

V I S N Y K
OF THE LVIV
UNIVERSITY

**Philosophical
Political studies**

Issue 18

Scientific journal

Published since 2011

Ivan Franko
National University of Lviv

В І С Н И К
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

**Філософсько-політологічні
студії**

Випуск 18

Збірник наукових праць

Видається з 2011 року

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2018

ЗАСНОВНИК: ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

Включено до переліку наукових фахових видань України з галузей науки філософські та політичні.

Наказ МОН України № 153 від 14.02.2014 р.

Друкується за ухвалою Вченої Ради

Львівського національного університету імені Івана Франка

№ 24/4 від 25.04.2018 р.

Журнал включено до міжнародної наукометричної бази

Index Copernicus International (Республіка Польща).

Висвітлено актуальні проблеми методології політичної науки, проаналізовано стан розвитку політичної науки та сучасні теоретико-методологічні напрями дослідження політичних процесів та інститутів в Україні.

The current problems of the methodology of the Political Science were highlighted. The development of the Political Science and modern theoretical and methodological approaches of the research of political processes and institutions in Ukraine were analysed.

Редакційна колегія:

Марія Альчук, д-р. філос. н., доц.; Тетяна Андрущенко, д-р. політ. н., проф.; Вавжинець Конарські, д-р. габ. політ. н., проф. (Польща, Варшава); Іван Варзар, д-р. політ. наук, проф.; Ігор Вдовичин, д-р. політ. наук; Лешек Гавор, д-р. філос. н., проф. (Польща, Жешув); Оксана Гаман-Голутвіна, д-р. політ. н., проф. (РФ, Москва); Надія Гапон, д-р. філос. наук, проф.; Микола Гетьманчук, д-р. істор. наук, проф.; Василь Глухман, д-р. філос. наук, проф. (Словаччина, Пряшів); Володимир Горбатенко, д-р. політ. н., проф.; Валерій Денисенко, д-р. політ. наук, проф. (відп. ред.); Марія Кашуба, д-р. філос. н., проф.; Олена Квас, д-р. психол. н., доц.; Антоніна Колодій, д-р. філос. наук, проф.; Василь Лисий, д. філос. н., проф.; Павло Кутуєв, д-р. соц. н., проф.; Маркіян Мальський, д-р. екон. наук, проф.; Володимир Мельник, д-р. філос. наук, проф.; Ігор Мельник, д-р. політ. наук; Світлана Наумкіна, д-р. політ. наук, проф.; Юрій Пачковський, д-р. соціолог. наук, проф.; Віктор Петрушенко, д-р. філос. наук, проф.; Анатолій Романюк, д-р. політ. наук, проф. (заст. відп. ред.); Алла Сіленко, д-р. політ. наук, проф.; Олександр Старіш, д-р. політ. наук; Ярина Турчин, д-р. політ. наук; Леся Угрин, канд. політ. наук, доц.; (відп. секр.); Роман Цяпало, д-р. філософії, проф. (США, Дюбюк), Олена Шерман, д-р. політ. наук.; Леонід Шкляр, д-р. політ. н., проф.

Professor *V. Denysenko* – Editor-in-Chief
Professor *A. Romanuyk* – Assistant Editor-in-Chief
Assistant Professor *L. Uhryn* – Editorial secretary
Відповідальний за випуск – *Валерій Денисенко*

Адреса редколегії: Editorial office address:
Львівський національний Іван Франко National
університет імені Івана Франка, University of Lviv,
вул. Університетська, 1, кім. 204, Universytetska Str., 1, room 204,
79000, Львів, Україна, 79000, Lviv, Ukraine,
тел.: (38) (032) 2394462 tel.: (38) (032) 2394462

Редактор Д. КАРПИН
Редактор (англ. анотацій) О. СВДЕРСЬКА
Технічний редактор О. ЛЕГЕНЬКА
Комп'ютерний макет О. СВДЕРСЬКА
Коректор Д. КАРПИН

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ і ВИГОТОВЛЯЮЧА:
Львівський національний університет
імені Івана Франка.
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
СВДОЦТВО про внесення суб'єкта видавничої
справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 3059 від 13.12.2007 р.

Формат 70x100/16
Ум. друк. арк. 49,76.
Тираж 100 прим. Зам. 1805

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2018

ISSN 2307-1664

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<i>Андрій Абдула</i> ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО, КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ.....	13
<i>Zeynab Aliyeva</i> CULTURAL AWARENESS AS THE BASIS OF CRITICAL THINKING	21
<i>Рахім Амір Хуссейн</i> РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ ЕПІКУРЕЇЗМУ В «ДУХОВНІЙ МЕДИЦИНІ» АБУ БАКРА АР-РАЗИ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ.....	26
<i>Галина Арсентьєва</i> ФІЛОСОФИ ХХ СТОЛІТТЯ ЩОДО ФЕНОМЕНА СПІЛКУВАННЯ.....	33
<i>Людмила Афанасьєва, Роман Олексенко</i> АКТИЧНІ ІНТЕРКУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ ЯК ІНДИКАТОР ВЗАЄМОДІЇ КУЛЬТУРНИХ ГРУП І СПІЛЬНОТ ПОЛІЕТНІЧНОГО МІСТА.....	40
<i>Світлана Балінченко</i> ДИВІДУАЛЬНІ ПРОЕКЦІЇ ІНАКШОСТІ В КОНТЕКСТІ ТЕРИТОРИЗАЦІЇ ТА ДЕТЕРИТОРИЗАЦІЇ.....	48
<i>Олексій Бучин</i> ПРО РОЛЬ СИМВОЛІВ У СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ ІМІТАЦІЇ.....	55
<i>Фаріз Тейюб Огли Велієв</i> АЗЕРБАЙДЖАНСЬКИЙ ЕТНОС: ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ СУТНІСНИХ АТРИБУТІВ.....	61
<i>Ганна Горохолінська</i> КОНТАМІНАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ (СЕМАНТИЧНИЙ АСПЕКТ) ЗОБРАЖЕНЬ КОНЯ НА ПРИКЛАДІ ІКОНОГРАФІЇ СВЯТИХ ФЛОРА ТА ЛАВРА.....	67
<i>Дмитро Данилов</i> ЗНАЧЕННЯ ДГ'ЯНИ В «БГАґАВАДГІТІ».....	76
<i>Юлія Доброносова</i> ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО МЕДІАКОМУНІКАЦІЙНОГО КОНТЕКСТУ САМОАКТУАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ	85
<i>Олена Ісакова</i> ПРОТИРІЧЧЯ СТИХІЙНОГО І СВІДОМОГО В ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ Й РОЗВИТКУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....	92
<i>Наталія Ковтун</i> КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ФЕНОМЕНА ВОЛІ.....	99

<i>Ірина Колосюк, Алла Боднар</i> АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ОСВІТИ ПІД ФІЛОСОФСЬКИМ КУТОМ ЗОРУ.....	107
<i>Альона Кондратьєва</i> ІННОВАЦІЙНА ПРИРОДА ОСВІТНЬОГО МЕНЕДЖМЕНТУ.....	115
<i>Юрій Кравцов</i> ПРАВОВА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ВИРАЖЕННЯ ДУХОВНИХ ПОЧАТКІВ «ІНШОГО».....	121
<i>Afat Katalova</i> PSYCHOLOGICAL IMPACT OF ETHNIC FACTORS ON THE FORMATION OF MORAL VALUES.....	126
<i>Дмитро Леоценко</i> ФЕНОМЕН ПОСТМОДЕРНІЗМУ ЯК ПРОБЛЕМА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	131
<i>Микола Ліпін</i> ТРАНСФОРМАЦІЇ ПАМ'ЯТІ В «ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ».....	136
<i>Галина Лозко</i> ОНТОЛОГІЯ СВЯТОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ВОЛОДИМИРА ШАЯНА.....	143
<i>Jabir Mammadov</i> TRAGEDY IN ANCIENT PERIOD OF AESTHETICS. ARISTOTLE'S TRAGEDY CONCEPT.....	150
<i>Юрій Марцінішин</i> ПОГЛЯДИ ВЧЕНИХ-НАТУРАЛІСТІВ Д.І. МЕНДЕЛЄЄВА ТА К.А. ТІМІРЯЗЄВА НА РОЛЬ ЕНЕРГІЇ В ІСТОРИЧНОМУ ПРОЦЕСІ.....	156
<i>Богдан Матюшко</i> Є.В. ДЕ РОБЕРТІ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ТА СПЕЦИФІКУ СЕНСУАЛІЗМУ.....	161
<i>Микола Нєсправа</i> АКСІОМИ ПРАВОСВІДОМОСТІ ІВАНА ІЛЬІНА ЯК ВТІЛЕННЯ КАРДІОЦЕНТРИЗМУ У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА.....	168
<i>Ірина Озьмінська</i> МОВНА КОМПЕТЕНТНІСТЬ ЯК ШЛЯХ ДО УСПІШНОЇ ОСОБИСТОСТІ.....	176
<i>Оксана Патлайчук, Оксана Макаруч</i> АЛГОРИТМ РОСІЙСЬКОГО ПОЛІТИЧНОГО РЕЖИМУ В ІСТОРИЧНИХ АНАЛОГІЯХ.....	184
<i>Victor Petrushenko, Oksana Petrushenko</i> THE IDEAS OF N. BERDIYAEV'S GNOSEOLOGY IN THE CONTENT OF CONTEMPORARY TENDENCIES.....	190
<i>Ганна Савонова</i> ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК МОРАЛЬНОСТІ ТА СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ БАЧЕННІ Ж.-П. САРТРА.....	196

<i>Ярослав Соболевський</i> ПОНЯТТЯ «ПРИРОДИ» У ФІЛОСОФІЇ АМЕРИКАНСЬКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІСТА РАЛЬФА ВОЛДО ЕМЕРСОНА.....	203
<i>Олег Соколовський</i> ЗНАЧЕННЯ ІV ВСЕЛЕНСЬКОГО СОБОРУ В ТРАНСФОРМАЦІЇ ВЧЕННЯ ПРО ІСУСА ХРИСТА В ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ.....	209
<i>Віталій Станкевич</i> ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО БОГОСЛОВСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ МОДЕЛІ УЧНІВСТВА АПОСТОЛА ПАВЛА	217
<i>Галина Тараненко</i> ГУМАНІТАРНИЙ СКЛАДНИК У ФОРМУВАННІ ДУХОВНОЇ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЯ ЕКСПЛІКАЦІЯ.....	224
<i>Олександр Тимофєєв</i> РЕМІНІСЦЕНЦІЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ВЧЕННЯ ПРО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЇВ КОНЦЕПЦІЇ «БУДЬ-ЯКОГО» БУТТЯ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА.....	230
<i>Віталій Хромець</i> КОНФЕСІЙНІ ТА СВІТСЬКІ ФОРМИ ФУНКЦІОНУВАННЯ БОГОСЛОВ'Я ТА БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ.....	236

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<i>Алалі Ахмад</i> ЕФЕКТИВНЕ ВРЯДУВАННЯ («GOOD GOVERNANCE») У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ПОЛІТИЧНОГО МЕНЕДЖМЕНТУ.....	245
<i>Ігор Бегай</i> ЮЛІАН БАЧИНСЬКИЙ – ОЧІЛЬНИК НАДЗВИЧАЙНОЇ ДИПЛОМАТИЧНОЇ МІСЦІ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ РЕСПУБЛІКИ У СПОЛУЧЕНИХ ШТАТАХ АМЕРИКИ (ДО 150-ЛІТТЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ Ю. БАЧИНСЬКОГО).....	251
<i>Вікторія Бокоч</i> РЕСТИТУЦІЯ ЦЕРКОВНОЇ ВЛАСНОСТІ В УКРАЇНІ ЯК СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА.....	262
<i>Алла Бортнікова</i> ЕВОЛЮЦІЯ ІНСТИТУЦІЙНИХ ФОРМ І ПРАКТИК САМОВРЯДУВАННЯ У ВОЛИНСЬКИХ МІСТАХ У ХІХ–ХХ СТОЛІТТЯХ.....	269
<i>Володимир Гоцуляк</i> ПЕТРО МОГИЛА Й МОГИЛЯНСЬКА ДОБА В ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ УКРАЇНИ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХVІІ СТ.....	277
<i>Ігор Гоян, Оксана Федик</i> СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ ТРАНЗИТИВНИХ СУСПІЛЬСТВ: МОЖЛИВОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ.....	284

<i>Кристина Жупанова</i> КОНТРТЕРОРИСТИЧНА ПОЛІТИКА ЄС: ТРАНСНАЦІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ І ДОСВІД ДЛЯ УКРАЇНИ.....	292
<i>Владислав Івацький</i> ЕТНОНАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСАХ (ДОСВІД ПОЛІТИКИ «ЕЛІТІЗАЦІЇ» В УКРАЇНІ У 20–30 РР. ХХ СТ.).....	299
<i>Роман Кополовець</i> ІНДЕКС СПРИЙНЯТТЯ КОРУПЦІЇ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ ТА ГРУЗІЇ.....	305
<i>Олександр Кореньков</i> ТЕРОРИСТИ-СМЕРТНИКИ ЯК ІНСТРУМЕНТ АСИМЕТРИЧНОЇ ВІДПОВІДІ У ЗБРОЙНОМУ КОНФЛІКТІ.....	310
<i>Інна Костиця</i> НАУКОВА РЕФЛЕКСІЯ ВИТОКІВ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ДИПЛОМАТІЇ.....	316
<i>Святослав Мотрен</i> КОНСТРУКТИВІСТСЬКИЙ ПІДХІД ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ЛАНКА В ГУМАНІТАРНО-ДІАЛОГІЧНІЙ СИСТЕМІ ПІЗНАННЯ (ПОЛІТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ).....	326
<i>Сергій Орлов, Валерій Денисенко</i> ПРОБЛЕМА РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ ПОТРЕБ ТА ІНТЕРЕСІВ.....	332
<i>Олена Петасюк</i> ІНФОРМАЦІЙНІ ВИКЛИКИ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНІСТИЧНОГО СВІТОСПРИЙНЯТТЯ.....	338
<i>Ганна Пирог</i> ПОЛІТИЧНІ ОРІЄНТАЦІЇ: СИСТЕМНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД.....	346
<i>Victoriya Puhach, Olena Ishchenko</i> IDEOLOGICAL ABBERATION OF LIBERAL DEMOCRACY.....	352
<i>Ольга Резнікова</i> ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ ЗА ПРИНЦИПАМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ СТІЙКОСТІ.....	359
<i>Анатолій Романюк</i> ВНУТРІШНЬОПАРТІЙНА ДЕМОКРАТІЯ ЯК ЧИННИК РОЗВИТКУ ТА ОЦІНКИ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ УКРАЇНИ.....	364
<i>Анна Сімонян</i> ЧИННИКИ ЗНИЖЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ УЧАСТІ ГРОМАДСЬКИХ РАД У ФОРМУВАННІ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ.....	373
<i>Діана Стандратюк</i> ОСОБЛИВОСТІ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ОСМИСЛЕННЯ ПОЛІТИЧНОГО В ТЕОРЕТИЧНОМУ ПІДХОДІ КАРЛА ШМІТТА.....	379

