владу, він виявить, що шлях відкрито для будь-якої узурпації" [35]. Цю думку поділяв і сучасник Токвіля Б. Констан.

4. До добровільної відмови від свободи призводить державний політичний патерналізм, який реалізується через розширення повноважень держави і звуження сфери громадянського суспільства і обсягу наданих громадянам свобод. Токвіль цілком справедливо підкреслив, що негативним проявом політики патерналізму є зростання у масовій свідомості психології утриманства, тоді як демократія потребує активних, енергійних, здатних до ризику громадян. Не можна не погодитися з порушеною філософом проблемою меж свободи, втручання за які з боку державної влади є необґрунтованим і є проявом деспотичного режиму, що нехтує правами і свободами особи та громадянина. Разом з тим, необхідно зазначити, що до проблеми розширення повноважень держави, А. Токвіль підходив негативно, з позицій класичного лібералізму, що було даниною того часу. Крім того мислитель недооцінював значущість проблеми матеріально-правових гарантій для створення можливості користуватися своєю свободою, без чого для деяких верств населення свобода може стати недосяжною, а отже зменшити свою цінність, тобто вчений не міг передбачити проблему соціальної держави та соціальних прав.

5. Певну роль у добровільній відмові від свободи може мати тиранія суспільної думки – анонімна влада у суспільстві, яка як відзначав Є.Фромм, може мати багато масок: здоровий сенс, наука, психічне здоров'я, нормальність [36].

Проблема ескапізму є вельми актуальною для українського сьогодення. В цьому зв'язку цікавими є спостереження В. Вовк, яка аналізувала це питання під не традиційним кутом зору: "Які саме люди інстинктивно прагнуть духовного поневолення та йдуть по зцілення, намагаючись утворити "нові" соціально-культурні, духовні спільності через "екзотичні" релігійні секти?" За даними автора у віковому зрізі такі особи становлять: 10 % у віці від 18 до 25 років, 6 % – пенсійний вік, а решта – особи від 30 до 55 років. У соціальному плані – в основному особи, що працюють у бюджетній сфері, а відтак, як правило, є малозабезпеченими верствами населення [37].

Загрозу свободі можуть скласти великі імперії. Токвіль вважав, що ніщо так не заважає добробуту і свободі людей, як величезні імперії. Теза беззаперечна, однак аргумент, який наводить вчений є сумнівним. Він вважав, що маленькі країни в усі часи були коліскою політичної свободи. І той факт, що більшість з них, збільшуючи території, втрачало цю свободу, говорить про те, що володіння свободою більше залежить від малого розміру країни, ніж від характеру народу, що її населяє [38]. Ця теза Токвіля запозичена в Монтеск'є, а реальний досвід свідчить проте що функціонування свободи у суспільстві обумовлюється не лише геополітичними особливостями країни, а й ментальністю народу, що її населяє, його культурним, релігійним, етнічним складом, історичними традиціями.

Реальним фактором який може впливати на рівень політичної свободи в демократичному суспільстві є законодавча і адміністративна нестабільність при відсутності різноманітних розвинених форм контролю.

Цей вид загроз особливо актуальний при відсутності різноманітних форм інституційного контролю за здійсненням управління і чиновниками. Б цьому аспекті Токвіль описує систему "стримування і противаг", кримінальний, адміністративний процес. У демократичних народів, у зв'язку із виборністю державні чиновники недовго перебувають при владі. Нестабільність в державному управлінні є звичною нормою. Небезпечною стає ситуація, коли ніхто не хвилюється з приводу того, що робилося до нього його попередниками, а тим більше, яке становище справ він залишить своїм послідовникам. Адміністративна нестабільність породжує законодавчу [39]. Вчений виділив два види нестабільності. Перший – нестабільність другорядних законів – може довго існувати, не підриваючи підвалин суспільства. Другий вид нестабільності, постійно змінюючи основи конституції і руйнуючи принципи створення законів, завжди веде до смут і революцій. Така нестабільність уражає суспільства в періоди бурхливих змін, що ускладнює і загострює процеси модернізації.

Одним із серйозних факторів які впливають на рівень свободи в демократичному суспільстві є корумпованість демократичних урядів та економічні негаразди у суспільстві.

"В аристократичних урядах державними справами займаються люди заможні, яких на державну посаду призводить лише прагнення влади. У демократичних урядах – державні діячі – це бідні люди, і їм тільки ще треба буде нажити свій статок" [40]. Якщо державні діячі аристократичного уряду інколи готові підкупити інших, то керівники демократичного уряду самі виявляються підкупленими. В першому випадку наноситься прямий удар моральності суспільства, в другому випадку дія на суспільну свідомість відбувається непрямо і це ще небезпечніше.

Загальний добробут забезпечує стабільність будь-якої форми правління, однак він особливо важливий для демократії, основою якої, на думку вченого, є настрої більшості, і, головним чином, настрої тих, хто потерпає від злиднів. За умов народного правління, держава може жити без криз, тільки, якщо народ щасливий, оскільки "злидні діють на нього так само, як честолюбство діє на монархів" [41]. Не випадково економічні негаразди супроводжуються соціально-політичними вибухами, що перешкоджає встановленню повноцінної свободи.

Таким чином, узагальнюючи обґрунтування таких політичних цінностей як свобода і демократія, аналізуючи різні політичні теорії та концепції можна стверджувати, що вони, безперечно, становлять науковий інтерес для вітчизняної політичної науки. Доцільність уваги суспільствознавців до аналізу політичних цінностей обумовлюється передусім потребою соціалізації молодшого покоління та ресоціалізацією людей старшого віку в умовах демократії, розбудови вільної, незалежної державності в сучасній Україні. Необхідно вивчати як конструктивно-творчі, так і деструктивні аспекти впливу на політику та функціонування свободи ментально-психологічних особливостей народу та політичної культури. Це буде створювати найбільш повне уявлення про культурологічний вимір суспільного життя і пояснювати причини гальмування, провалу реформ у молодих, мало розвинутих демократіях. Запобігти ущемленню свободи з боку демократії та

породжених нею тенденцій може лише щоденне, широкое, інституалізоване користування громадянами своїми правами та свободами.