<i>Лілія Хорішко</i> СИМВОЛЬНА, ВІЙСЬКОВА ТА БІЗНЕС-ЕЛІТА В СТРУКТУРІ ЕЛІТНОГО ПОЛІТИЧНОГО ІНСТИТУТУ.....	386
<i>Юлія Цирфа</i> РОЛЬ ПОЛІТИЧНИХ РИЗИКІВ У ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ДЕРЖАВИ.....	393
<i>Кристина Червеняк</i> ПІДХОДИ ДО РЕГІОНАЛЬНОГО ПОДІЛУ УКРАЇНИ ПІД ЧАС ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО ФАКТОРА.....	400
<i>Геннадій Шитунів</i> ЄВРОКОМУНІЗМ ЯК НАПРЯМ ІДЕЙНО-ІНСТИТУЦІЙНОЇ ЕВОЛЮЦІЇ КОМУНІСТИЧНИХ ПАРТІЙ.....	407
<i>Сергій Шуляк</i> ВІД “ZERO PROBLEMS” ДО «ОЛИВКОВОЇ ГІЛКИ»: ПОЛІТИКА ТУРЕЧЧИНИ ЩОДО ГРОМАДЯНСЬКОЇ ВІЙНИ В СИРІЇ.....	414

РЕЦЕНЗІЇ

<i>І.Я. Вдовичин</i> МІСЦЕВЕ САМОВРЯДУВАННЯ І ДЕМОКРАТІЯ В ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ: РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ А.В. БОРТНІКОВОЇ «МІСЦЕВЕ САМОВРЯДУВАННЯ НА ВОЛИНІ: СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ТРАДИЦІЇ І СУЧАСНИЙ ПРОЦЕС ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЇ».....	422
<i>Т.В. Андрущенко</i> АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА ІНСТИТУЦІЙНІ ВИМІРИ СВОБОДИ: ВІД ІДЕАЛУ ДО НОРМИ: РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ В.М. ДЕНИСЕНКА, І.Ю. ОСТАПЕЦЬ, Ю.О. ПРИВАЛОВА «СВОБОДА ЯК ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПРИНЦИП» (КНИГА 1) ТА МОНОГРАФІЮ В.М. ДЕНИСЕНКА, В.Й. КЛИМОНЧУКА, Ю.О. ПРИВАЛОВА «СВОБОДА ЯК ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПРИНЦИП» (КНИГА 2).....	425
<i>В.М. Денисенко</i> РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ ЛИТВИНА ВІТАЛІЯ СЕРГІЙОВИЧА «АТРИБУТИ ТА РІЗНОВИДИ НАПІВПРЕЗИДЕНТСЬКОЇ СИСТЕМИ ПРАВЛІННЯ В ЄВРОПІ: ІНСТИТУЦІЙНО-ПРОЦЕСУАЛЬНИЙ І ПОЛІТИЧНО-ПОВЕДІНКОВИЙ АСПЕКТИ».....	427

CONTENTS

PHILOSOPHY SCIENCE

<i>Andrii Abdula</i>	
THE OPEN SOCIETY, CRITICAL THINKING AND RATIONALITY.....	13
<i>Zeynab Aliyeva</i>	
CULTURAL AWARENESS AS THE BASIS OF CRITICAL THINKING.....	21
<i>Rahim Amir Hussain</i>	
THE RECIPE OF THE IDEAS OF EPICUREMISM IN THE “SPIRITUAL MEDICINE” ABU BAKRA AR-RAZI: SOCIO-PHILOSOPHICAL CONTEXT.....	26
<i>Halyna Arsentieva</i>	
THE PHILOSOPHERS OF THE 20 TH CENTURY ABOUT THE PHENOMENON OF COMMUNICATION.....	33
<i>Liudmyla Afanasieva, Roman Oleksenko</i>	
ACTUAL INTERCULTURAL PRACTICES AS AN INDICATOR OF THE INTERACTION OF CULTURAL GROUPS AND COMMUNITIES OF A POLYETHNIC CITY.....	40
<i>Svitlana Balinchenko</i>	
DIVIDUAL PROJECTIONS OF OTHERNESS VIEWED THROUGH THE CONTEXT OF TERRITORIALIZATION AND DETERRITORIALIZATION.....	48
<i>Oleksii Buchyn</i>	
ABOUT THE ROLE OF SYMBOLS IN THE SOCIAL SPACE OF IMITATION.....	55
<i>Fariz Teyub Ogly Veliyev</i>	
AZERBAIJAN ETHNOS: APPROACHES TO UNDERSTANDING OF ESSENTIAL ATTRIBUTES.....	66
<i>Hanna Horokholynska</i>	
THE CONTAMINATION PROCESSES (SEMANTIC ASPECT) IMAGES OF A HORSE ON THE EXAMPLE OF THE ICONOGRAPHY OF ST. FLOR AND LAVR.....	67
<i>Dmytro Danylov</i>	
DEFINITIONS OF DHYĀNA IN BHAGAVAD-GĪTĀ.....	76
<i>Yulia Dobronosova</i>	
THE FEATURES OF THE MODERN MEDIACOMMUNICATION CONTEXT OF PERSONAL SELF-ACTUALIZATION.....	85
<i>Olena Isakova</i>	
CONTRADICTION OF THE SPONTANEOUS AND CONSCIOUS IN THE PROCESS OF FORMATION AND DEVELOPMENT OF GLOBALIZATION.....	92
<i>Nataliia Kovtun</i>	
CONCEPTUAL APPROACHES TO THE SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF WILL.....	99

<i>Iryna Kolosiuk, Alla Bodnar</i> ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF EDUCATION FROM A PHILOSOPHICAL POINT OF VIEW.....	107
<i>Kondratiev Alena</i> THE INNOVATIVE NATURE OF EDUCATIONAL MANAGEMENT.....	115
<i>Yurii Kravtsov</i> LEGAL IDENTITY AS THE EXPERIENCE OF “OTHER” SPIRITUAL BEHAVIOR.....	121
<i>Afat Kamalova</i> PSYCHOLOGICAL IMPACT OF ETHNIC FACTORS ON THE FORMATION OF MORAL VALUES.....	126
<i>Dmytro Leoshchenko</i> THE PHENOMENON OF POSTMODERNISM AS A PROBLEM OF MODERN PHILOSOPHY.....	131
<i>Mykola Lipin</i> TRANSFORMATION OF MEMORY IN “INFORMATION SOCIETY”.....	136
<i>Halyna Lozko</i> ONTOLOGY OF HOLINESS IN THE V. SHAYAN’S PHILOSOPHY.....	143
<i>Jabir Mammadov</i> TRAGEDY IN ANCIENT PERIOD OF AESTHETICS. ARISTOTLE’S TRAGEDY CONCEPT.....	150
<i>Yurii Martsynyshyn</i> THE VIEWS OF SCIENTISTS-NATURALISTS D.I. MENDELEEV AND K.A. TIMIRYAZEV ON THE ROLE OF ENERGY IN THE HISTORICAL PROCESS.....	156
<i>Bogdan Matyushko</i> Y.V. DE ROBERTIS ABOUT GENESIS AND SPECIFICS OF SENSUALISM.....	161
<i>Mykola Nesprava</i> THE AXIOMS OF LAW CONSCIOUSNESS BY IVAN ILYIN AS AN IMPLICATION OF ANTHROCENTRISM IN THE PHILOSOPHY OF LAW.....	168
<i>Iryna Ozminska</i> LANGUAGE COMPETENCE AS A WAY TO A SUCCESSFUL PERSONALITY.....	176
<i>Oksana Patlaichuk, Oksana Makarchuk</i> THE ALGORITHM OF THE RUSSIAN POLITICAL MODE IN HISTORICAL ANALOGIES.....	184
<i>Victor Petrushenko, Oksana Petrushenko</i> THE IDEAS OF N. BERDIYAEV’S GNOSEOLOGY IN THE CONTENT OF CONTEMPORARY TENDENCIES.....	190
<i>Anna Savonova</i> THE RELATIONSHIP BETWEEN MORALITY AND FREEDOM IN THE PHILOSOPHICAL VISION OF J.-P. SARTRE.....	196

<i>Yaroslav Sobolievskyi</i>	
THE CONCEPT OF “NATURE” IN THE PHILOSOPHY OF THE AMERICAN TRANSCENDENTALIST RALPH WALDO EMERSON.....	203
<i>Oleg Sokolovskyi</i>	
THE SIGNIFICANCE OF THE IV ECUMENICAL COUNCIL IN THE TRANSFORMATION OF THE DOCTRINE OF THE PERSONALITY OF JESUS CHRIST IN CHRISTIAN THEOLOGY.....	209
<i>Vitalii Stankevych</i>	
FEATURES OF THE MODERN THEOLOGICAL INTERPRETATION OF THE APOSTLE PAUL DISCIPLESHIP MODEL.....	217
<i>Halyna Taranenko</i>	
HUMANITARIAN COMPONENT IN THE FORMATION OF A SPIRITUAL PERSONALITY: PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL EXPLICATION.....	224
<i>Oleksandr Tymofieiev</i>	
REMINISCENCES OF THE MEDIEVAL DOCTRINE OF TRANSCENDENTALS IN THE CONCEPT OF “ANY” BEING BY GIORGIO AGAMBEN.....	230
<i>Vitalii Khromets</i>	
CONFESSIONAL AND WORLD FORMS OF THE FUNCTIONING OF GOD AND GOD’S EDUCATION.....	236

POLITICAL SCIENCE

<i>Alali Ahmad</i>	
EFFECTIVE GOVERNANCE («GOOD GOVERNANCE») IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY POLITICAL MANAGEMENT DEVELOPMENT.....	245
<i>Ihor Behei</i>	
UKRAINIAN PEOPLE’S REPUBLIC AND THE UNITED STATES OF AMERICA: AN ATTEMPT AT A DIPLOMATIC DIALOGUE.....	251
<i>Victoria Bokoch</i>	
RESTITUTION OF CHURCH PROPERTY IN UKRAINE HOW IS SOCIAL AND POLITICAL PROBLEM.....	262
<i>Alla Bortnikova</i>	
EVOLUTION OF INSTITUTIONAL FORMS AND PRACTICES OF SELF-GOVERNMENT IN VOLYN CITIES IN THE 19TH AND 20TH CENTURIES.....	269
<i>Volodymyr Gotsulyak</i>	
PETRO MOHYLA AND MOHYLA'S AGE IN THE POLITICAL THOUGHT OF UKRAINE IN THE FIRST HALF OF THE XVII CENTURY.....	277

<i>Ihor Hoian, Oksana Fedyk</i> SOCIAL JUSTICE IN TRANSITIVE SOCIETIES: POSSIBILITIES OF MAINTENANCE.....	284
<i>Krystyna Zhupanova</i> COUNTER-TERRORIST POLICY OF THE EU: TRANSNATIONAL ASPECT AND EXPERIENCE FOR UKRAINE.....	292
<i>Vladyslav Ivatskyi</i> ETHNO-NATIONAL IDENTITY IN POLITICAL PROCESSES (THE EXPERIENCE OF THE ELINIZATION POLICY IN UKRAINE AT THE 20-30'S OF THE 20TH CENTURY).....	299
<i>Roman Kopolovets</i> INDEX OF ACCEPTANCE OF CORRUPTION IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATION PROCESSES IN UKRAINE AND GEORGIA.....	305
<i>Oleksandr Korenkov</i> SUICIDE BOMBERS AS AN ASYMMETRIC RESPONSE IN ARMED CONFLICT.....	310
<i>Inna Kostyrya</i> SCIENTIFIC REFLECTION ON THE BYZANTINE DIPLOMACY ORIGIN	316
<i>Sviatoslav Motren</i> CONSTRUCTIVIST APPROACH AS THE METHODOLOGICAL LINK OF A HUMANITARIAN-DIALOGICAL SYSTEM OF COGNITION (POLITICAL SCIENCE'S ASPECT)	326
<i>Sergey Orlov, Valerii Denysenko</i> THE PROBLEM OF RATIONALIZING OF NEEDS AND INTERESTS.....	332
<i>Olena Petasyuk</i> INFORMATION CHALLENGES IN THE CONTEXT OF POSTMODERN WORLD VIEW.....	338
<i>Hanna Pyroh</i> POLITICAL ORIENTATIONS: SYSTEMIC-PSYCHOLOGICAL APPROACH.....	346
<i>Victoriya Puhach, Olena Ishchenko</i> IDEOLOGICAL ABBERATION OF LIBERAL DEMOCRACY.....	352
<i>Olga Reznikova</i> FEATURES OF THE STATE POLICY DEVELOPMENT BASED ON THE PRINCIPLES OF NATIONAL RESILIENCE.....	359
<i>Anatolii Romaniuk</i> INNER PARTY DEMOCRACY AS A CRITERION OF THE DEVELOPMENT AND EVALUATION OF POLITICAL PARTIES OF UKRAINE.....	364
<i>Anna Simonian</i> FACTORS IN REDUCING THE POLITICAL PARTICIPATION OF PUBLIC COUNCILS IN PUBLIC POLICY FORMATION.....	373

<i>Diana Standratiuk</i> FEATURES OF THE CONCEPTUAL CONCEPTION OF POLITICAL IN THE THEORETICAL APPROACH OF CARL SCHMITT.....	379
<i>Liliia Khorishko</i> SYMBOLIC, MILITARY AND BUSINESS ELITE IN THE STRUCTURE OF AN ELITE POLITICAL INSTITUTE.....	386
<i>Yuliia Tsyryfa</i> THE ROLE OF POLITICAL RISKS IN THE PROCESS OF FORMATION OF THE FOREIGN POLICY IDENTITY OF THE STATE.....	393
<i>Krystyna Cherveniak</i> APPROACHES TO THE REGIONAL DIVISION OF UKRAINE IN THE STUDY OF THE ETHNONATIONAL FACTOR.....	400
<i>Hennadii Shypunov</i> EUROCOMMUNISM AS A DIRECTION OF IDEOLOGICAL AND INSTITUTIONAL EVOLUTION OF COMMUNIST PARTIES.....	407
<i>Sergii Shuliak</i> FROM “ZERO PROBLEMS” TO “OLIVE BRANCH”: TURKEY’S POLICY ON THE CIVIL WAR IN SYRIA.....	414

REVIEWS

<i>V.M. Denysenko</i> REVIEW OF THE MONOGRAPH BY LYTVYN VITALII SERHIIOVYCH “ATTRIBUTES AND VARIETIES OF THE SEMI-PRESIDENTIAL SYSTEM OF GOVERNMENT IN EUROPE: INSTITUTIONAL-PROCEDURAL AND POLITICO-BEHAVIOURAL ASPECTS”.....	422
<i>T.V. Andrushchenko</i> ANTHROPOLOGICAL AND INSTITUTIONAL MEASUREMENTS OF FREEDOM: FROM THE IDEAL TO THE NORM: REVIEW OF THE MONOGRAPH BY V.M. DENYSENKO, I.YU. OSTAPETS, YU.O. PRYVALOV “FREEDOM AS A CIVILIZATIONAL PRINCIPLE” (BOOK 1) AND THE MONOGRAPH BY V.M. DENYSENKO, V.Y. KLYMONCHUK, YU.O. PRYVALOV “FREEDOM AS A CIVILIZATIONAL PRINCIPLE” (BOOK 2).....	425
<i>I.Ya. Vdovychyn</i> LOCAL GOVERNMENT AND DEMOCRACY IN THE HISTORICAL RETROSPECTIVE: REVIEW OF THE MONOGRAPH BY A.V. BORTNIKOVA “LOCAL SELF-GOVERNMENT IN VOLYN: SOCIO-POLITICAL TRADITIONS AND MODERN DECENTRALIZATION PROCESS”	427

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 101.1:316+165.63

ВІДКРИТЕ СУСПІЛЬСТВО, КРИТИЧНЕ МИСЛЕННЯ ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

Андрій Абдула

*Криворізький державний педагогічний університет,
кафедра філософії
просп. Гагаріна, 54, 50086, м. Кривий Ріг,
Дніпропетровська область, Україна*

У статті розглядається критико-раціоналістична традиція, пов'язана з просвітницькою вірою в розум, як така, що має єдине підґрунтя в усіх своїх проявах. Висвітлюються ключові аспекти цієї концепції, у зв'язку з категоріями «розум», «критика», «критичне мислення». Аналізуються можливості попперівської концепції як методології соціальних реформ, а також проблемні аспекти методологічних засад критичного раціоналізму та безпосередньо «відкритого суспільства».

Ключові слова: відкрите суспільство, критичне мислення, раціональність, розум, методологія соціальних реформ.

Однією з ключових тенденцій, яка виявляється в сучасній філософській рефлексії, є прагнення до критичного переосмислення досягнень раціоналістичної парадигми. Ця тенденція має різні форми: від часткової чи всеохопної критики ідеалів Просвітництва та пошуку її альтернатив до загальної зневіри в розумі як сутнісній характеристиці людини й людства. Навіть зберігаючи віру в розум і просвітницькі цінності, можна дійти висновку, що вони зазнали впливу політичних та економічних структур, які використовують раціональні методи на противагу етичним нормам або демократичним процедурам [1, с. 10]. Видається, що негативні наслідки науково-технічної цивілізації: минулий (чи навіть наявний) досвід тоталітаризму, світові війни й інші ганебні явища – не залишають приводів для філософського чи будь-якого іншого оптимізму.

На цьому фоні особливим феноменом ХХ ст. постає яскраво виражена раціоналістична філософська традиція, репрезентована в працях австрійського філософа К. Поппера [2; 3] і його послідовників: В. Барлі [4], І. Лакатоса [5], Х. Альберта [6] та ін. Показово, що одна з ключових соціально-філософських праць К. Поппера «Відкрите суспільство та його вороги» написана в роки Другої світової війни, за часів, коли у світі панував хаос, а кінець війни залишався невизначеним [2, с. 8]. Оптимістичний мотив цієї книги, так само як і загалом усієї раціоналістичної філософії, пов'язаний саме з просвітницькою вірою в розум (науковий, філософський, політичний, загальнолюдський), який має єдине підґрунтя в усіх своїх проявах. Таким підґрунтям у філософії К. Поппера постає раціональна критика, соціальним проявом якої є суспільство, що «вивільняє критичні здібності», тобто «відкрите» (до критики) суспільство [2, с. 13]. Методологічні принципи, до яких апелює критико-раціоналістична традиція (критична настанова, плюралізм, егалітаризм, номіналізм, антифундаменталізм тощо), зберігають значний гносеологічний потенціал, орієнтуючи, зокрема, й на перспективу соціальних перетворень (серед дослідників, які зверталися до цієї теми, доречно згадати В. Лекторського [7], І. Шишкова [8], В. Швирьова [9], В. Поруса [10] та ін.).

На нашу думку, було б важливо, висвітливши ключові аспекти цієї концепції у зв'язку з категоріями «розум», «критика», «критичне мислення», проаналізувати її можливості як методології соціальних реформ, а також звернути увагу на проблемні аспекти її реалізації.

Передусім хотілося б звернутися до одного з ключових понять попперівської філософії, зокрема до категорії «розум», і до проблеми його визначення. Як зазначає К. Поппер, терміни «розум» і «раціоналізм» – категорії «досить непевні», а тому потребують прояснення «в термінах практичного підходу або поведінки» [3, с. 242–243]. Важливо підкреслити, що йдеться саме про прояснення понять на протиположності спробі здійснення однозначного тлумачення чи орієнтації на з'ясування їх сутності. Дійсно, з одного боку, маємо «непевність» чи «розмитість» цих категорій, що можна вважати наслідком їх філософської фундаментальності, адже вони є характеристичними для людини, її діяльності й пізнання, нарешті, для самої філософії. Але, з іншого боку, видається, що ця проблема загалом стосується будь-яких загальних понять, й одне з основних завдань на шляху наукового пізнання полягає саме у «виявленні сутностей і їх описі за допомогою визначень» [2, с. 46]. Однак К. Поппер виступає проти такого «методологічного есенціалізму», зорієнтованого на точне визначення сутностей, протиставляючи йому «методологічний номіналізм», який, замість пошуків «істинної природи речі», спрямований на опис того, як річ поводить себе за різних обставин [2, с. 46]. Так, якщо представник есенціалізму, розглядаючи соціологічні реальності, такі, скажімо, як «цивілізація», намагається «схопити їх сутність», то номіналіст «надає перевагу помірній точності», намагаючись уникнути «претензійної плутанини» [2, с. 46–47].

Виходячи із цього, ми не отримуємо вичерпних та однозначних визначень раціоналізму й розуму, натомість пропонується декілька їх взаємопов'язаних інтерпретацій. По-перше, ці поняття охоплюють як інтелектуалізм, так і емпіризм, на протиположності розумінню, згідно з яким раціоналізм протиставляється емпіризму [3, с. 242]. По-друге, раціоналізм апелює до розуму як до «ясного мислення та досвіду» на протиположності емоціям і пристрастям [3, с. 242]. По-третє, раціоналізм – «готовність вислухати критичні зауваження й учитися на досвіді», тобто «подібна до наукової позиція», яка заради пошуку істини та об'єктивності закликає до співпраці й пошуку аргументів, утворюючи «раціональну єдність людства», адже своїм розумом ми завдячуємо певним конкретним людям, водночас розуміючи власну обмеженість [3, с. 243–245]. Такий «істинний раціоналізм» (як-от раціоналізм Сократа) окреслюється на фоні «псевдораціоналізму» (Платона) з його інтелектуальною зверхністю й інтелектуальним авторитаризмом, що претендує на володіння досконалим і безпомилковим методом [3, с. 246].

Зазначені аспекти визначають ядро попперівського раціоналізму – *універсальний критичний метод*, що наголошує на рівності всіх учасників дискусій (фактично всього «розумного» людства). Ці критичні дискусії, за вірець яких узятя наукова діяльність, на думку К. Поппера, покликані стати передумовою прогресу навіть у сфері традицій, дають можливість шляхом критики заохочувати одні з них і стримувати інші [3, с. 244].

Водночас критичний раціоналізм і сам спирається на певну (філософську, та й не лише філософську) традицію, яка бере свій початок за часів Сократа, а нового імпульсу набуває у філософії І. Канта. Незважаючи на те що саме з ім'ям І. Канта зазвичай пов'язують початок критичної традиції у філософії (у тому сенсі, що І. Кант першим поставив питання дослідження меж і можливостей розуму щодо побудови метафізичних систем [11, с. 190]), на думку представників критичного раціоналізму, І. Кант лише розвиває цей напрям, до того ж роблячи це неповною мірою послідовно [8]. Ця непослідовність, однак, не заперечує того, що загалом принципи кантівської філософії (його моральне вчення, віра в Прогрес, орієнтація на пошук істини, критицизм, реалізм, гіпотетизм тощо) знаходять

адекватне відображення у філософії критичного раціоналізму Поппера та його послідовників [8, с. 40]. Виходячи із цього, «критичний раціоналізм варто розглядати як концепцію, що надає завершеного вигляду філософії Канта» [8, с. 23]. Однак виникає питання щодо того, що спонукає людину обирати саме цю традицію, тобто діючи в дусі Просвітництва «з мужністю користуватись розумом»?

На думку К. Поппера, людина у виборі між раціоналізмом та ірраціоналізмом (чи інтелектуальним авторитаризмом) скеровується мораллю, адже має можливість оцінити передумови й ті наслідки, до яких цей вибір призводить [3, с. 251–253]. Це можна тлумачити так, що людина має визначитися, чи визнає вона базові цінності (зокрема свободи та рівності), і якщо так, то чи готова вона керуватися розумом у своїх діях. Звісно, можна обрати й протилежний розуму шлях, але в кінцевому підсумку він призведе до злочинних наслідків [3, с. 253].

Важливим результатом морально-раціонального вибору є те, що той, хто його здійснив, має діяти як «інтелектуальний опікун», щодо тих, хто такого рішення ще не прийняв [3, с. 414–415]. Загалом просвітницька, а практично освітньо-виховна місія добре корелюється з тим, що в сучасному дискурсі іменується «критичним мисленням», яке, незважаючи на велику кількість визначень, загалом виявляється у трьох аспектах: психолого-педагогічному, логіко-методологічному та науковому [12]. Так, якщо з психологічного погляду контроль за виконанням інтелектуальної діяльності» (усвідомлення свого незнання, прагнення до знання, пошук проблем і намагання їх розв'язати), то педагогічний аспект зосереджується на розкритті його проявів та ознак з метою подальшого формування (зокрема в мотиваційній та емоційно-вольовій сферах) [12, с. 165–168]. Логічний аспект, у свою чергу, розуміється як здатність оцінювати аргументи, обґрунтовувати міркування, робити висновки, не приймати необґрунтованих думок тощо, тобто як «логічні вміння» чи «логічну культуру» [12, с. 168]. Нарешті, «науковий аспект» передбачає не лише «звернення до науковості як до критеріальної основи», а й «залучення мислителя до певної наукової спільноти, інституалізацію критичного мислення в його комунікативному й дослідницькому аспектах» [12, с. 170].

Подібна інтерпретація «критичного мислення», на наш погляд, загалом відповідає уявленню про «критичний розум» (у тлумаченні К. Поппера) за тієї умови, що як визначальний розглядається саме «науковий» аспект. Останній, як зазначалося вище, розширюється до поняття раціональності (набуваючи при цьому певного ціннісного забарвлення), а його принципи розглядаються як фундамент будь-якої «дійсно» раціональної діяльності. У такому випадку «логіко-методологічний аспект» зосереджується на формальних передумовах «критичного мислення» (чи «критичного розуму»), адже, як підкреслює К. Поппер, логіка може розумітися як «органон» критики [13, с. 122]. Що ж стосується «психолого-педагогічного» аспекту, то він, на нашу думку, має зосереджуватися саме на практичних стратегіях реалізації просвітницького «інтелектуального опікунства».

Обґрунтування критико-раціоналістичної методології апелює не лише до гуманістичних чи просвітницьких цінностей, а й до універсального природного способу розвитку – методу спроб і помилок. Адже критика дає змогу вчитися на власних помилках, відкидати хибні теорії (усі наукові теорії виявляються потенційно спростовними) і змушує пропонувати нові, сміливі способи розв'язання проблем. Будь-які перешкоди на цьому шляху, отже, є перешкодами на шляху прогресу в науковій, політичній чи будь-якій іншій площині. Чи існують альтернативи такій стратегії розвитку? Як одну з таких альтернатив К. Поппер розглядає діалектику, яка, намагаючись вийти за межі методу спроб і помилок, перетворюється на туманне й, по суті, містичне вчення [14]. Останнє відповідає саме тому

уявленню про філософію, яке пропонує Гегель, адже на його думку, «за своєю природою філософія є щось езотеричне, не для натовпу створене й до приготування для смаків натовпу не пристосоване» [15, с. 279]. Якщо власну схему розвитку К. Поппер характеризує як «усунення помилок, а на науковому рівні – шляхом свідомої критики, що здійснюється під контролем регулятивної ідеї пошуку істини», то гегелівська діалектика, на його думку, заперечує важливість як раціональної критики, так і людської творчості, оскільки не намагається усувати суперечності [13, с. 127].