1. *Токвіль Алексис де*. Демократія в Америці: Пер. с франц. – М., 1992. – С.237.
2. *Милль Дж.С.* Токвіль и его демократия в Америке // Рассуждения и исследования политическое, философские и исторические: В 3-х ч.: Пер. с англ. – СПб., 1864. – Ч.2. – С.236-237.
3. *Токвиль Алексис де*. Демократія в Америці: Пер. с франц. – М., 1992. – С.237. 4. Там само. – С.324.
5. Там само. – С.371. 6. Там само. – С.271-273. 7. Там само. – С.27, 60. 8. Там само. – С.371.
9. *Шаблинский И.Г.* Концепция демократии в политической философии А. де Токвиля: Автореф. дис. канд. истор. наук. – М., 1989. – С.14-16. 10. История политических и правовых учений XIX в.: Учебник для вузов / Под общ. ред. члена-кор. РАН В.С.Нерсисянца. – М., 1993. – 150 с.
11. *Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г.* Модернизация: от равенства к свободе. – СПб.: Санкт-Петербургский ун-т, 1995. – С.3. 12. *Нерсисянец В.С.* Философия права. Учебник для вузов. – М., 1997. – С.26. 13. *Гаджиев К.С.* Антиномии равенство-свобода, реальное-идеальное // Введение в политическую науку: Учеб. для высш. учеб. завед. – 2-е изд-е, перераб. и доп. – М., 1997. – С.495-499. 14. *Кемпбелл Дж.* Свобода и сообщество // Вопросы философии. -1992. – № 12. – С.121-125.
15. *Токвиль Алексис де*. Демократія в Америці: Пер. с франц. – М., 1992. – С.488. 16. Там само. – С.487. 17. *Милль Дж.С.* Утилитаризм. О свободе: Пер. с англ. – СПб., 1900. – С.210. 18. *Одесский М., Фельдман Д.* Террор как идеология (к истории развития) // Общественные науки и современность. – 1994. – №6. – С.155-166 и 1995. – №1. – С.157. 19. *Токвиль Алексис де*. Демократія в Америці: Пер. с франц. – М., 1992. – С.502. 20. Там само. – С.72. 21. *Харц Л.* Либеральная традиция в Америке: Пер. с англ. – М., 1993. – С.65. 22. *Токвиль Алексис де*. Демократія в Америці: Пер. с франц. – М., 1992. – С.459. 23. *Даль Р.* Враждебно ли равенство свободе? Аргументация Токвиля // Введение в экономическую демократию: Пер. с англ. – М., 1991. – С.23-37. 24. *Харц Л.* Либеральная традиция в Америке: Пер. с англ. – М., 1993. – С.20. 25. *Токвиль А. де*. Старый порядок и революция: Пер. с франц. – М., 1905. – С.182. 26. *Токвиль Алексис де*. Демократія в Америці: Пер. с франц. – М., 1992. – С.197. 27. Там само. – С.134. 28. *Фромм Э.* Бегство от свободы: Пер. с англ. – М., 1990. – С.271. 29. *Токвиль Алексис де*. Демократія в Америці: Пер. с франц. – М., 1992. – С.323-324. 30. Там само. – С.198. 31. *Tocqueville A de. Etudes économiques, politiques et littéraires // de Tocqueville. Oeuvres complètes d'A de Tocqueville le publiques par madame de Tocqueville. Vol. IX. Paris, 1866.* 32. *Токвиль Алексис де*. Демократія в Америці: Пер. с франц. – М., 1992/ – С.235. 33. Там само. – С.329. 34. Там само. – С.367. 35. Там само. – С.396. 36. *Фромм Э.* Бегство от свободы: Пер. с англ. – М., 1990. – С.144. 37. *Вовк В.* Соціокультурні чинники формування масових уманстроїв в Україні // Політична думка. – 1998. – №1. – С.152. 38. *Токвиль Алексис де*. Демократія в Америці: Пер. с франц. – М., 1992/ – С.134-135. 39. Там само. – С.168? 287. 40. Там само. – С.177. 41. Там само. – С.216.

Надійшла до редколегії 25.03.2010

С.В. Сторожук, канд. філос. наук, НУБіП України, Київ

ТИПОЛОГІЯ НАЦІЙ В КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ НАЦІОЛОГІЇ ХІХ-ХХ ст.

В статті проаналізовано еволюцію основних підходів до проблеми демаркації націй в західноєвропейській націоналогії ХІХ-ХХ століть.

В статтє проаналізована еволюція основних підходів проблеми демаркації націй західноєвропейської націоналогії ХІХ-ХХ століть.

The evolution of main approaches to problem of nations demarcation in West Europe nations studies of XIX-XX centuries is analyzed in the article.

Від середини ХІХ століття національне питання відіграє найактивнішу роль у політичному житті усього світу. Революційні події 1848 року, символічно названі "весною народів", виступили свого роду рубіконом у новітній

європейській історії, ставши свідком пробудження цілої низки так званих "неісторичних", недержавних народів. Це сприяло значному зацікавленню не лише проблемою ідентичності нації, останню розглядали в контексті функціональних (економіка, культура, політика) чи формальних (мова, територія) характеристик, але і її різновидів, що обумовлювалися історичними, регіональними та суспільно-політичними особливостями націогенези. Один і той самий суспільний феномен – нація, в межах різних суспільно-політичних, економічних та культурних обставин міг набирати різних проявів.

Досить актуальною залишалася проблема визначення "нації" в межах певної філософської чи політологічної концепції. Оскільки, досить часто гранично абстрактні поняття теоретичних конструкцій, згодом переносилися до емпіричної сфери (не в останню чергу – до історичних досліджень). Це призводило, в кращому випадку, до понятійної плутанини та хибних уявлень про суспільні явища й людську історію загалом, а в гіршому – до хибної і антигуманної політики, коли одні нації проголошуються носіями вищих якостей, а інші – потрапляють до лав "неповноцінних". Відтак видається доречним проаналізувати еволюцію основних підходів у західноєвропейській націології до проблеми демаркації націй, що, з одного боку, дає можливість осягнути феномен нації з різних методологічних та ідеологічних позицій, а з іншого – встановити пізнавальну та прикладну цінність певної теоретичної конструкції.

Звернемо увагу, що хронологічно, перший підхід до проблеми диференціації націй (народів) на "історичні" та "неісторичні" було запропоновано Й. Гердером у роботі "Ідеї до філософії історії людства". Згодом, Г. Гегель у праці "Філософія історії", обґрунтував даний поділ в межах власної філософської системи. Вона носила вкрай дискримінаційний характер, оскільки ототожнювала "історичність" нації (чи народу, розрізнення між ними Г. Гегель не проводив) з державністю. В свою чергу, народи, які не мали своєї держави, не мають й історії. Народи, які протягом тривалого часу не спромоглися створити власну державу, не здатні на це взагалі. Натомість державні нації є "історичними", відтак лише вони мають право на подальше існування.

Разом з тим, варто пам'ятати, що визначення Г. Гегеля обмежувалися суто сферою спекулятивної філософії, оскільки як об'єкти, так і знаряддя їхнього дослідження є чистими сутностями і чистими ідеями. Проте, згодом наведена "резолютивна" частина історичної схеми Г. Гегеля була "вирвана" із загального контексту теорії вченого, ставши надзвичайно популярною, використовувалась у багатьох наукових розробках. Зокрема, К. Маркс та Ф. Енгельс послідовно продовжуючи дискримінаційні тенденції демаркації націй Г. Гегеля, розвинули їх на власній теоретичній основі. Відтак, в питанні історичної ролі "неісторичних" націй, засновники марксизму висловлювалися більш категорично, вважаючи, знищення та занепад неісторичних націй не лише основною ціллю політики європейської демократії, але і ціллю всього історичного процесу, оскільки змагання неісторичних націй йде всупереч із "духом світової історії", головною метою якої є здійсненні ідеалів революції. Неісторичні нації виступили проти "духу часу", а тому мусять бути роздавлені колесом історії.