Інший досить показовий приклад альтернативних науці стратегій можна знайти в працях британського філософа Ч. Пірса (чия діяльність загалом уписується в русло фаллібілізму, чи методології «припущень і спростувань» [16, с. 274]). Таких «методів» Ч. Пірс загалом нараховує три: «метод упертості», «метод авторитету» й «апріорний метод» [17]. У першому випадку мова йде про особисті переконання індивіда, які він готовий захищати за будь-яку ціну, ігноруючи раціональну аргументацію. Однак проіснувати все життя в «замкненому світі» ця людина не зможе, адже їй доведеться не лише рахуватися з іншими, а й визнати їхні думки та переконання рівнозначними щодо власних думок [17, с. 107–108]. «Метод авторитету» Ч. Пірс розглядає як метод контролю над суспільною думкою, спосіб нав'язування певної ідеології, який, зокрема, використовує влада (політична чи релігійна). Суспільним наслідком такого роду діяльності є жорстокість і злочини з боку держави, а духовним – інтелектуальне рабство [17 с. 108–111]. Що стосується третього «апріорного методу», який стає можливим за умов певної інтелектуальної свободи, то він має на меті позбавити дослідження елементів випадковості та свавілля; проте метафізика, яка репрезентує таку діяльність, на думку Ч. Пірса, ігнорує факти, а тому нагадує скоріше «вдосконалення смаку», тобто, по суті, мало чим відрізняється від методу авторитету [17 с. 113–116]. Цікаво, що наведена Ч. Пірсом аргументація, яка стосується ненаукового способу (у термінології Ч. Пірса) «закріплення переконань» і спрямованість його критики, загалом відповідає духу попперівської методології (особливо в тому, що стосується першого й другого методів), незважаючи на те що між їхніми поглядами немає безпосереднього зв'язку (К. Поппер познайомився з поглядами Ч. Пірса лише в 50-х роках ХХ ст.). Варто звернути увагу також не лише на те, що критика «ненаукових» методів має яскраво виражений соціальний аспект, а й на характеристику, яку дає Ч. Пірс діалектиці Гегеля. Останній, на думку Ч. Пірса, використовує діалектику як метод, «заснований на природній схильності», тобто, по суті, як апріорний чи ненауковий метод [17, с. 115]. Розглянувши ненаукові методи, людина, на думку Ч. Пірса (і в цьому його думка цілком збігається з поглядами К. Поппера), повинна здійснити свідомий вибір на користь науки, вибір, який матиме «вирішальне значення для всього її життя» [17, с. 123].

Якщо науковий метод (метод спроб і помилок) як метод розвитку, по суті, є безальтернативним, то будь-які перешкоди на шляху його реалізації гальмують прогрес і призводять, по суті, до ірраціональних наслідків. Саме тому гегелівську (здавалося б надраціоналістичну) філософію К. Поппер характеризує як «релятивізм» [13, с. 127], а марксизм – як філософію, що призвела до занепаду віри в розум [3, с. 242]. Відповідно, прогрес у суспільній сфері (у реформуванні соціальних інститутів) також визначається можливістю втілення принципів критицизму, фаллібілізму (потенційної помилковості), тобто визначальних характеристик наукової раціональності.

Цей процес, згідно з К. Поппером, реалізується у «відкритому суспільстві» (мова йде про цілком реальні суспільства, що орієнтуються на зазначені вище принципи раціональності) у вигляді «поетапної соціальної інженерії», яка полягає в реформуванні соціальних інститутів, виходячи з наявних конкретних проблем, і спрямована на їх вирішення.

Поетапне реформування дає змогу здійснити велику кількість спроб-помилко і тим самим поступово покращувати наявний стан справ. Більш масштабні, глобальні реформи (як-от побудова «нового суспільства» відповідно до певного прогнозу, пророцтва чи глобальної мети) можуть призвести до фатальних наслідків, адже намагаються змінити всю систему загалом. Тому, на противагу суспільства як певної цілісності, наділеної самодостатньою сутністю, що прямує до певної мети, тобто «закритого суспільства», К. Поппер розглядає плюралістичне суспільство, засноване на вдосконаленні соціальних структур шляхом раціональної критики. Важливо підкреслити, що, хоча своїм існуванням структури завдячують людській діяльності, вони створені так, щоб унеможливити фатальний вплив окремої людини (зокрема за рахунок існування незалежних гілок влади). Тобто, замість орієнтування на пошук кращого правителя в закритих суспільствах, отримуємо систему, розраховану на захист від уряду, найгіршого з можливих. Оскільки важлива передумова поетапної інженерії – наявність раціональної єдності людства, то вкрай важливо, щоб у такому суспільстві були захищені не лише права більшості, а й права меншості (тобто демократія – дещо протилежне «тиранії більшості») [2; 3; 18].

Зазначені принципи «відкритого суспільства», незважаючи на свою, здавалося б, ясність, привабливість і простоту, породжують і низку зауважень і запитань, на які також хотілося б звернути увагу. Відповіді, з одного боку, містяться в самій попперівській філософії, а з іншого – у працях його послідовників, які намагалися переосмислити й доповнити його багату спадщину.

Перша група таких питань стосується передусім методологічних засад критичного раціоналізму. Одне з найбільш важливих із них торкається проблеми меж раціональної критики, відповідно до якої необхідно з'ясувати, чи може критика (зокрема соціальна або політична) бути всеохопною або навіть деструктивною й чи перетворюється абсолютна критика (цей висновок цілком відповідає «духу діалектики») на свою протилежність? Відповідаючи на ці питання, К. Поппер у додатку до «Відкритого суспільства ...» «Факти, норми та істина: подальша критика релятивізму» (написаного під впливом зауважень іншого представника критичного раціоналізму – В.В. Бартлі) апелює до «фаллібілістичного абсолютизму», який є «вільним від авторитаризму», тобто до абсолютизації принципу, згідно з яким «ми можемо помилятися, і пошуки достовірності (чи навіть високої ймовірності) помилкові» [3, с. 437–440]. Зрештою, це означає абсолютизацію критики, адже «усе відкрите для критики (від якої не виключено власне й сам цей принцип)» [3, с. 440]. Більше того, вона не мусить обов'язково спиратися на доведені чи виправдані припущення, адже, по-перше, «критика може бути просвітлювальною й навіть плідною, будучи при цьому неправильною», і, по-друге, «обґрунтована критика теорії полягає в указуванні на те, що теорія неспроможна розв'язати проблеми, для яких вона була задумана» [3, с. 442–443].

Однак, незважаючи на абсолютизацію критики та критичного розуму, попперівська методологія звертається й до таких понять, як «віра», «традиція», «мораль». Ці поняття відіграють досить значну роль, проте традиційно розглядаються по інший бік демаркації між раціоналізмом та ірраціоналізмом. Відповідно до цього, виникає необхідність відповідати на питання, як саме ідея абсолютної критики пов'язується з «моральним вибором»? На думку К. Поппера, цей зв'язок зумовлений тим, що «в царині норм», так само як і в «епістемології фактуального знання», діє метод спроб і помилок, адже ми не володіємо джерелом авторитарного знання [3, с. 454]. Розвиваючи ці погляди, учень К. Поппера Х. Альберт доходить висновку щодо необхідності розроблення «критичної теорії моралі», завдання якої полягатиме у висвітленні недоліків пануючої моралі та у визначенні способів її вдосконалення [6, с. 100–102].

Друга група питань стосується безпосередньо «відкритого суспільства». Наскільки однозначним і та обґрунтованим є перехід, умовно кажучи, від філософії науки до соціальної філософії чи від наукової раціональності до раціональності соціальної? Нарешті, чи не є «відкрите суспільство» (на протигагу думці розробника цієї соціальної моделі) «пророцтвом» чи утопією, деякою холістичною метою? Відповідаючи на ці питання, К. Поппер звертається до лібералізму як соціального способу реалізації стратегії критичного раціоналізму. На думку К. Поппера, саме лібералізм здатен забезпечити «дуалізм фактів і норм», адже політичні факти «можуть не досягати справедливих (обґрунтованих чи істинних) норм», тоді як суттєвий складник ліберальної традиції полягає у визнанні наявної несправедливості та спробі виправити ситуацію [3, с. 456]. Реальне суспільство тією мірою є «відкритим», «раціональним», заснованим на розумі, якою воно функціонує як певна послідовність таких спроб. Водночас спрогнозувати чи визначити його майбутнє неможливо [18], воно не має власної сутності й відповідної мети, тобто ніщо не гарантує нам визначеного успіху. Тому відповідальність за реалізацію соціальних змін, пильність щодо дотримання ліберальних цінностей і слідування шляхом розуму покладається цілком на саму людину.

Можна також припустити, що запропонована К. Поппером методологія соціальних перетворень має певні обмеження (чи особливості) порівняно зі способом еволюції наукових теорій, зокрема якщо порівнювати глобальні перетворення в науці та глобальні реформи в суспільстві [7]. Варто зауважити, що спосіб реформування, який передбачає, зокрема, перехід від «закритого» суспільства до «відкритого», необхідно порівнювати скоріше не з реалізацією раціональної традиції, а з її прийняттям. Наслідки такого рішення спрямовують нас на шлях поетапного реформування певних галузей чи соціальних інститутів, на протигагу спробам змінити суспільство загалом чи трансформувати його визначальні «сфери». Власне самі «сфери», як «духовна» чи «матеріальна», в межах відкритого суспільства не набувають субстанційності, а утворюються завдяки великій кількості локальних рішень, тобто спроб і помилок.

Твердження щодо універсальності принципів наукової раціональності, а тим більше екстраполяція цих принципів за межі суто наукової діяльності порушують питання щодо використання подібного підходу не лише як розвитку попперівської традиції в критичному раціоналізмі, а й у більш загальному контексті проблематики раціональності. Отже, ідею переходу від наукової до соціальної раціональності можна розглядати як окрему відносно самостійну проблему. Дійсно, якщо, наприклад, І. Лакатос [5] пропонує «виточений» варіант критичного раціоналізму в науці, то чи не вимальовує це перспективу отримання відповідної соціально-філософської інтерпретації? Так, на думку В. Лекторського, якщо концепцію К. Поппера можна схарактеризувати як «радикальний критицизм», то концепція І. Лакатоса містить також і певний конструктивний «догматизм» як «упевненість у можливостях власної системи ідей» [7, с. 35]. Звідси робиться висновок щодо перспективи дискусій між такими глобальними системами ідей і цінностей [7, с. 35–36]. Дійсно, К. Поппер [19], як й інші представники аналітичної традиції, зокрема Б. Рассел [20], виступали лише «за» діалог між такими системами цінностей чи «концептуальними каркасами». Однак мета такого діалогу полягає скоріше в здійсненні прогресу, наприклад, у сфері свободи та інших фундаментальних цінностей, ніж у визнанні «рівноправних» можливостей свободи й несвободи. Тому якщо подібна соціально-філософська інтерпретація, зокрема, методології І. Лакатоса принципово можлива, то вона, на нашу думку, повинна стосуватися саме локальної стратегії реформ, а не визнання рівнозначності статусу раціонального та ірраціонального.

Коло проблем, до яких звертається критико-раціоналістична традиція, досить широке: це проблеми знання, істини, науки, політики, моралі. Об'єднує їх вирішення в єдиний напрям віра в людський розум, подібний до «розуму Сократа», з його постійними питаннями, сумнівами, роздумами та помилками. Цей розум є оптимістичним, хоча й не обіцяє втілення утопічного ідеалу, адже пропонує лише нелегкий спосіб поступового поліпшення наявного стану справ. Тому важливе завдання для тих, хто обирає «шлях розуму», полягає в тому, щоб не лише усвідомити його силу, а й мати рішучість використовувати його не піддаючись «чарам пророків» та ірраціоналістичним ученням, залишатися вірним моральному вибору. Перспектива прогресу на цьому шляху пов'язана в тому числі з подальшим розробленням загальної теорії критичної раціональності як методології соціальних реформ і «критичного мислення» як її складника.

Список використаної літератури

1. Сол Д. Ублюдки Вольтера. Диктатура розуму на заході / пер. с англ. А.Н. Сайдашева. Москва: АСТ: Астрель, 2007. 895 с.
2. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: у 2 т. / пер. з англ. О. Коваленко. Київ: Основи, 1994. Т. 1: У полоні Платонових чар Гегель, Маркс та послідовники. 444 с.
3. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: у 2 т. / пер. з англ. О. Буценко. Київ: Основи, 1994. Т. 2: Спалах пророцтва: Гегель, Маркс та послідовники. 494 с.
4. Bartley W. Rationality versus the Theory of Rationality. The Critical Approach to Science and Philosophy, 1964. URL: <http://www.therathouse.com/2008/Bartley1964CCR.html>.
5. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / пер. с англ. В. Порус. Москва: Медиум, 1995. 236 с.
6. Альберт Х. Трактат о критическом разуме / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. И.З. Шишкова. Москва: Едиториал УРСС, 2003. 264 с.
7. Лекторский В.А. Рациональность, критицизм и принципы либерализма (взаимосвязь социальной философии и эпистемологии Поппера). Вопросы философии. 1995. № 10. С. 27–36.
8. Шишков И.З. Кант и критицистская традиция: вступ. стат. Поппер К. Все люди – философы: Как я понимаю философию. Москва: Эдиториал УРСС, 2003. С. 23–44.
9. Швырев В.С. Рациональность в спектре ее возможностей. Исторические типы рациональности. Москва, 1995. Т. 1. С. 8–32.
10. Порус В.Н. Принципы рациональной критики. Философия науки. Москва, 1995. Вып. 1: Проблемы рациональности. С. 185–204.
11. Секундант С.Г. Лейбниц, Тетенс и Кант. Идея критического метода в немецкой философии XVII–XVIII вв. Эпистемология & философия науки. 2011. № 2. С. 187–204.
12. Козаченко Н.П. Критичне мислення: граничні підходи та оптимальні шляхи. Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць / відп. ред. Я.В. Шрамко. Кривий Ріг: КДПУ, 2017. Вип. 18. С. 165–178.
13. Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход / пер. с англ. Д.Г. Лахути. Москва: Эдиториал УРСС, 2002. 384 с.
14. Поппер К. Что такое диалектика? Вопросы философии. 1995. № 1. С. 188–139.
15. Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Москва, 1970. Т. 1. С. 268–285.
16. Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / пер. с англ. Д.Г. Лахути; вступ. ст. и общ. ред. В.Н. Садовского. Москва: Эдиториал УРСС, 2000. 464 с.
17. Пирс Ч. Закрепление убеждения. Начала прагматизма: в 2 т. Санкт-Петербург, 2001. Т. 1. С. 92–125.

18. Поппер К. Ницета историцизма. Вопросы философии. 1992. № 8. С. 49–79.
19. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / пер. с англ. В.Н. Садовского. Москва: Прогресс, 1983. 608 с.
20. Рассел Б. Искусство мыслить / пер. с англ. Е.Н. Козловой, О.А. Назаровой, С.Г. Сычевой. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.

THE OPEN SOCIETY, CRITICAL THINKING AND RATIONALITY

Andrii Abdula

*Kyryvi Rih State Pedagogical University,
Department of Philosophy
Haharin ave., 54, 50086, Kyryvi Rih, Ukraine*

The paper considers the critical and rationalist tradition, concerning the Enlightenment belief in mind that has the single basis for all its displays. The key aspects of the conception are highlighted in their connection with the categories of “mind”, “criticism”, and “critical thinking”. The paper analyses the abilities of Popper’s conception as the methodology of social reforms and also the problematic aspects of methodological principles of critical rationalism and “the open society”.

Key words: open society, critical thinking, rationality, mind, methodology of social reforms.

UDC 130.2

CULTURAL AWARENESS AS THE BASIS OF CRITICAL THINKING

Zeynab Aliyeva

*Baku State University,
Department of Philosophy
Z. Khalilov str. 23, AZ-1148, Baku, Azerbaijan*

This paper aims to investigate how the individuals of different cultures face misunderstandings or conflicts during communication process and what is the cause of this. The article stresses that main basis of this is cultural differences that affect our interpretation. As the members of various cultures, we attach symbolic meanings to the events and objects. Of course, people from any two cultures make the same observation but their interpretation would be very different. This is because they attach various cultural meaning to what they see. The article also indicates the more general cultural differences like high and low context cultures by E. Hall and cultural dimensions by G. Hofstede.

Key words: High and low-context culture, critical thinking, individualism, collectivism.

Introduction. All people are members of at least one culture. Whether or not we realize it, the culture we belong affects how we think, interact, communicate, and transmit knowledge from one generation to another. People from any two cultures maybe make the same observations about someone's behavior, mindset or lifestyle, but their interpretations would be very different. This is because they attach various cultural meanings to what they observe. So, the individuals of different cultures sometimes face misunderstandings or conflicts because of interpreting the same thing differently. Now, as a result of the immigration process in the world, the number of subcultures in some societies has increased and peaceful coexistence of various cultures in these kinds of societies demands awareness about characteristic features of other cultures that affect all decisions making process. Moreover, cultural awareness and critical thinking will reduce misunderstanding people which sometimes could decelerate scientific inventions that happened with Srinivasa Ramanujan (1887–1920) and Lotfi A. Zadeh (1921–1017). According to Lotfi A. Zadeh, his "Fuzzy logic" theory firstly accepted by Japanese in spite of he lived and discovered this theory in America. The main cause of this ignorance was the indefinite meaning of "Fuzzy". Srinivasa Ramanujan, great Indian mathematician could solve mathematical problems considered to be unsolvable but for a long time did not accept by English scientists.

The essence of high and low-context cultural theory in cultural awareness

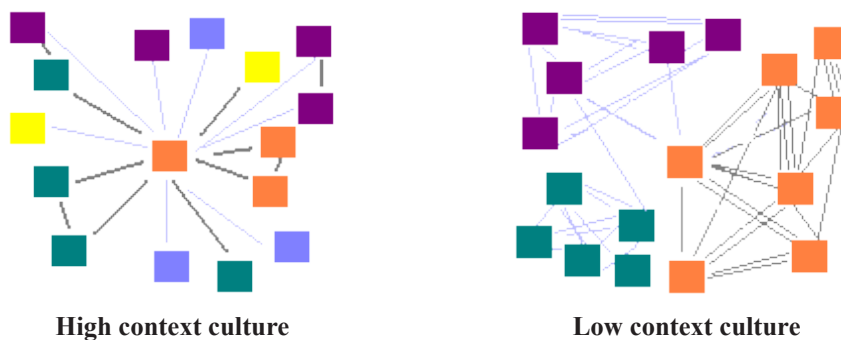
Generally cultural differences are the result of variousness in values. One such difference is the difference between what are called high-context and low context-cultures.

The famous American anthropologist Edward Hall (1914–2009), who known for his studies of culture and the integration of civilizations, also explained the concept of a personal zone based on the diversity of people and their different behaviors. The Anthropologist lived in the Navajo and the Hopi reservations in northeastern Arizona proximately four years and wrote "The Silent Language", "Beyond Culture", "The Hidden Dimension" works according to the observations he got here. Moreover, Hall is the author of some new concepts, like proxemics, polychromic and monochromic time and high and low context culture which highly used by the transnational corporation before they began a business transaction.

With the "high and low-context culture" terms, Edward Hall tried to explain the cultural diversity and the differences in thinking, behavior, and attitudes that derived from this diversity, also he described a communication style that based on explicit and direct language. It should be

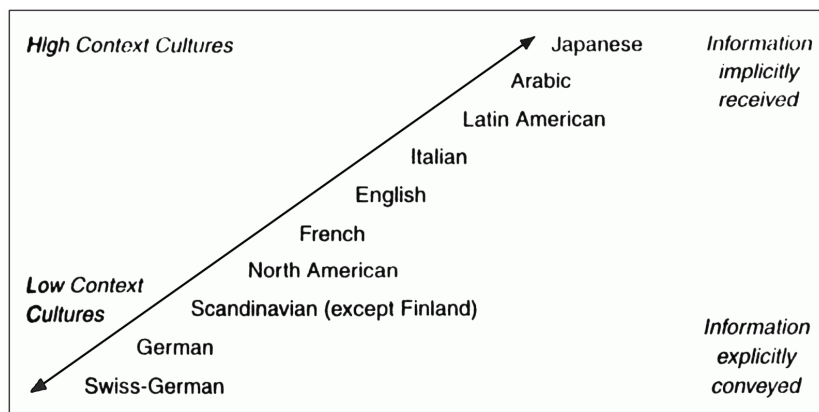
noted that the anthropologist used these terms to refer to differences between societies without penetrating the general details. So, what are the specific features of these cultures, and how do they reflect the nature of peoples?

According to the author, there are close relations between people and groups in societies dominated by high context culture, and such relationships are often viewed fewer, tighter and long-term oriented. Many aspects of cultural behavior are not made explicit because most members know what to do and what to think from years of interaction with each other. That is why there is no need to explain the cause or the meaning of your action. So, the access to these groups is very difficult because these individuals dominate gestures and mimic that expressing certain meanings that only group member could understand them. Family as the small form of society could be an example of a high context environment. Unlike that, the relationships in low-context cultures are characterized as looser and multi-faceted and purpose oriented. Here people tend to have many connections but of shorter duration or for some specific reason.



Moreover, in low-context cultural societies, communication is expected to be straightforward and have to base on the direct manner that relies mainly on words. Cultural behavior, rules, norms, and beliefs need to be spelled out explicitly so that people from other cultures could understand what the expectations are. So, for understanding each other properly they have to express each idea or opinion with appropriate words [1, p. 91–101]. The representatives of this culture mostly take a more direct and explicit approaches in spite of contextual elements like a tone of voice or body language. Of course, this is the contrast to high-context culture, which relies on the use of implicit messages and non-verbal communication.

According to the resent research, approximately 70% of the world's countries are regarded as representatives of the high context culture [3, p. 215–217]. Great Britain, Eastern Europe, Middle East, Asia, Latin America and Japan are belonging high context culture while, Germany, Scandinavian countries, North America, Switzerland are low context culture. In general, the high context culture is more characteristic for Asian countries where racial diversity is relatively less. In this kind of culture, the adherence to traditions and the historical roots are considered as basic rules and slight changes can be observed there. Indigenous people in America, which have very strong traditions, can be seen as an good example. This commitment creates enormous opportunities for every new generation for comprehending messages from the previous generation. In contrast, relationships in low-context cultures relationships are built so that, messages can change entirely or lose its content in the new generation and we can see it in the United States in the gap between parent and childhood [3, p. 215–217].



On the other hand, we have to mention that the high and low context terms are relative, it is not right to cross the strict line between two contexts of culture in the absolute sense because each message or attitude can be presented on a continuum from high to low or some societies could contain both modes. For example, French Canadian may be of a higher context than one English Canadian but lower context than another Spanish or French. Or, a person from Texas may communicate more with a few words or use of a prolonged silence, than an ordinary New Yorker who is being very explicit, although both cultures are considered lower context overall [9, p. 1–11].

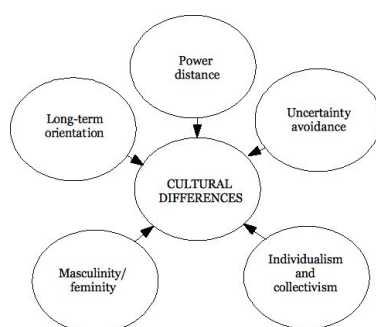
Intercultural competent people will adjust their behavior according to the context they find themselves in. But what happens when you move from one context to another? When a person who belongs certain context goes through another cultural context, she/he needs to be adopted. Compared to High contexts Low contexts are relatively easy to enter if you are an outsider because the important thing is accomplishing a task rather than feeling your way into a relationship. However, the representatives of a lower context culture may have more relations, but they maintain the social distinction in those relationships. Moreover, members of low-context cultures concentrate on their work, rather than asking questions or dealing with others. In that case, when they do not see the certain way of behavior in other environments, they become flout others [1, p. 99].

The next crucial point is various cultural attitudes towards time. According to this attitude, cultures are considered monochronic and polychronic. We have to mention that these statements were largely created after the industrial revolution since one of the main requirements for the employees was being at the factory at the appointed time. So, in monochronic cultures, such as in North America or Northern Europe, time is viewed as linear; people prefer to do only one thing at a time; schedules are not flexible, and time is considered a valuable commodity as money. Representatives of such culture take the table of everything even though the film they will see because time is money for them [6, p. 22]. However, people from polychronic cultures like the Middle East, Latin America, and Sub-Saharan Africa focus on tasks, not schedules. If a task takes a little bit longer, they prefer to stay with the task and give it the time it needs. They are more likely to multi-task: for them, mixing personal activities and work activities is not a problem. Moreover, the peoples of this system pay much more attention to traditions and established relationships rather than concentrating on the work and the task [2, p. 173].

Monochronic cultures	Polychronic cultures
One thing at a time	Many thing at once
Adhere to plans	Change plans rapidly
Linear	Multi-dimensional
Commit to task	Commit to relationship
Low-context	High-context culture
Designed approach	Emergent approach
Synchronous tools	Asynchronous tools

Other cultural differences introduced by Dutch social psychologist Gerard Hendrik (Geert) Hofstede. According to him national cultures could be divided into six dimensions: Power Distance, Individualism, Uncertainty avoidance, Masculinity, Long Term Orientation, and Indulgence vs. restraint.

In Power distance distribution less powerful member of organizations or even society expect and accept that power is distributed unequally. Of course, in the higher degree of the Index, the hierarchy is clearly established and executed in society, without doubt, or reason but in a lower degree of the Index people question authority and attempt to distribute power. Another important cultural difference is collectivism versus individualism. In a collectivist society, the group you belong to is your strongest identity. Your individual identity is less important. This group may be your family, your workplace, or your national identity.



If the group's needs conflict with your individual needs, you will be expected give up your individual needs in favor of the group. Furthermore, in this kind of societies, relations especially long-term relationships built on trust. Nevertheless, in individualist societies, people will be willing to sacrifice personal relationships if that is necessary for personal gain. So, because of this, relationships outside of their nuclear family are less important for them. The last two dimensions are Uncertainty avoidance and Masculinity which the first one shows the degree of comfort with obscure situations and successive one indicates societies encourages tough and assertive or tender and nurturing behavior [15, p. 4–24].

All these facts can be very useful to understand these differences in motivations and values that are generally true between certain cultures. Of course, these generalities help us understand people's motivations, opinions or behavior but we must be careful not to over-generalize or stereotype about people in a simplistic way. People are always complex, and there are always differences among the members of any group of people. So, these dimensions help us understand that cultures differ in terms of priorities. When we encounter differences in priorities, it is easy to jump to conclusions and be judgmental. In order to successfully negotiate these differences, we need to use critical thinking which is necessary for understanding perspectives other than one's own and for effective problem-solving. Moreover, critical thinking examines assumptions that based on our culture.

According to Greg R. Haskins, critical thinking is thinking that is free (as free as possible) from bias and prejudice. Because different values are expressed in different ways, people from high-context cultures are likely to consider people from low context cultures too blunt. At the same time, people from low-context cultures are likely to consider people from high-context cultures too secretive. Critical thinking requires us to understand things in their context [14, p. 4–5].

Critical thinking as imagining and exploring alternatives have to base on "universal intellectual values" like clarity, accuracy, consistency, depth, breadth, and fairness. Furthermore,

critical thinking as a process does not happen in an instant it takes time and effort for breaking down ethnocentrism. So, as a human we can estimate what is familiar for us, we can improve critical thinking with being aware of thinking way

References

1. Edward T. Hall. *Beyond Culture*. Anchor Books, 1977. P. 91–101.
2. Edward T. Hall. *The hidden dimension*. Anchor Books, USA, 1914. P. 173.
3. Samovar, Larry A. and Richard E. Porter. *Communication Between Cultures*. 5th Ed. Thompson and Wadsworth, 2004. P. 215–217, 384–386.
4. Shoji Nishimura, Anne Nevgi and Seppo Tella. *Communication style and Cultural features in High/Low Context communication cultures: a case study of Finland, Japon and India* (article), 2008, Waseda University, Japan. P. 783–796.
5. Тюкова С.Ю. *Межкультурная коммуникация*. Санкт-Петербург: СПбГИЭУ, 2010. 71 с.
6. Polychronic/Monochronic time in Latin America and The United States / Kathy Bies-Jaede, Robin Petermeier, Veronica Y. Euerle, Robinson, *Cultural Translation/Comparison Assignment Course 463/563 Robinson Summer 2005*, (article). P. 22.
7. “What is culture” A compilation of Quotations by Helen Spencer-Oatey, Warwick 2012. P. 1–21.
8. Cross-cultural communication styles: High and low context by Mathew Maclachlan. URL: <https://www.communicaid.com/cross-cultural-training/blog/high-and-low-context>.
9. Sorrels K. “On the Past and Future of Intercultural Relations Study Gifts of Wisdom: An Interview with Dr. Edward T. Hall”, accessed 10 February 2013 from. URL: <http://people.umass.edu/~leda/comm494r/The%20Edge%20Interview%20Hall.htm>.
10. Stuart Hall “Critical dialogue in cultural studies” London and New York, ISBN 0-203-99326-8 Master e-book ISBN, 1996.
11. Tukumbi Lumumba-Kasongo, Rubin Patterson, Masamichi “Measuring and Mapping Cultures: 25 years of Comparative Value Surveys” Boston, 2007.
12. George Ritzer “Sociological theories” ISBN: 978-0-07-811167-9, New York, 2008.
13. James W. Neuliep, Stephanie M. Hintz & James C. Mc Croskey “The influence of ethnocentrism in organizational contexts: perceptions of interviewee and managerial attractiveness, credibility, and effectiveness”. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/01463370500055954>.
14. Greg R. Haskins “A practical guide to critical thinking” (article) 2006.
15. Geert Hofstede. *Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context*. Online Readings in Psychology and Culture, 2 (1). URL: <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1014>.