В свою чергу, Ф. Енгельс формулював це відношення ще інакше: неісторичні нації не мають жодних конкретних підстав для подальшого розвитку. Брак історичної традиції, брак елементарних політичних, економічних і географічних умов – ось головні причини, які роблять майбутнє неісторичних націй дуже проблематичним. Як наслідок, вироблений в ідеологемах ортодоксального марксизму поділ націй на "історичні" й "неісторичні" у Ф. Енгельса трансформувався у дихотомію "революційні" (німці, поляки, угорці) й "контр-революційні" (всі інші національні групи Імперії Габсбургів).

Незважаючи на певне раціональне зерно (щодо передумов неісторичних націй) у твердженнях Ф. Енгельса, все ж варто погодитися з українським ученим Д. Донцов, який зазначав, що "маса нових народів Австрії не мали жодної неперервної історичної традиції, однак це не перешкоджало їм досить уперто і з успіхом відстоювати свій національний побут... так само як і число населення, воно є кінцевою умовою для державного, але не для національного існування взагалі даного народу" [1]. Суттєво, що висновки Д. Донцова стосуються лише марксистського підходу, оскільки в теоретичній конструкції Г. Гегеля все ж залишається місце для "нових", східнослов'янських націй, які в перспективі можуть стати історичними.

Зауваження Д. Донцова повною мірою були враховані у роботах австро-марксиста О. Бауера, який продовжуючи теоретико-методологічну лінію марксизму, пропонує власне розуміння "неісторичності" націй, оскільки на думку вченого, погляди Ф. Енгельса повністю спростовані історією XIX століття, а саме "історією російською революцією, яка поставила латишів, естонців і малорусів в авангард революційної боротьби". Відтак "неісторичними" нації є "лише в тому сенсі, що в ту епоху, коли носіями національної культури були тільки пануючі класи, ці нації не мали національно-культурної історії, не знали культурної еволюції" [2].

Важливим моментом поділу націй на "історичні" та "неісторичні" у роботах О. Бауера є аналіз діалектики взаємопереходів соціальної спільноти із одного стану в інший. На думку вченого, головною ознакою "неісторичності" нація постає відсутність класу, який в дану епоху міг би стати носієм національної культури. З іншого боку, відсутність панівного класу, що представляє націю в інститутах політичної влади, веде до деполітизації її буття, і, відповідно, "неісторична" нація "в правовому відношенні не існує для держави" [3]. Суттєво, що головним наслідком "неісторичності" нації, на думку О. Бауера, є занепад її національної, духовної культури.

Загалом, О. Бауер, залишаючи термін Ф. Енгельса "неісторичні нації", на відміну, від Г. Гегеля та марксистів, вважає, що поділ націй на "історичні" та "неісторичні" не визначений об'єктивно. Він досить відносний і залежить від стадіальних чи регіональних взаємозв'язків та специфіки економіко-політичних процесів. Подібні думки щодо "неісторичності" націй у середині XX століття висловлював і український дослідник І. Лисяк-Рудницький, який головною ознакою "неісторичної" нації вважає відсутність національної еліти, як носія політичної свідомості та національної культури.

Загалом, незважаючи на гучну критику, зокрема Г. Грабовичем, О. Бочковським, Ф. Майнеке, Г. Сетон-Вотсоном та ін., започаткованої Г. Гегелем дихотомії, можемо зробити висновок, що незважаючи на оціночий характер, дана типологізація має сенс, однак лише в рамках певної філософської теорії чи окремої частини цієї теорії. Більше того, таку демаркацію, можна вважати історично виправданою і внаслідок її різноманітних сучасних модифікацій, серед яких, наприклад, поділ націй на "повні" й "неповні". З соціологічно-історичного погляду, одні нації, здебільшого "неісторичні", мали недорозвинуену, неповну соціальну структуру, їм бракувало власних політичних, економічних чи культурних еліт, отже, вони були "неповними". "Повні" нації, зрозуміло, мали "гармонійну" соціальну структуру, власні політичні еліти (які й робили ці нації "історичними") і власну культуру "світового" рівня.

Разом з тим, дискримінаційні, оціночні тенденції гегелівської дихотомії обумовили необхідність пошуку ідеологічно нейтральних підходів до проблеми демаркації націй. Як наслідок вже на початку ХХ століття Ф. Майнеке у роботі "Космополітизм і національна держава" (1908 р.), запропонував принципово новий поділ націй – "політичні" і "культурні". В його основі лежала оцінка способів і цілей буття нації.

В основі політичної нації лежить ідея самовизначення індивіда (особистості) чи колективу (спільноти). Особистість чи особистості стають нацією шляхом вільного суб'єктивного вибору – "щоденного плебісциту" (Е. Ренан), відповідно у таких націй громадянство ототожнюється з національною належністю. Прикладом "політичної" нації може бути Франція, Англія чи США, оскільки їх внутрішній політичний розвиток привів до формування "нації" як спільноти політично свідомих громадян, рівних перед законом, незалежно від їхнього соціального й економічного статусу, етнічного походження й віросповідання [4].

В свою чергу, у "культурній" нації домінують "об'єктивні" чинники і критерії – спільна історична спадщина й мова, територія, релігія, звичаї тощо. "Культурна" нація (поляки після втрати державності, німці та італійці до об'єднання у другій половині ХІХ ст.) може існувати й без наявності держави та політичних інститутів. Як наслідок, національна приналежність постає "природною" схильністю, а не результатом вільного вибору. Відповідно, "культурна" нація, прагнучи до посилення колективної індивідуальності та підкреслення ірраціональних складових національного буття (німецький романтизм), виступає проти нівелюючої універсальності Просвітництва, й недооцінює значення інституціоналізації національного життя в правничо-державній сфері.

Висновки Ф. Майнеке про наявність двох основних типів націй ("культурної" і "політичної") одразу ж привернули увагу українського дослідника В. Старосольського, який запропонував власне критичне пояснення причин такої диференціації національних утворень. Він переконаний, що в основі підходу Ф. Майнеке "...лежить погляд, що існують два роди національних інтересів – культурно- і політично-національні – і що нація може задовольнитися тільки одним з них, стаючи, таким чином, або культурною, або політичною нацією" [5]. Однак, така суперечність "культурних" і "політичних" націй проявляється лише теоретично або логічно, оскільки на практиці, в ході генезису національного утворення ці дві ідеї прагнуть до об'єднання. Безпере-

чно, зауваження В. Старосольського є правомірними, однак варто згадати, що і сам Ф. Майнеке вважав, що найвищою метою кожного націоналізму є поєднання культурної однорідності в єдиній національній державі" [6].

Загалом, на початку XX століття більшість західних дослідників уникали критичних зауважень на адресу ідей Ф. Майнеке. Більше того, поділ націй на "культурні" і "політичні", незважаючи на різноманітні методологічні й ідейні трансформації в "теоріях націй і націоналізму" XX сторіччя, фактично став загальноновизнаним і тривалий час не піддавався сумніву. Навіть непримиренний критик "політичної концепції нації" Е. Сміт до свого остаточного переходу на позиції "етнічного символізму", визнавав теоретичну правомірність запропонованого Ф. Мейнеке поділу націй.