КУЛЬТУРНА СВІДОМІСТЬ ЯК ОСНОВА КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Зейнаб Алієва

*Бакинський державний університет,
кафедра філософії
вул. З. Халілова 23, 1147, м. Баку, Азербайджанська Республіка*

Мета статті – вивчити вплив культури на нашу інтерпретацію, думки, взаємодію та спілкування. Крім того, автор пояснює важливу роль культури високих і низьких контекстів і теорії культурного виміру в культурній обізнаності. Звичайно, ці узагальнення допомагають нам зрозуміти мотивації людей, думки або поведінку, але ми повинні бути обережні, щоб не занадто узагальнювати стереотип про людей у спрощеному вигляді. Люди завжди складні, і серед членів будь-якої групи людей завжди є відмінності. Отже, ці вимірювання допомагають нам зрозуміти, що культури різняться з погляду пріоритетів.

Ключові слова: висококонтекстна й низькоконтекстна культури, критичне мислення, індивідуалізм, колективізм.

УДК 141+130.3

РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ ЕПІКУРЕЇЗМУ В «ДУХОВНІЙ МЕДИЦИНІ» АБУ БАКРА АР-РАЗІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Рахім Амір Хуссейн

*Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
факультет філософії,
кафедра філософії і основ загальногуманітарного знання
вул. Новосельського, 64, 65029, м. Одеса, Україна*

Філософія середньовічного ісламського мислителя Абу Бакра ар-Разі ґрунтується на плюралістичній концепції й синтезі філософської думки стародавніх Ірану та Греції. Аналіз «Духовної медицини» ар-Разі доводить спільність роздумів мислителя з основоположними принципами епікуреїзму. Однак «Духовну медицину» Абу Бакра ар-Разі не можна вважати простою компіляцією ідей Епікура, ця робота є їх творчим переосмисленням з погляду філософа й лікаря в нову історичну та культурну епоху.

Ключові слова: фальсафа, фалāsіфа, практична філософія, евдемонізм, гедонізм, епікуреїзм, принцип задоволення.

Особливістю сучасного етапу суспільного розвитку є все більший взаємозв'язок і взаємозалежність держав і народів. У глобальному світі неможливе абсолютне автономне існування окремо взятих культур. Осмислення глибинної єдності людської цивілізації вимагає нового підходу: увага має акцентуватися не на зіткненні чи протистоянні культур, боротьбі між ними за верховенство пріоритетів і цінностей, а на діалозі й пошуку духовної спільності. Світове співтовариство дедалі більше усвідомлює та розуміє, що альтернативи діалогу як універсальної форми спілкування людей, держав і культур не існує. Щоб через діалог змінити світ і себе, людина має змінити своє ставлення до іншого й того культурного світу, який вона представляє, зрозуміти його характер, сутність та особливості. Жодна культура не розвивається в світоглядному вакуумі, тому визнання унікальності й значущості кожної культурної традиції має бути доповнено пошуками й осмисленням тих спільних світоглядних орієнтирів, що й становлять унікальну духовну спадщину всієї людської цивілізації. У цьому контексті необхідність звернення до соціально-філософських витоків ісламської середньовічної філософії є очевидною та виправданою. Духовна спадщина минулого є фундаментальним складником культурного процесу. Філософія в цьому процесі відіграє особливу роль, вона є духовно консолідуючою основою суспільства. Отже, у світі завдань сучасної філософії діалогу й взаєморозуміння дослідження багатой спадщини середньовічної ісламської філософії, представники якої своєю теоретичною та практичною діяльністю сприяли вирішенню завдань загальнокультурного діалогу, співробітництву ідей і пошуку взаєморозуміння, є своєчасним і вкрай необхідним.

Метою статті є порівняльний аналіз концептуальних засад практичної філософії Епікура й Абу Бакра ар-Разі в соціально-філософському контексті.

Інтерес до ісламської філософії викликаний тією лакуною, що існує в європейській філософській традиції, в якій практично відсутні повноцінні та повномасштабні дослідження середньовічної ісламської філософії, що значно звужує простір філософського дискурсу. Різні аспекти соціально-філософської думки середньовічного ісламу, ідеологічного зв'язку духовної спадщини античності й мусульманського світу досліджувалися в роботах М.А. Айні, А. Блека, К. Брокельмана, В.М. Ветта, Г.А. Волфсона, Г. Гібба, З.Г. Джалілова,

Х. Додіхудоева, Д.М. Доналдсона, Н.Х. Жолмухамедова, А.Д. Книша, А. Корбена, П. Кроуна, А. Лауста, А. Лембтона, В.Є. Макарі, В. Маделунга, Дж. Макдісі, М. Махді, У. Мехмета, А. Меца, М. Муттахарі, Ф. Роузентала, С. Струмси, М. Хаддурі, Т. Халіді, А. Хаурані, М.Г.С. Ходжсона, Дж. Шахта, Г.Б. Шаймухамбетова, Є.А. Фролової, М. Уотта й ін. Низка проблем середньовічної ісламської філософії стали предметом роздумів українських дослідників: О. Борисової, М. Лубської, М. Якубовича, А. Ухтомського та ін. У вітчизняній науковій літературі є явний дефіцит розвідок, присвячених аналізу середньовічної ісламської філософії, зокрема робіт персидського мислителя IX–X ст. Абу Бакра Ар-Разі.

У середньовічному християнському й мусульманському світі розвиток філософії відбувався на підґрунті античної філософської спадщини, що сприяло формуванню відносно єдиного культурно-філософського простору. Навіть сама назва раціонального засобу пізнання в арабо-мусульманській культурі походить від грецького *φίλοσοφία* – фальсафа, відповідно, мислителі, які практикували принципи фальсафи, називалися фаласіфа. Мусульманські вчені, використовуючи грецькі слова й терміни, знали про їх походження, а самі фаласіфа пишалися тим, що вони є хранителями та розповсюджувачами античної школи мислення. В.М. Ветт відмічає, що «деякі мусульманські мислителі не змогли протистояти чарівності давньогрецького філософствування» [1, с. 37–45].

У соціально-філософському плані звернення до античної традиції зумовлено розповсюдженням ідей класичної давньогрецької філософії в регіоні середньовічного ісламу, культура якого відрізнялась поліетнічним змістом. Унаслідок різноманітних культурних контактів і взаємодії відмінних культурних пластів середземноморська культура включала в себе різні віяння. У культурне піднесення ісламського середньовічного світу були залучені народи Ірану, Месопотамії, Сирії, Єгипту, Середньої Азії тощо. Крім того, ісламська середньовічна культура була культурою міста, яке стало не лише джерелом і розповсюджувачем філософського та наукового знання, а і їх хоронителем.

Витоки фальсафи зазвичай пов'язують із так званим «перекладацьким рухом», що виник у ранньоабасидську епоху й був підтриманий халіфом Ма'муном, засновником «Будинку мудрості» в Багдаді. Знайомство арабів з грецькою філософією почалося з праць її пізніх коментаторів, які викладали у своїх узагальнених творах думки античних філософів як єдину закінчену систему. Тому й мусульманські вчені прийняли філософську спадщину стародавніх греків як дещо єдине. Арабською мовою були перекладені давньогрецькі трактати з медицини, геометрії, астрономії, філософії. Завдяки перекладам арабські мислителі не просто ознайомилися з трудами античних авторів, а й писали коментарі до важких і незрозумілих місць, розробляли філософську термінологію та лексику арабомовної культури, створювали власні твори з природничо-наукової й філософської проблематики. На Сході були відомі погляди філософів досократиків, піфагорійців, деяких софістів, епікурейців і скептиків, але найбільшого авторитету серед мусульманських шанувальників давньогрецької філософії набули Платон та Аристотель.

Фаласіфа були настільки переконані в істинності ідей давньогрецьких філософів і методів логічного міркування, що для них фальсафа стала певного роду релігією, яка включала в себе не тільки ідейні переконання, за висловом професора Мічиганського університету А.Д. Книша, «в середньовічному мусульманському суспільстві фальсафа була не лише як специфічний світогляд, а і як особливий, альтернативний спосіб життя» [2, с. 461]. Разом із тим фальсафа не була простим повторюванням і калькою давньогрецької філософії, вона породжувалася власними запитами ісламської середньовічної культури. Відповідаючи її потребам, фаласіфа створили оригінальну й самостійну філософську концептуальність. З погляду інтелектуальних та етичних цінностей світ фаласіфа був віддалений від

світу мусульманських богословів неподоланною прірвою, однак це не заважало більшості фаласіфа вважати себе правомірними мусульманами.

Особливе місце серед середньовічних представників фальсафи посідає Абу Бакр ібн Закаріа ар-Разі, відомий у європейській середньовічній філософії під латинізованим ім'ям «Rhazes». Він жив наприкінці IX – на початку X ст. в іранському місті Рей і був надзвичайно талановитим лікарем. Професія лікаря давала змогу багатьом фаласіфа не лише вижити в ворожому суспільному середовищі, а й займатися філософією, хоча в очах богословів вони й, зокрема, ар-Разі залишалися небезпечними єретиками та вільнодумцями. Латинські переклади медичних трактатів ар-Разі були популярними серед європейських лікарів аж до XVI ст. [3, с. 36]. Що ж стосується його філософських робіт, то вони не отримали широкої відомості ні в Європі, ні в мусульманських країнах через «єретичні» ідеї, що містяться в них, і загальний скептицизм щодо всіх релігій. Вільнодумство та негативне ставлення до релігії дослідники творчості ар-Разі зазвичай пов'язують із розчаруванням несправедливістю й жорстокістю навколишнього світу, яке дедалі більше відчував мислитель [2, с. 469], а С. Струмса навіть наводить легенду про відмову ар-Разі від лікування катаракти через небажання бачити недосконалість і ницість оточуючого його світу [4, с. 88–89].

Філософія ар-Разі ґрунтується на плюралістичній концепції та синтезі філософської думки стародавніх Ірану й Греції, охоплює різні галузі філософського знання: етику, онтологію, логіку, гносеологію, філософію релігії тощо. Будучи переконаним у величезних можливостях людського розуму, ар-Разі наполягав на необхідності розвивати й укріплювати за допомогою вивчення філософії даровані Богом здібності до раціонального усвідомлення навколишньої реальності. Оскільки Бог дарував людському роду здатність до раціонального мислення, людям не варто сподіватися на те, що Бог буде скеровувати кожний їхній крок. Ар-Разі бачив у філософії незамінні ліки як для душі, так і для тіла. Він був схильний замінити релігію філософією, а авторитет пророків – авторитетом найвидатніших філософів античності, чії твори ар-Разі вважав більш корисними, ніж священні книги зороастризму, іудаїзму, християнства й ісламу. Практично, як відмічає Х. Додіхудоєв, ар-Разі «виступає з позицій світської, антиклерикальної філософії» [5, с. 145].

Особливістю раціоналізму ар-Разі є його віра в здатність людського розуму через пізнання й виховання вдосконалювати людську природу, пригнічувати ниці якості та розвивати соціально корисні чесноти. Проблема людини для нього завжди постає як соціальна проблема: людина, будучи невід'ємною частиною природи, розкривається в суспільстві як соціальна істота, усі прояви її буття (біологічний, духовний), усі відносини з навколишнім світом набувають значимості й сенсу лише тоді, коли відповідають таким фундаментальним нормам суспільного буття, як благо, істина, справедливість, добродієність. Людина як соціальне явище – це особистість, яка не просто має певні потреби, а здатна розумно управляти ними. Причиною спотворених потреб ар-Разі вважає бездуховність, брак волі, безхарактерність, що є проявом соціальної хвороби.

Етика як практична філософія й духовність у розумінні ар-Разі тотожні, свої етичні погляди мислитель виклав у роботі «Духовна медицина», в якій узагальнив досягнення античної та середньовічної етичної думки, а також результати власних творчих пошуків з морально-етичної проблематики. Ураховуючи те, що античні мислителі джерелом усіх дій, якостей, властивостей і спонукань уважали душу, «духовна медицина» постає як учення про шляхи, засоби й методи виховання в людині високих моральних принципів, подолання низьких моральних якостей і вчинків. Людина через свої дії створює нову сферу – сферу духу. Сам ар-Разі метою духовної медицини називає «виправлення норовів душі та духовних якостей» [6, с. 25].

Основними складниками морально-етичного вчення ар-Разі є розум, душа й насолода. Саму етику він розуміє як науку про шляхи та засоби виховання добродетельності, підкорення душевних сил розуму, щоб уникати зла, неправильних вчинків, не піддаватися пристрастям і миттєвим бажанням і задоволенням. Необхідно навчитися розрізняти й розуміти справжню, помірковану насолоду від хибної та надмірної. Розумна людина не залишає без контролю свої пристрасті й душевні сили, вона прагне керувати ними, підкорити їх розуму [6, с. 26]. Можна припустити, що для ар-Разі розум є квінтесенцією духовного життя людини, теоретичною серцевиною всієї культури людства. Філософ переконаний у тому, що розум відіграє всебічну й особливу роль у житті людини, яка є єдиною розумною істотою на землі. Ті люди, які здатні виховати в собі такі якості, стають політиками, і суспільство визнає їх. Отже, основним завданням морального виховання філософ уважав виховання душі й підпорядкування її розуму. Роздуми ар-Разі про виховання людиною власних моральних якостей близькі ідеям Аристотеля про людську поведінку та добродетельність, але, на відміну від Стагірита, ар-Разі скрупульозно аналізує не чесноти, а людські пороки. Будучи одночасно й лікарем, і філософом, ар-Разі вважає насильство, пристрасті – нищими цінностями та психічними недоліками людини, тобто той, хто нездатний підкорити почуття розуму, є хворим. До таких пристрастей філософ зараховував марнославство, заздрість, гнів, брехню, скнарність, ненажерливість, алкоголізм і неприборкану фізичну жагу.

Завичай у науковій літературі відмічається, що центральне місце в «Духовній медицині» ар-Разі посідають концепції евідемонізму та гедонізму: найважливішим завданням духовної медицини вчений вважає пізнання й роз'яснення сутності насолоди, з чим пов'язано вище благо – щастя людини. Усі питання способу життя він розглядає під кутом зору цього принципу. Дійсно, ар-Разі відомі основні ідеї гедонізму, він навіть згадує в роботі Арістіппа, представника школи гедоністів-кіренаїків, для котрих вищим благом були сьогочасні чуттєві, тілесні задоволення, до яких необхідно прагнути, а страждання уникати. Ар-Разі також визначає задоволення як заперечення страждання: «... насолода є ніщо інше, як звільнення від страждання. Насолода не буває інакше, як через вплив страждання» [6, с. 38]. Якщо задоволення вважати єдиним етичним принципом і розуміти його абстрактно, то з філософських роздумів ар-Разі з неминучістю випливають гедоністичні висновки. Однак філософ доходить висновку, що задоволення не є чимось елементарним, тотожним, існує багато задовольень і всі вони різноякісні, особливо якщо брати до уваги їх соціальний зміст. Тому визначальним є питання щодо змісту принципу задоволення й того загального ідейного контексту, в який він вписаний. Ар-Разі, як і кіренаїки, доповняв принцип задоволення принципом розсудливості, свідомими роздумами, що дають змогу правильно оцінити задоволення й визначити, чи не пов'язані вони зі значно більшими стражданнями. Проте розсудливість в ар-Разі не просто засіб, що дає змогу визначити межу між задоволенням і стражданням, вона сама по собі є найвищим благом: «Це найбільше з благ Аллаха для нас і найкорисніша з речей і найкраща з милостей нам» [6, с. 24]. Філософ доходить висновку, що задоволення необхідно піддавати ціннісному аналізу з погляду розуму, потріб людського співтовариства, що свідчить про близькість поглядів ар-Разі епікуреїзму, а не кіренаїків. Загалом докладний аналіз інших положень «Духовної медицини» також доводить спільність основоположних принципів епікуреїзму й духовної медицини ар-Разі.

Завдяки раціональному аналізу Епікур дійшов висновку, що головними складниками насолоди, щастя є дружба, яка ґрунтується на рівності й однодумності; свобода як незалежність від усього зовнішнього; можливість розмірковувати про основні джерела занепокоєння – смерть, злиденність, марновірство; їжа; житло; одяг. Усі задоволення Епікур поділив на три категорії: «Бажання бувають одні – природні й необхідні, другі – природні, але не необхідні, треті – неприродні й не необхідні» [7, с. 525].

Багато в чому думки ар-Разі збігаються з поглядами Епікура. Так, він стверджує, що дружба, співробітництво й підтримка «роблять наше існування щасливим, привабливим та умиротвореним» [6, с. 74]. Іншими важливими умовами досягнення насолоди філософ вважає розумний підхід до всього, передбачення наслідків своїх вчинків і діянь, підкорення всіх пристрастей розуму. При цьому, будучи не тільки філософом, а й лікарем, ар-Разі обґрунтовує кожний свій аргумент як із погляду практичної філософії, так і з лікарської позиції, доводячи необхідність зваженої поведінки і приборкання пристрастей турботою про фізичний і духовний стан людини, які, на його думку, являють собою нероздільне ціле.

Однією з основних умов досягнення насолоди та звільнення від страждань ар-Разі вважав забезпеченість необхідними благами: «... придбання і дбайливе зберігання майна є одним із вимушених та обов'язкових заходів, що вживаються для налагодження нормального життя» [6, с. 75]. Однак філософ попереджає про необхідність зберігати поміркованість. Мислитель пов'язує насолоду з поміркованістю, з почуттям міри. Він бачить сенс насолоди в користуванні всіма життєвими благами, у задоволенні всіх природних потреб згідно з певною мірою: під час прийняття їжі отримання задоволення не повинно бути самоціллю, їсти необхідно стільки, щоб подолати відчуття голоду; одяг має бути зручним і скромним; житло – захищати від холоду та спеки, прагнення жити в пишному й розкішному палаці, носити дороге вбрання, куштувати вишукані страви не принесе щастя. Надмірна безперервна насолода, згідно з ар-Разі, обов'язково призведе до страждань, позбавить людину почуття справжнього задоволення. Якщо хтось підкорюється своїм жаданням і пристрастям, то не тільки втрачає почуття задоволення, а й подібно «хворим страждання приймають за насолоду, а смуток – за радість» [6, с. 39]. Тому як надмірність, так і нестача несумісні з насолодою.

Близькими є розмірковування Ар-Разі та Епікура щодо неприродних і необхідних задовольень. Як і давньогрецький філософ, ар-Разі вважає, що жага влади, багатства, слави призводить до страждань. Бажання, якщо брати їх у повному обсязі, в принципі не можна наситити, бо «якщо людина володіла б навіть половиною Землі, то душа підбурювала б її до оволодіння іншою її частиною, й водночас вона уболівала б і боялася втратити те, чим уже володіла. А якщо б вона оволоділа всією Землею, то жаждала б стати назавжди здоровою і вічною. І знову душа її неодмінно прагнула б спізнати все, що існує на небесах, на воді й суші» [6, с. 30]. Прагнучи досягти задовольень, людина стає залежною від багатьох непередбачуваних їй речей та обставин, не може стати господарем своєї долі. Індивід, який став на цей шлях, приречений на конфлікти, чвари з іншими людьми, в його душі пробуджуються заздрість, честолюбство й інші морально-деструктивні мотиви. Природні та необхідні бажання легко задовольняються, людина, яка обмежує себе ними, отримує незалежність від обставин, вона застрахована від зіткнень з іншими людьми: «... найкращим станом є стан достатності, який можна досягти легким і доступним способом, а наслідки його при цьому найсприятливіші» [6, с. 82].

Обмеження задовольень, зведення їх до необхідного мінімуму в Епікура й ар-Разі не тотожне аскетизму, не має сакрального сенсу та не є безумовною нормою. Це лише умова спокійного, безтурботного, а в ар-Разі й здорового життя. Персидський філософ більш категоричний, ніж Епікур: надмірне вживання їжі він називає злом, яке заподіюється й поведінці, й способу думок, «жадібність до їжі є дещо надзвичайно дике, кровожерливе і скажене» [6, с. 66]. Крім того, цінність поміркованості визначається також тим, що людина може відчувати себе щасливою й у тих випадках, коли вона змушена задовольнитися малим.

На думку Абу Бакра ар-Разі, «страждання є виходом за межі людської природи, воно є порушенням норми цієї природи» [6, с. 39]. Задоволення є «золотою серединою»: «Тепло є насолодою, якщо воно приходить після холоду, але воно стає причиною страждання,

якщо призводить до перегріву тіла й потовиділення» [6, с. 39]. Тобто надмірна безперервна насолода, згідно з ар-Разі, призводить до страждання, позбавляючи людину почуття справжнього задоволення. Так, якщо людина віддається пристрастям, то вона поступово буде втрачати почуття задоволення. Такі люди подібні до тих хворих, які страждання приймають за насолоду, а смуток – за радість. Отже, ар-Разі переконаний, що як надмірність, так і нестача несумісні з насолодою. Вимоги теорії насолоди ісламського філософа в основних параметрах відповідають концепції епікуреїзму: вести розумне, радісне, здорове життя, уникати страждань, бути справедливим, морально чистим, доброчесним, корисним людям і суспільству, прагнути внутрішнього спокою й не боятися смерті.

Перекликаються з епікуреїзмом і роздуми ар-Разі щодо смерті. Страх перед смертю Епікур уважав безглуздом: «Смерть не має ніякого стосунку до нас, бо коли ми існуємо, смерті нема, а коли смерть присутня, тоді ми не існуємо» [7, с. 517]. Відповідно до ар-Разі, сум і страх перед неминучістю смерті абсолютно зайві, людина має навчитися абстрагуватися від них і забути їх. Але ісламський філософ не поділяє думки Епікура про те, що душа, як і тіло, складається з атомів і тому, коли розпадається тіло, розпадається й душа, «те, що розклатося, не відчуває» [7, с. 521]. Ар-Разі поділяє думку тих, хто вірить у безсмертя душі, та підкреслює, що доброчесна, благородна людина, яка сповна виконала свій обов'язок, отримує спасіння й вічне блаженство [6, с. 86].

Ісламський філософ не був простим епігоном учення античного філософа. На відміну від Епікура, який найкращими засобами запобігання стражданню уважав самоусунення від тривоги і небезпек, від суспільних і державних справ, досягнення незалежності від зовнішніх умов, ар-Разі закликає до соціальної активності, зобов'язує людину бути корисною суспільству, вимагає від людей виконувати взяті на себе зобов'язання. Проповідь відмови від публічної активності в ученні Епікура зумовлена занепадом давньогрецької державності. Основна частина його вчення являє собою обґрунтування головної мети в житті людини – звільнення від тривоги і досягнення «атараксії», тобто безтурботного духовного спокою. Ар-Разі, як й Аристотель, вважає, що соціальне буття людини повністю залежить від її морального обліку, він відкидає епікурейську аполітичність та усунення від активного соціального життя, філософ і сам вів активне соціальне життя, очолював лікарні в Рес та Багдаді.

Ар-Разі переконував, що, хоча філософ і має знати й цінувати досягнення своїх попередників, він не зобов'язаний беззаперечно приймати їхні висновки. Навпаки, він повинен не тільки вивчати їх, а і, якщо це необхідно, брати під сумнів. Виходячи з подібної логіки, ар-Разі критикував самого Галена, якого мусульманські лікарі вважали неперевершеним авторитетом [4, с. 51–53], тому «Духовну медицину» Абу Бакра ар-Разі в жодному разі не можна вважати компіляцією основних ідей Епікура, ця робота є їхнім творчим переосмисленням із погляду філософа й лікаря в нову історичну та культурну епоху.

Отже, антична філософія стала органічною частиною ісламської духовної культури середньовіччя, арабо-мусульманська культура у власних духовних пошуках знайшла в ній відповіді на запити, які виникли під час її самовизначення. Оволодівши грецькою філософською термінологією, сприймаючи філософію стародавніх греків як дещо єдине, мусульманські вчені проводили в ній свій відбір і, надаючи перевагу найбільш актуальним для них проблемам, по-іншому розставляли акценти, демонструючи тим самим самостійність своєї філософської думки. Створена середньовічними ісламськими мислителями філософія збігалася з їхніми практичними й науковими інтересами.

Система категорій практичної філософії Абу Бакра ар-Разі має позачасовий і загальнолюдський характер: справедливість, благородство, великодушність, чесність, добро, цнотливість, щедрість, доброзичливість, милосердя, терпіння, сором'язливість завжди

були затребуваними суспільством. Учення Абу Бакра ар-Рази стало вагомим віхою в історії філософської думки людства. У розробленні важливих проблем практичної філософії вчений вийшов за межі офіційної ісламської релігії, прагнув створити раціоналістичне вчення, орієнтуючись на реальне практичне життя людей. Для вченого сутністю соціального буття людини є те, що людиною можна стати лише в суспільстві: природа людини потребує співробітництва й підтримки з боку інших. Ідеї філософа про суспільне життя, безпеку, взаємодію та взаємодопомогу людей у виробництві матеріальних і духовних благ зберігають свою актуальність донині.

Список використаної літератури

1. Watt W.M. *Islamic Philosophy and Theology*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985. 357 p.
2. Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия. Ишрак: ежегодник исламской философии. 2011. № 2. С. 460–501. URL: <https://iphras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/2/28knish.pdf>.
3. *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources* / J. McGinnis and D. Reisman (ed. and trans.). Indianapolis and Cambridge: Hackett, 2007. 464 p. URL: https://www.umsl.edu/~philo/People/Faculty/McGinnis%20Works/Hackett%20Final%20proofs/CAP_complete.pdf.
4. Stroumsa S. *Freethinkers of Medieval Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1999. 315 p.
5. Додихудоев Х. Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази. Ишрак: ежегодник исламской философии. 2013. № 4. С. 140–161.
6. Абу Бакр Ар-Рази. *Духовная медицина*. Душанбе: Ирфон, 1990. 88 с.
7. *Антология мировой философии: Античность*. Минск: Харвест, Москва: ООО «Издательство АСТ», 2001. 960 с.

THE RECIPE OF THE IDEAS OF EPICUREMISM IN THE “SPIRITUAL MEDICINE” ABU BAKRA AR-RAZI: SOCIO-PHILOSOPHICAL CONTEXT

Rahim Amir Hussain

*Odessa I.I. Mechnikov National University,
Faculty of Philosophy,
Department of Philosophy and Fundamentals of Humanities
Novoselskyi str., 64, 65082, Odessa, Ukraine*

The philosophy of the medieval Islamic thinker Abu Bakr ar-Razi is based on a pluralistic concept and the synthesis of the philosophical thought of ancient Iran and Greece. The analysis of the “Spiritual Medicine” ar-Razi shows the generality of the thinker's reflections with the fundamental principles of epicureanism. However, “Spiritual Medicine” Abu Bakr ar-Razi can not be considered a mere compilation of Epicurus' ideas, this work is their creative rethinking from the point of view of the philosopher and doctor in a new historical and cultural era.

Key words: falsafa, falasifa, practical philosophy, eudemonism, hedonism, epicureanism, pleasure principle.

УДК 141.7(091)

ФІЛОСОФИ ХХ СТОЛІТТЯ ЩОДО ФЕНОМЕНА СПІЛКУВАННЯ

Галина Арсентьєва

*Запорізький національний технічний університет,
Інститут економіки та управління,
кафедра філософії
вул. Жуковського, 64, 69063, Запоріжжя, Україна*

У статті здійснено оглядовий аналіз досліджень феномена спілкування філософами ХХ століття, вивчено категорії спілкування «Я», «Ти», «Воно», «Ми», їх взаємопереходи один в одного. Продовжено опрацювання суб'єкт-суб'єктних і суб'єкт-об'єктних відношень, які визнані взаємодоповнюючими, а не ієрархічними.

Ключові слова: спілкування, суб'єкт, об'єкт, зв'язок «Я – Ти», суб'єкт-суб'єктні відношення.