Разом з тим, в останнє десятиліття, на тлі масиву позитивних оцінок парадигмальної моделі культурно-політичної бінарності націй, стала набирати силу альтернативна тенденція. Її визначальною рисою виявилось прагнення багатьох дослідників вибудувати однозначно моністичну пояснювальну модель природи й генезису націй, що у свою чергу, означало заперечення самої можливості двоїстого статусу національних утворень у рамках єдиного соціального простору. По суті, почали набирати нову силу підходи, що вимагають інтерпретувати нації або як культурні спільності, або, навпаки, як переважно (або навіть винятково) політичні утворення.

Найбільш радикальні критичні оцінки із приводу правомірності "культурного" і "політичного" дуалізму з'явилися, з одного боку, в межах "етніцизму" (Е. Сміт), останній заперечував сам факт існування "політичних" націй як продукту епохи капіталістичної модернізації; з іншого боку – з рядів прихильників інтерпретації націй як результату політичної модернізації суспільства (О. Данн): ними почав відстоюватися підхід, що заперечував значимість етнокультурних властивостей для формування національних співтовариств, чим спростовувався й сам факт існування "культурних націй".

Серед представників українського співтовариства етнополітологів концептуальне відношення до типології націй Ф. Мейнеке, найбільше чітко й послідовно заявлене О. Проценко й В. Лісовим. У вступній статті до антології "Націоналізм" (2000 р.) вони зазначали: "... Мейнеке не стільки зв'язував з вираженнями "етнічні нації" і "політичні нації" різні визначення того самого поняття (обсяг якого був би тим же самим), скільки використав ці вираження для позначення різних сукупностей явищ: приналежність до етнічних націй не залежить від державних кордонів, у той час як приналежність до політичних націй обмежена ними" [7].

Загалом, не продовжуючи переліку прикладів дослідницьких позицій у відношенні до уведеної Ф. Мейнеке дихотомії, відзначимо, що більшість західних націоналогів визнає як її концептуальну новаційність так і стимулюючу роль для розвитку сучасної науки про нації, оскільки перетворилися для багатьох дослідників у вихідні установки процесу пізнання різноманітної природи національних спільнот. Наприклад, німецький дослідник К. Хюбнер у роботі "Нація" (1991), окрім згаданої дихотомії "політична" ("державна") і "культурна" нації, виділяє і субнацію, під якою розуміють одну із націй багатонаціональної держави.

В свою чергу, Я. Крейчі та В. Велімські трансформуючи дихотомію Ф. Майнеке виділяють повномасштабні нації, їх можна ідентифікувати як за мовною, так і за державницькою ознакою (тобто вони є одночасно і "політичними", й "етнічними" або "культурними" в термінології Ф. Майнеке) – англійці, французи, італійці, голландці та ін. Цікаво, що українці потрапили до складу повномасштабних націй у 1981 р., коли була сформульована ця типологія. Далі йдуть політичні нації – вони мають власну державу, але не мають окремої власної мови як чинника самоідентифікації (бельгійці, австрійці, швейцарці, населення "мікродержав" Монако, Андорри, Ліхтенштейну). І, третя група націй – етнічні, тобто ті, що мають власну літературну (стандартизовану) мову, але не мають держави чи федерального статусу в рамках іншої держави (валлійці, бретонці, каталонці, баски, галісійці, лапландці, сардинці та ін. Суттєво, В. Велімські і Я. Крейчі виділяють ще один тип національного утворення, з ознаками перехідного – окрему етнічну групу. Вона не має ані власної літературної мови, ані держави чи федерального статусу, проте характеризується досить чітко визначеною етнічною самосвідомістю [8].

Слід нагадати, що подібну типологізацію ще в 20-х роках запропонував французький вчений М. Мосс. Особливий інтерес, на наш погляд, становить його ідея завершеної, або досконалої нації (*complet nation*), що була викладена у статті "Нація". До завершених, або досконалих, націй він зараховував ті, які були достатньою мірою інтегровані й цивілізовані, мали центральну демократичну владу і суверенітет, мову та національний характер, який відрізняв їх від інших подібних утворень. Проте, досконала нація могла мати і кілька мов, як, наприклад, швейцарська.

Зрозуміло, що в 20-х роках, націй такого типу було не так вже й багато, але нині кількість їх значно зросла. Тому типологізація націй, запропонована М. Моссом і дещо модифікована Я. Крейчі та В. Велімські, стає дедалі актуальнішою.

У другій половині ХХ століття, на основі критики гегелівського підходу щодо поділу націй на "історичні" та "неісторичні", запропонував власну типологізацію націй і англійський історик Г. Сетон-Вотсон. Він виділив "нові" і "старі" нації. До "старих" він зараховував ті нації, в яких національна ідентичність (свідомість) сформувалася до виникнення доктрини націоналізму (англійці, шотландці, французи тощо), тобто до кінця ХVІІІ століття. Вони мали безперервну традицію "національної" державності або національної свідомості і не потребували організації національних визвольних рухів. Суттєво, що наприкінці ХVІІІ ст. ряд націй (німці, італійці тощо) перебували у "перехідному" стані (між "старими" і "новими" націями). Тобто, у цих націй процес формування національної свідомості, навіть у еліт, ще не завершився, хоча загалом ці еліти були свідомі своєї історії і культурної спадковості. В свою чергу усі нації (європейські та неєвропейські), що сформувалися після Французької революції кваліфікувалися Г. Сетоном-Вотсоном, як "нові". Вони формувалися прискореними темпами, оскільки, з одного боку, мали приклад і досвід "старих", а з іншого – зростали комунікативні можливості суспільства. Сила національних рухів, які привели до формування "нових" націй, вважає Г. Сетон-Вотсон, полягала в тому, що завдання національно-визвольної

боротьби пов'язувались у них із прагненням до соціального визволення, чого не було у процесі формування "старих" націй.

Загалом, вважаючи гегелівську дихотомію "невдалою", Г. Сетон-Вотсон фактично не виходить за її межі. Згідно його концепції, "старі" нації стають відповідником "історичних", "нові" – колишніх "неісторичних", які, щоправда, мають шанс потрапити в історію. Проте часовий критерій, обраний Г. Сетон-Вотсоном, видається значно нейтральнішим, у порівнянні з гегелівським (політичним), до того ж деякі "нові" нації можуть претендувати на "призабуте" національне минуле, що відроджується на новому етапі націотворення. Нездарма англійський вчений називає "старі" нації також "тяглими" чи "усталеними", порушуючи тим самим надзвичайно складну й цікаву проблему безперервності й перервності в націогенезі.

Разом з тим, суттєвим доповненням вже загаданої дихотомії і наявних сьогодні типологізацій зокрема, є цілком слушне виділення Г. Сетон-Вотсоном діаспорного типу націй, значна частина населення яких перебуває за межами власних країн. Хрестоматійним прикладом тут вважаються вірмени, греки, китайці, євреї тощо.

Загалом, типологізація націй Г. Сетон-Вотсона здійснена за часом критерієм, сьогодні представлена різними ідейно близьким класифікаціями. Зокрема, окрім дихотомії "старі"- "нові" нації зустрічається і аналогічна дихотомія "давні/тривкі"- "нові" нації, "вчасні"- "запізнілі".

В останні десятиліття ХХ століття досить поширеним критерієм демаркації націй, серед західних вчених, став рівень розбудови нації. На його основі прийнято виділяти розбудовані та недобудовані нації. До останніх, належать нації, які існують на теренах колишніх СФРЮ та СРСР. Вони характеризуються широким використанням елітою сили влади чи сили держави, що веде до небезпеки встановлення тоталітарних режимів. З іншого боку, саме в недобудованих націях найбільш активно вирус націоналізм, часом перетворюючись на шовінізм, антисемітизм і ксенофобію.

Не втрачає свого теоретичного і політико-ідеологічного значення територіальний критерій націй, відповідно до якого нації поділяються на територіальні, тобто ті, які мають власну територію (їх абсолютна більшість) і безтериторіальні. Прикладом останніх до 1948 року, тобто до створення держави Ізраїль, вважали євреїв, а нині залишились, мабуть, лише цигани. Територіальні нації, в свою чергу, поділяються на єдині нації, які проживають на єдиній території, в єдиній державі та розколоті, або розділені нації. Під останніми маються на увазі такі нації, що їх в силу різних обставин було розірвано на дві і більше частин, які перебувають у складі різних держав. Історичними прикладами тут можуть слугувати в'єтнамська, німецька, польська, українська та деякі інші нації. Нині розколоти лишаться поки що китайська і корейська нації, що, на нашу думку, слід вважати неприродним явищем.

Останнім часом під впливом інтеграційних процесів у Західній Європі такі західні вчені, зокрема, німецький дослідник О. Мольден, висувають досить цікаву і дискусійну ідею про появу націй нового типу, так званих мультинаціональних націй, прикладом якої може слугувати формування мультинаціональної європейської нації, яка об'єднає низку націй, народів і громадян тих

країн, які належать до Європейського Співтовариства. Проте, робити остаточні висновки з даного приводу ще досить рано, оскільки поза увагою фахівців залишаються сутнісні характеристики цих "нових" націй.

Підводячи підсумки, слід відзначити, що усі наведені типології можна розцінювати як спроби осягнути феномен нації в різних ракурсах, з різних методологічних та ідеологічних позицій, у рамках різних інтелектуальних шкіл. Очевидно, що усі вони мають суто прикладне значення (особливо, коли стають частиною ідеологічних схем). Отже, їхня пізнавальна цінність не піддається якійсь узагальненій оцінці. Кожна з цих типологій має право на життя, і кожна з них дає можливість не стільки "впорядкувати", "розкласти по полицях" конкретно-історичний матеріал, скільки підштовхує до порівняльно-історичного аналізу.

1/ *Донцов Д.* Енгельс, Маркс і Лясаль про неісторичні нації. – К.: Серп і молот, 1918. – С.38. 2. *Бауер О.* Національне питання і соціал-демократія. – К.: Основні цінності, 2004. – С.43. 3. Там само. 4. *Alter P.* Nationalism. – 2nd ed. / Transl. by St.McKinnon-Evans. – London, 1994. – P. 55; *Breuilly J.* Nationalism and the State. – Manchester, 1982. – P. 9. 5. *Старосольський В.Й.* Теорії нації / Передм. І.О.Кресіної. – Нью-Йорк; К.: Наук. т-во ім. Т.Шевченка; Вища школа, 1998. – С.44. 6. *Валицький А.* Чи можливий ліберальний націоналізм // Націоналізм: Антологія / О.Проценко, В.Лісовий (упоряд.); Л.Білик (літ. ред.); Наукове товариство ім. В'ячеслава Липинського. – К.: Смолоскип, 2000 – С.742. 7. *Лісовий В., Проценко О.* Націоналізм, нація та національна держава // Націоналізм: Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернста Гелера: Антологія / Ю.Бадзьо та ін. (пер.); О. Проценко, В. Лісовий (упоряд.); Наукове товариство ім. В'ячеслава Липинського. – 2. вид. перероб. і доп. – К.: Смолоскип, 2006. – С. 24. 8. *Krejdl Ja., Velimsky V.* Ethnic and Political Nations in Europe. New York, 1981. P. 58-59.

Надійшла до редколегії 27.11.2009

І.М. Шупіцина, студ., КНУТШ, Київ

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ ІМІДЖУ ПОЛІТИЧНОГО ЛІДЕРА

Розкрито суть іміджу політичного лідера, доведено, що імідж політика залежить від діяльності політтехнологія та іміджмейкерів. Відзначено, що побудова іміджу політичного лідера має свої фактори та механізми формування. Саме в цих межах реалізується образ політичного лідера.

Ключові слова: імідж, політична реклама, іміджмейкер, політичний лідер, іміджологія, електоральний вибір, політична культура, образ політика.

Раскрыта суть имиджа политического лидера, доказано, что имидж политика зависит от деятельности политтехнологов и имиджмейкеров. Отмечено, что построение имиджа политического лидера имеет свои факторы и механизмы формирования. Именно в этих границах реализуется образ политического лидера.

Ключевые слова: имидж, политическая реклама, имиджмейкер, политический лидер, имиджология, электоральный выбор, политическая культура, образ политика.

Essence of image of political leader is exposed, it is proved that the image of politician depends on activity polittehnologiya and imidzhmeykeriv. It is marked that the construction of image of political leader has the factors and forming mechanisms. Appearance of political leader will be realized exactly in these scopes.

Keywords: image, political advertising, imidzhmeyker, political leader, imidzhelogyia, elektoral'niy choice, political culture, appearance of politician.

Імідж політичного суб'єкту відіграє значну роль у розстановці політичних сил у суспільстві, нерідко він є визначальним фактором при виборі того чи іншого кандидата на певні політичні, державні пости, ролі у країні. При цьому, симпатії до особистості кандидата мають істотний вплив на електораль-

ну поведінку, а ці симпатії залежать саме від іміджу політичного лідера. Вміле створення такого іміджу часто відіграє вирішальну роль у політиці, що не раз було підтверджено практикою. Із принципом лідерства, стилем, особливо лідера тісно пов'язаний і його образ, або як зараз прийнято називати імідж політичного лідера. Спостерігаючи за політичним лідером, у суспільстві поступово формується уявлення про притаманний йому стиль владної діяльності, тобто манеру приймати рішення, способи, механізми організації виконання цих рішень, врешті, його поведінку.

Політичний імідж в сучасних умовах стає настільки важливим чинником, що з ним обов'язково змушені рахуватися політики, які прагнуть здобути владу чи утримати її. Нова політична практика висунула відповідні вимоги перед теорією, у відповідності з якими в практичній політології виник цілий новий напрямок, що одержав назву іміджології. Це комплексна дисципліна, що використовує, крім політології, результати й інших наук – соціології, психології, антропології, соціальної психології, дані конкретних соціологічних досліджень, етнографії, історії та інших. Тому знання та досвід фахівців з формування політичного іміджу користуються великим попитом серед політичних партій та їх лідерів, інших акторів політичного ринку.

За кордоном напрацьовано багато літератури з проблем формування політичного іміджу. Цією проблемою досить зацікавлені і вітчизняні політологи. Останнім часом з'явився цілий ряд цікавих монографій та статей. Особливо активно в цьому плані працює Г. Почепцов, який ще 1995 року опублікував роботу "Имидж-мейкер" [1], а 1997 видав дві книги з іміджології, а саме "Имидж: от фараона до президента" [2] і "Имидж и выборы" [3]. Докладно розглядає проблему В. Королько в підручнику "Основы публик рилейшнз", в якому є спеціальний розділ – "Создание имиджа". З'явилися аналогічні розділи у виданнях загальнополітологічного характеру, в тому числі в підручниках і монографіях В. Бебика, окремі статті Р. Старовойтенка [4] та ін.

Поняття "імідж" веде "родовід" від латинського *imago*, спорідненого з латинським же *imitari*, що означає "імітувати". Англійське слово *image* означає зображення, ікону, образ мислення, символ, зразок. Імідж – це імітація, зовнішня форма якогось об'єкта, особи [5].

Вітчизняні і зарубіжні фахівці з іміджології прагнуть визначити сутність цього соціально-політичного явища. Однак відзначимо, що тут немає повної єдності. В. Королько вважає імідж "штучною імітацією або піднесенням зовнішньої форми якось об'єкта і, особливо, особи". Є. Єгорова-Гантман та інші називають іміджем "спеціально створюваний, навмисно формований політичний образ для досягнення поставлених цілей" [6]. Однак деякими вченими формулюються й інші, універсальніші визначення. "Політичний імідж, – вважають науковці, – це сукупність уявлень, сприйняття і переконань, що має індивід або група індивідів про різні політичні явища або товари" [7]. У В. Журавського, О. Кучеренка, М. Михальченка, М. Томенка, В. Литвина, А. Пахарева підкреслюється, що формування української культурно-політичної еліти має свої особливості, без з'ясування яких неможливо по-справжньому розібратися в питаннях її

іміджу. Тут варто врахувати й історичні традиції, і соціальні стереотипи, і особливості політичної культури, своєрідність еліти.

Однак на перший план висувається практична діяльність політтехнологів, іміджмейкерів з створення "образу" конкретних кандидатів на виборні посади. "Невелика група професійних політичних консультантів, – зазначає російський дослідник А. Максимов, – здатна просто перевернути хід кампанії, перетворити визнаного лідера на аутсайдера, а нікому досі не відому людину зробити лідером громадської думки" [8].

У формуванні іміджу реального політика можна виокремити три основні фактори – особливості об'єкту сприйняття особистості політика; форми транслявання інформації про політика; особливості суб'єкта сприйняття. Науковці розглядають імідж як складний соціально-психологічний феномен – взаємодію реальних особистісних якостей кандидата, політичної реклами і особливостей сприйняття виборців.

Механізми формування іміджу політика у виборців схожі з механізмами міжособистісного сприйняття. Перший фактор формування реального іміджу створюють особистість політика і його діяльність. До блоку "особистість політика" відносять такі складові, як його зовнішні дані (привабливість, вік і здоров'я, манера одягатися, жести та міміка); наявність чи відсутність харизми; темперамент; характер; здібності; а також особливості мотиваційної сфери (мотиви участі в політичній діяльності). Другою важливою складовою даного фактору є політична позиція в цілому (приналежність до тієї чи іншої партії, руху), передвиборча програма та діяльність політика. Але вони цінні не стільки самі по собі (політична позиція як така не дуже важлива, і передвиборчі програми мало хто читає), а як демонстрація професійних та особистісних якостей – економічно грамотний, розумний, тримає слово і т. д. Звичайно, для політика надзвичайно важливо демонструвати розум, компетентність і професіоналізм, моральні якості, разом з тим не можна недооцінювати значення зовнішніх факторів. Дві третіх виборців стверджують, що для них важливо, як кандидат виглядає і як говорить. Привабливість, приємна зовнішність кандидата можуть стати для когось вирішальним аргументом для голосування. Партії та кандидати часто пропонують схожі програми, тому у свідомості людей формується не стільки образ ідей, скільки образ конкретних особистостей.

У вітчизняній політичній культурі особистості лідера традиційно відводиться центральне місце, політичний вибір багато в чому персоніфікований. Приймаючи електоральне рішення, виборець найчастіше орієнтується не на програми, а на особистісні якості кандидата. Іншими словами, щоб претендувати на перемогу, політик повинен демонструвати якості, які відповідають – в очах масового виборця – його політичним перевагам. Про зовнішність, манери, ораторські здібності політика кожний виборець може судити сам, побувавши на зустрічах з кандидатом та на інших публічних заходах. Крім того, про програму та діяльність можна робити висновки зі слів кандидата (через звернення та виступи) і спостерігаючи зовнішню рекламу, читаючи листівки та буклети, які розповсюджують [9].

Безумовно, на електоральний вибір впливають і такі чинники: склад виборчого округу; рівень матеріальної забезпеченості більшості жителів. Наприклад, інтелігенцію привертають насамперед якості кандидата – рівень освіти, передвиборча програма; робітників – захист їхніх інтересів, соціальна приналежність кандидата. Для молоді цікаві біографічні дані. Для людей похилого віку дуже важлива партійна приналежність, а також проживання кандидата в одному з ними регіоні. Таким чином, створення іміджу націлюється на те, щоб виборці побачили в кандидаті ті якості, якими, напевне, хотіли б володіти самі. Стосовно формування іміджу слід зауважити, що свідомість натовпу не може сприймати політику, не персоніфікуючи її: для нього значно важливішими є люди, ніж ідеї [10]. Однак спілкування з політиком дуже рідко буває безпосереднім, найчастіше виборцю транслюється образ політика ЗМІ. Це так звана непряма іміджеформуюча інформація.

Образ політика нерідко базується на чуттєвому сприйнятті чи безпосередньому контакті, ніж на отриманих від ЗМІ даних. Вони дають можливість передавати великі об'єми інформації на велику аудиторію і тим самим охоплювати не окремі групи людей, а саме маси. Особливе значення ЗМІ відіграють в сфері політичної соціалізації та орієнтації людини в політичному житті: весь спектр політичних партій та рухів може бути поданим індивіду тільки через ЗМІ. Однак ЗМІ часто пропонують вже готові образи лідерів чи партій, вносячи свої оцінки та судження. На відміну від інформації, яку можна отримати в міжособистісному спілкуванні, інформація в ЗМІ певним чином структурована. Це означає, що в тій чи іншій мірі ця інформація вже пройшла через відбір, класифікацію, категоризацію фактів та явищ суспільного життя. Людина отримує в результаті інтерпретацію інформації, готові образи політичних лідерів.

Іміджмейкери, створюючи, аналізуючи і впроваджуючи політичний імідж в суспільну свідомість, насамперед звертають увагу на фізичні, комунікативні, політико-психологічні дані лідера, оскільки особистісні характеристики мають значну емоційну прив'язку до аудиторії, легше проникають у масову свідомість і міцно засвоюються виборцями.

"Внутрішньо-орієнтована людина приносить у політику стосунки, що характерні для сфери виробництва, зовнішньо-орієнтована – такі, що придатні для сфери вживання, – помічає Д.Рідсмен, – Політика має оцінюватися, виходячи з термінології переваги саме вживання. Політики є люди, і чим більше вони принадні, тим краще..."

Масова комунікація є, можливо, найбільш важливим на політичній сцені каналом між зовнішньо-орієнтованими діячами і аудиторією. Масова комунікація, критикуючи акторів і шоу, як правило, прямо або посередньо тренує аудиторію у техніці політичного вживання" [11].

Своє місце у впливі на аудиторію посідають газети, журнали, інші друковані засоби масової комунікації. Неабиякий вплив на громадян має і радіо. Але найважливішу роль нині відіграє саме політичне телебачення, в тому числі – регіональне. Пік його популярності зазвичай збігається з початком важливої політичної кампанії.

Сьогодні без будь-якого перебільшення можна стверджувати, що програми телестудій стали невід'ємним елементом життя, пізнавальним та виховним засобом масової комунікації, а головне – джерелом різноманітної інформації. Телебачення – помітний компонент і в реалізації демократичних принципів у суспільстві, оскільки воно не лише виразник громадської думки, а й важливий, навіть необхідний інструмент її формування.

Отже, при формуванні ефективного іміджу політика необхідно враховувати моральні цінності народу, котрі складають основу його свідомості. Йдеться про риси лідера, які хоче бачити в них народ, та які дозволяють лідерові здійснювати свої функції, в тім числі й переконувати електорат у правильності обраного рішення. Важливість цього аспекту пов'язана ще й з тим, що в цілому світі значно зросла залежність лідера від населення. Лідер не має можливості реалізовувати свою політику, не спираючись на широку підтримку народу.

В демократичному суспільстві політики повинні постійно підтверджувати легітимність свого перебування на високих посадах. Інакше кажучи, їм постійно, або, принаймні, у передвиборчий період, доводиться переконувати громадськість у тому, що вони гідні її репрезентувати.

1. *Почепцов Г.* Имиджелогия: теория и практика. – К., 1998. – С.27. 2. *Почепцов Г.* Имидж: от фараона до президента. – К.: Адеф-Украина, 1997. – С.318. 3. *Почепцов Г.* Имидж и выборы. – К., 1997. – С.56. 4. *Старовойтенко Р.* Имидж політичної партії як чинник електорального вибору // Нова політика. – 2001. – №2. – С.57. 5. *Гуцал А.Ф., Недбаєвський С.Л.* Політичний лідер в історичному інтер'єрі // http://www.niurr.gov.ua/uhr/publishing/panorama1~2_99/me_1gu.htm. 6. *Егорова-Гантман Е., Плешаков К.* Политическая реклама. – М.: Николло, 1999. – С.203. 7. Прикладная политология: Учеб. пособ. для ВУЗов / Под ред. Ю.С. Коноплина, А.А. Чемшита, А.С. Каневского. – М., 1998. – С.87-88. 8. *Максимов А.А.* "Чистые" и "грязные" технологии выборов: российский опыт. – М., 1999. – С.50. 9. *Почепцов Г.* Имидж и выборы. – К., 1997. – С.27. 10. *Гуцал А.Ф., Недбаєвський С.Л.* Політичний лідер в історичному інтер'єрі // http://www.niurr.gov.ua/uhr/publishing/panorama1~2_99/me_1gu.htm. 11. *Рисмен Д.* Одинокая толпа. – Цит. за: Почепцов Г. Как становятся президентами. – К.: Знання, 1999. – С.34.

Надійшла до редколегії 23.02.2010

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Богачов А.Л. Засади та суперечності гусерлевої феноменології	3
Девтеров І.В. Особливості процесу кіберсоціалізації людини	14
Загороднюк В.В. Еволюція поняття "ідея" у британському емпіризмі: від Дж. Лока до Д. Г'юма	22
Кириченко М.С. Проект "Instauratio Magna Scientiarum" в контексті аналітичних і синтетичних компонентів суджень Ф. Бекона щодо причин занепаду наук	33
Кондратьєва І.В. Релігійнознавчий аналіз особливостей ідентифікації інституцій орієнтального християнства	41
Нич Т.В. Методологія історико-філософського дослідження В.Ф. Асмуса	50
Омельченко В.Ю. Плюралізм методологічних підходів у філософії права Б.О. Кістяківського	60
Прокопов Д.Є. Розвиток гносеологічної парадигми тлумачення хиби у філософії Арістотеля	67
Руденко С.В. "Історіографія історії філософії" як спосіб реконструкції історії філософії України	74
Стужна Н.В. Соціально-економічні корені вчення ісламу про нерівність чоловіка і жінки	79

Угляр Я.Ю. Проблема пізнання у філософії І. Гізеля.....	86
Цимбалій В.В. Становлення структур Львівської Архідієцезії латинського обряду в незалежній Україні	92
Чаплинський В.Г. Божественне об'явлення як явище духовного світла в християнстві.....	98
Якуша П.О. Поняття Абсолютного Добра в філософській системі В.С. Соловйова.....	102
Ярмоліцька Н.В. Етичні погляди О. Козлова	110

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Коробко М.І. Порівняльний аналіз художнього образу в рекламі та художнього образу в мистецтві	118
Сидоренко І.Г. Моральний ідеал авторитетної особистості в контексті історичного досвіду України	119
Суржик І.О. Міфологічний світогляд в контексті наукових досліджень.....	126
Тормахова А.М. Філософське обґрунтування музики в естетичній теорії Т. Адорно.....	133

ПОЛІТОЛОГІЯ

Зубрицька Л.Й., Колотило В.В. Архетипи української ментальності як підґрунтя сучасних політичних міфів	141
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Зубчик О.А.

Політичний час як предмет рефлексії сучасної науки про політику:
концепції Джорджа Модельскі та Джеймса Розенау..... 148

Малкіна Г.М.

Подвійна політична відповідальність уряду
як чинник його нестабільності 154

Плешко М.В.

Литовський період в історіософії українського державотворення 161

Семенченко Ф.Г.

Свобода і демократія: конфлікт політичних цінностей
в контексті політичних ідеологій..... 168

Сторожук С.В.

Типологія націй в контексті західноєвропейської націології XIX-XX ст. 181

Шипіцина І.М.

Деякі аспекти формування іміджу політичного лідера 188

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Богачёв А.Л.

Основы и противоречия феноменологии Гуссерля.....3

Девтеров И.В.

Особенности процесса киберсоциализации человека..... 14

Загороднюк В.В.

Эволюция понятия "идея" в британском эмпиризме:
от Дж.Локка До Д.Юма 22

Кириченко М.С.

Проект "Instauratio Magna Scientiarum" в контексте аналитических
и синтетических компонентов суждений Ф. Бэкона
относительно причин упадка наук 33

Кондратьева И.В.

Религиоведческий анализ особенностей идентификации
институций Ориентального Христианства 41

Ныч Т.В.

Методология историко-философского исследования В.Ф. Асмуса 50

Омельченко В.Ю.

Плюрализм методологических подходов
в философии права Б.О. Кистяковского..... 60

Прокопов Д.Е.

Развитие гносеологической парадигмы интерпретации заблуждения
в философии Аристотеля..... 67

Руденко С.В.

"Историография истории философии"
как способ реконструкции истории философии Украины 74

Стужная Н.В.

Социально-экономические корни учения ислама
о неравенстве мужчины и женщины..... 79

Угляр Я.Ю. Проблема познания в философии И. Гизеля	86
Цымбалий В.В. Становление структур Львовской Архиепархии латинского обряда в независимой Украине	92
Чаплинский В.Г. Божественное откровение как явление духовного света в христианстве	98
Якуша П.А. Понятие Абсолютного Добра в философской системе Вл. Соловьева	102
Ярмолицкая Н.В. Этические взгляды А. Козлова	110

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Коробко М.І. Сравнительный анализ художественного образа в рекламе и художественного образа в искусстве	118
Сидоренко И.Г. Моральный идеал авторитетной личности в контексте исторического опыта Украины	119
Суржик И.О. Мифологическое сознание в контексте научных исследований	126
Тормахова А.Н. Философское осмысление музыки в эстетической теории Т. Адорно	133

ПОЛИТОЛОГИЯ

Зубрицкая Л.И., Колотило В.В. Архетипы украинской ментальности как основа современных политических мифов	141
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Зубчик О.А.

Политическое время

как предмет рефлексии современной науки о политике:

концепции Джорджа Модельски и Джеймса Розенау 148

Малкина А.Н.

Политическая ответственность правительства

как фактор его нестабильности 154

Плешко М.В.

Литовский период

в историософии творения украинского государства 161

Семенченко Ф.Г.

Свобода и демократия: конфликт политических ценностей

в контексте политических идеологий..... 168

Сторожук С.В.

Типология наций

в контексте западноевропейской националогии XIX-XX веков..... 181

Шипицына И.М.

Некоторые аспекты формирования имиджа политического лидера..... 188

CONTENTS

PHILOSOPHY

Bogachov A.L. The Principles and Contradictions of Husserl's Phenomenology	3
Devterov I.V. Features of process are a cybersocialization of man	14
Zahorodniuk V.V. An evolution of the concept "idea" in British empiricism: from J. Locke to D. Hume	22
Kirichenko M.S. Project "Instauratio Magna Scientiarum" in the context of analytic and synthetic components F. Bacon judgments about the reasons for the decline of science	33
Kondratieva I.V. The relogiologu analyse of characteristics of the identification institutions Oriental Christianity	41
Nytch T.V. Methodology of historical and philosophical research of V. Asmus	50
Omelchenko V.Yu. Pluralism of methodological approaches in legal philosophy of B.O. Kistiakovskiy	60
Prokopov D.Ye. The development of gnoseological paradigm in the interpretation of false in Aristotle's philosophy	67
Rudenko S.V. "Historiography of history of philosophy" as method of reconstruction of history of philosophy of Ukraine	74
Stuzhna N.V. Socio-economic roots of studies of islam about inequality of man and woman	79

Uglyar Ya.Yu. The problem of cognition in Gizel's philosophy	86
Tsybaliy V.V. The formation of the structures of the Lviv Archdiocese of the Latin rite in independent Ukraine	92
Chaplinskiy V.G. The Lord's revelation as phenomenon of spiritual light in Christianity.....	98
Yakusha P.O. A concept of Absolute Good in the philosophical system of V. Solovyov.....	102
Yarmolitzka N.W. Ethical views O. Kozlov's	110

PHILOSOPHY OF CULTURE AND CULTUROLOGY

Korobko M.I. Comparative analysis of image in advertising and image in art	118
Sidorenko I.G. A moral ideal of authoritative personality in the context of historical experience of Ukraine.....	119
Surzhyk I.O. Mythological Outlook in a Context of Scientific Researches	126
Tormakhova A.N. A philosophical comprehension of music in the aesthetic theory of T. Adorno	133

POLITOLOGY

Zubritskaya L.I., Kolotilo V.V. Archetypes of Ukrainian mentality as a basis of modern political myths	141
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Zubchuk O.A.

Political time as a subject of reflection of contemporary science policy:
the concept of George Modelski and James Rozenau 148

Malkina A.N.

Double political responsibility of the government as a stability factor 154

Pleshko M.V.

Lithuanian period in historiosophy Ukrainian state development image 161

Semenchenko F.G.

Freedom and democracy: conflict of political values
in the context of political ideologies 168

Storozhuk S.V.

Typology of nations at the context of west Europe nations studies
of XIX-XX centuries 181

Shupitsuna I.M.

Some aspects of forming of image of political leader 188

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Гуманітарні студії" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20-22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- формат – RTF,
- шрифт – Arial;
- кегль тексту статті та посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

Вимоги до статті:

- у статті автор має надати про себе такі відомості: прізвище, ім'я та по батькові, місце роботи та посаду, науковий ступінь, вчене звання, контактний телефон, електронну адресу;
- на початку статті надається анотація та ключові слова українською, російською та англійською мовами;
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

Оформлення посилань:

- посилання в тексті подаються по порядку цитування арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: **1. Сорокин П.А.** Человек. Цивилизация. Общество: Пер. с англ. / Общ. ред., сост. А.Ю.Согомонов. – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.).

Текст подається на CD, дискеті з роздрукованим примірником і надсилається електронною поштою. Файл має бути названий прізвищем автора.

E-mail: rudenko-@ukr.net.

Редколегія залишає за собою право відхилити, скорочувати та редагувати подані матеріали!

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Гуманітарні студії" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- объем статьи – 20-22 тыс. знаков с пробелами;
- язык – украинский, русский, английский;
- формат – RTF;
- шрифт – Arial;
- кегль текста статьи и ссылок – 9;
- междустрочный интервал – 1.

Требования к статье:

- в статье автор должен предоставить про себя такие ведомости: фамилия, имя, отчество, место работы и должность, научную степень, ученое звание, контактный телефон, электронный адрес;
- в начале статьи подается аннотация и ключевые слова на украинском, русском и английском языке;
- редколлегия считает некорректным двойной перевод.

Оформление ссылок:

- ссылки в тексте подаются по порядку цитирования арабскими цифрами в квадратных скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указанием страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество: Пер. с англ. / Общ. ред., сост. А.Ю.Согомонов. – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.).

Текст подается на CD, дискете с распечатанным вариантом и присылается на электронную почту. Файл называется фамилией автора.

E-mail: rudenko-@ukr.net.

Редколлегия оставляет за собой право отклонять, сокращать и редактировать поданные материалы!

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 8

Друкується за авторською редакцією

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



Підписано до друку 28.04.10. Формат 60x84^{1/16}. Вид. № 204-1. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 300. Ум. друк. арк. 11,86. Обл.-вид. арк. 17. Зам. № 210-5218.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"

01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ 239 32 22; факс 239 31 28.

E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua

Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.