Теорія спілкування, незважаючи на те що феномен спілкування піддавався філософському осмисленню ще з часів Давньої Греції, так досі й не створена та перебуває й по цей час лише в стадії свого становлення. Ціла низка питань розроблена недостатньо, зокрема й сама історія дослідження феномена спілкування. Тому мета публікації – оглядовий аналіз філософських досліджень феномена спілкування в історії філософії, зокрема у ХХ столітті. Раніше нами був представлений такий огляд від філософії Давньої Греції й до доби Нового часу й ХІХ століття [2; 3]. Стаття є продовженням цієї роботи. Такий аналіз сприяє створенню історії вивчення феномена спілкування, виявленню різних зв'язків між авторськими концепціями, їх взаємному збагаченню. Об'єктом дослідження є аналіз розвитку теорії спілкування в історії соціально-філософської думки, а предмет дослідження – аналіз розвитку теорії спілкування соціально-філософською думкою ХХ століття.

Завдання статті – простежити шлях філософського становлення осмислення феномена спілкування у ХХ столітті й виявити нові, які раніше не використовувалися, ресурси у вивченні цього феномена.

Теоретичну основу статті становлять роботи, з одного боку, представників сучасної європейської неklasичної філософії (Е. Левінас, Ю. Хабермас, М. Бубер, Е. Муньє, Г. Марсель, К. Ясперс, М. Мерло-Понті, Н. Аббаньяно), з іншого боку, роботи радянських представників діяльнісного підходу (Г.С. Батіщев, Л.П. Буєва, М.В. Дьомін, М.С. Каган), з третього боку, це роботи представників української школи дослідження феномена спілкування (Ю.Д. Прилюк, Л.П. Злобіна, Л.А. Ситніченко, А.А. Довгань, А.О. Клепиков, Т.М. Кононенко).

Сутність спілкування аналізується в роботах Ю.Д. Прилюка та А.А. Довганя. В основі підходу Ю.Д. Прилюка до вивчення феномена спілкування лежить положення про інформаційну сутність спілкування. У роботах А.А. Довганя спілкування розглядається як засіб життєдіяльності особи.

У працях А.А. Довганя, А.О. Клепикова, Л.П. Злобіної опрацьовані такі аспекти дослідження феномена спілкування: спілкування й культура (А.О. Клепиков), спілкування і спадкоємність історичного процесу (А.А. Довгань), спілкування й розвиток особи (Л.П. Злобіна).

Українська філософська школа приділила увагу дослідженню проблеми типологізації спілкування. Соціально-історичні типи спілкування розглядають Т.М. Кононенко

й А.А. Довгань. Типи спілкування, що розрізняються за сферами життєдіяльності людей, аналізуються в роботах Л.П. Злобіної.

Разом із тим теорія спілкування ще не створена й перебуває лише в стадії свого становлення. Ціла низка питань теорії спілкування у вітчизняній літературі розроблена недостатньо, зокрема історія дослідження феномена спілкування в історії філософії.

До певного етапу вивчення проблеми спілкування ми зарахували філософську думку ХХ століття.

Становлення теорії спілкування зросло на історичному ґрунті соціальної кризи, яка продовжується й сьогодні та охоплює економічну, політичну, духовно-моральну основи людського буття в усьому світі. У сучасному суспільстві, яке все більш раціоналізується, традиційні зв'язки між людьми – релігійні, національні, сімейні – стають слабкішими, а загострена самосвідомість, внутрішнє життя «Я», як правило, дуже напружені, тому проблема спілкування стає однією з найбільш гострих.

У західній філософській думці підходи до побудови теорії спілкування почали формуватися ще у 20-і роки ХХ сторіччя, а в нашій вітчизняній філософії це відбулося на декілька десятиліть пізніше – у 1970-і роки. Передумови до побудови філософської теорії спілкування також різноманітні. У зарубіжній філософії, наприклад, до них можна зарахувати капіталістичну кризу в умовах розвитку індивідуалізму, що породила таке соціальне явище, як некоммунікбельність – крайню форму взаємної відчуженості індивідів. Другою передумовою, на наш погляд, варто вважати наслідки технократизму у вигляді специфічного ставлення до людини як «гвинтика» та філософський протест щодо цього.

У радянській же філософії передумовою побудови теорії спілкування варто вважати численні дослідження спілкування в інших науках – психології, лінгвістиці, семіотиці, у теорії масових комунікацій тощо. Кожна із цих наук відокремлювала в предметі їх загального інтересу доступні їй сторони й закономірності, але при цьому губилося цілісне розуміння спілкування. Виникла потреба в міждисциплінарному дослідженні, а воно, у свою чергу, вимагало філософського узагальнення. Водночас виникла й, так сказати, внутрішня філософська потреба звернення до проблеми спілкування, яка диктувалася інтересом до проблеми людини, людського буття, діяльності, людських взаємин, що загострилися протягом двох останніх десятиріч. З огляду на численність підходів і рішень наукового пошуку в розробленні теорії спілкування у ХХ 20 сторіччі, в статті підведемо підсумок основним моментам загального внеску філософської думки цього періоду в дослідження проблеми спілкування, в міру можливості намагаючись не акцентувати уваги на дрібних деталях.

Фейєрбахівську концепцію «Я – Ти», що лежить в основі спілкування, у ХХ столітті продовжує низка дослідників сучасної європейської неklasичної філософії. Серед них – М. Бубер. Він приділив особливу увагу уточненню атрибутивних властивостей категорій «Я» і «Ти», бо саме вони вимагають й атрибутивних властивостей зв'язку «Я – Ти». На його думку, у цьому зв'язку мало вважати, що категорія «Я», завдяки власній активності людини, транслює свою цінність, унікальність і неповторність, а у зв'язку з таким самим «Я» іншої людини інше «Я» взаємно виражає те саме від свого «Я». На думку М. Бубера, зв'язок «Я – Ти» – це відношення взаємності. Моє Ти впливає на мене, як Я впливаю на нього. Наші учні виховують нас, наші твори створюють нас. Як виховують нас діти, як виховують тварини! Ми живемо, незбагненою уявою включені в потік всесвітньої взаємності [17, с. 13]. Е. Муньє із цього самого приводу підкреслював дуже важливу особливість зв'язку «Я – Ти», коли «інші особистості ніяк не обмежують «Я» як особистість, вони – застава її буття й розвитку. Особистість існує тільки у своїй спрямованості до «іншого»,

знає себе тільки через «іншого» і знаходить себе тільки в «іншому». Первинний досвід особистості – це досвід «іншої» особистості. «Ти», а в ньому «Ми» виступає попереду «Я» або, щонайменше, завжди супроводжують «Я» [17, с. 39]. Е. Муньє також вважає, що «усі щиросердечні розлади пов'язані з утратою контактів із «іншими», тут *alter* («інший») стає *alienus* («далеким»), і я виявляюсь далеким самому собі, відчуженим від себе. Можна навіть сказати, що я існую тією мірою, якою існую для «іншого» [17, с. 39]. Розуміння іншого як «Ти» (тобто як іншого «Я») протистоїть поняттю «Він», яке об'єктивує, зводить іншого до рівня речі. Це підкреслюється всіма, хто займався проблемою спілкування. Так, наприклад, Г. Марсель широко використовував у диференціації подібних видів зв'язку категорії «бути» й «мати». «Мати» – це ставлення до речі, до об'єкта, до того, що може бути відділено, відчужено від мене, до того, до чого я можу бути непричетним. «Бути тим або іншим», навпаки, невіддільно від мене. У цьому відмінність того, що я маю, від того, що я є [14]. Учення Г. Марселя про буття й володіння є трампліном для його критики сучасної технічної цивілізації. Він поділяє точку зору багатьох, хто, працюючи над теорією спілкування, вбачав, що розвиток техніки обертається для людини злом, що перетворює її із суб'єкта в об'єкт, із «Я» у річ, із діяча у функцію, із «буття» у «володіння». Людське «Я» виступає не як суто індивідуальне буття, а як нерозривно пов'язане з іншими самосвідомостями, з множиною «Ти». У сприйнятті й бутті «Я» у зв'язку «Я – Ти» завжди присутнє сприйняття й буття «іншого». Отже, «Я» як структурний елемент спілкування не ізолюваний. Воно одиничне, але не єдине. «Я» припускає «Ти» й неможливе без цього порівняння: вони різноманітні й однорідні. Це якась єдність. Як сказав М. Бубер: «Я – Ти» – з природної єдності, «Я – Воно» – з природної роз'єднаності» [5, с. 18]. М. Бубер у цьому плані знаходить, як нам видається, на голову вище за багатьох інших екзистенціалістів, що обмежують відношення людини до людини відношенням «Я – Ти», не враховуючи відношень «Я – Воно», або протиставляють ці два відношення в ціннісному плані як «щире» і «спотворене», справді людське й нелюдське тощо. М. Бубер підкреслює, що в дійсності обидва відношення внутрішньо властиві та однаково необхідні буттю людини; кожне з них існує остільки, оскільки існує його інше: «Людина не може жити без «Воно», але той, хто живе тільки з «Воно», не людина» [5, с. 24]. Отже, М. Бубер підкреслює, що взаємовідносини цих двох відношень – взаємна додатковість, а не ієрархія. У всякому разі М. Бубер показує, що вони не є взаємозамінними, тому що в системі «Я – Воно» народжується пізнавальний досвід людини, що поширюється й на матеріальні, і на духовні об'єкти, а система «Я – Ти» утворює саме «відношення», що поширюються не тільки на людину, а й на продукти її духовної діяльності й навіть на природу.

Проводив вивчення суб'єкта в порівнянні з об'єктом також й Е. Муньє. Він підкреслював, що Я сприймаю «іншого» як об'єкта, коли поводжуюся так, немов його немає, або використовую його як джерело інформації як підручний засіб, або коли безпечайно заносу його в каталог. Говорити про «іншого» як про суб'єкт, як про конкретне буття – означає визнавати, що я не можу ні обмежити його визначеними межами, ні класифікувати, це значить надавати йому кредит [17, с. 42].

Цікаво, що в радянській філософії 70–90-х років подібне розмежування суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відношень зумовило багато суперечливого в розуміння спілкування, коли багато філософів стали протиставляти спілкування діяльності. Зокрема, це стосується Г.С. Батіщева, Л.П. Буєвої, Е.Г. Злобіної [4; 7; 10]. Вони трактували спілкування як духовний міжособистісний контакт, тобто у відриві від суб'єкт-об'єктного відношення. Особливо варто відзначити Г.С. Батіщева, тому що він змінив свою початкову точку зору на початку 70-х років на протилежну, коли став протиставляти спілкування

діяльності, оскільки зводив її тільки до «предметної діяльності», а спілкування трактував як «установлення і становлення глибинної універсальної спільності, яка обновляється між суб'єктами та всіма іншими». У Г.С. Батіщева подібне протиставлення призводить до неоднозначних результатів, у кінцевому підсумку для діяльності він вважає характерним лише комунікативні зіткнення й контакти, а спілкування можливим тільки «у креативному діянні» [4, с. 26–29]. Інші філософи (М.В. Дьомін [8], М.С. Каган [11], В.Н. Сагатовський [19]) не протиставляють спілкування й діяльність, суб'єкт-об'єктні та суб'єкт-суб'єктні відношення. Вони вважають, що міжсуб'єктне відношення є підсистемою суб'єкт-об'єктного відношення.

Загалом же, як бачимо, і радянська філософія, й зарубіжна виділяли особливий вид зв'язку, який знаходиться в основі спілкування, визначили елементи цього зв'язку, їх сутнісні характеристики, відзначили, що в спілкуванні людина виступає як цілісність. Цілісність людини як самотньої «одичності» є складною системою зв'язків і відношень. От чому, коли ці зв'язки і відношення спотворюються, послаблюються, тоді й виникає похмура видимість повної «взаємозамінності» людей у всіх їхніх функціях. Люди в їхніх функціях, звичайно, можуть бути більш-менш успішно взаємозамінними; але як особистості, як індивідуальності в їхній сформованій, самотній цілісності вони не можуть бути замінені ніколи.

Так ми підійшли ще до одного загального висновку, який зроблений філософами у виділеному нами періоді вивчення проблеми спілкування. Ми маємо на увазі розробку вихідних принципів зв'язку «Я – Ти». Про один ми тільки що сказали – це принцип свободи. Два інших, що, на думку філософів, є вихідними для зв'язку «Я – Ти», – це принцип діалогічності й порозуміння. Роздивимось докладніше внесок, який зробили філософи ХХ сторіччя в розроблення цих принципів у контексті проблеми спілкування. Філософські дослідження останніх років збагатили поняття «розуміння» новим змістом, завдяки чому переборюється дільтеєвське протиставлення розуміння як методу виключно гуманітарного знання поясненню, що застосовується в природничих науках. Тепер «розуміння» постає все частіше «як універсальна категорія, що характеризує діяльність із будь-якими семантичними системами». Відмінною рисою «розуміння» в системі спілкування є розуміння людини в її цілісності й різноманітті індивідуальних проявів. Таке бачення проблеми розуміння дає змогу перебороти односторонність його утилітарно-функціонального трактування. Спілкування ж не може відбутися без адекватного взаємного розуміння. Це, по-перше. По-друге, розуміння в спілкуванні зовсім не означає, що воно все прояснює й виявляє. Це означає, що зберігається шанувально-дбайливе ставлення до змісту життя кожного, але головне – встановлюється взаємне прийняття один одного, усередині котрого кожний ставить себе на місце кожного іншого, розуміння в спілкуванні за сутністю своєї діалогічне, тому що в ньому щонайменше дві свідомості, два суб'єкти, спроможні цінувати не тільки свою свободу, а й свободу іншого. При цьому в досвіді розуміння саме несхожість стає цінністю.

Так або приблизно так міркує Е. Левінас, що робить наголос на понятті інтенціональності, але не в напрямі суб'єкта до об'єкта (як в Е. Гуссерля) або до «щось» (як у Хайдеггера), а в спрямованості суб'єкта до суб'єкта [14, с. 52]. Аналогічними є міркування й Е. Муньє: «Розуміти – означає не обмежуватися власною точкою зору, а вміти прийняти позицію «іншого», ... не шукати себе в «іншому», тобі подібному ..., це означає об'єднувати наші відмінні позиції в ні з чим не порівнянній згоді» [17, с. 40]. Подібно дивляться на проблему порозуміння в контексті спілкування М.С. Каган, Г.С. Батіщев, М. Бубер. Принципи діалогічності, свободи й розуміння в теорії спілкування взаємопереплетені, впливають

один з іншого. Так, К. Ясперс уважає, що «претензія на свободу означає бажання діяти не за сваволею або зі сліпоти підкорення, а внаслідок розуміння» [22, с. 167].

Ще одним внеском, який зробили філософи ХХ сторіччя в теорію спілкування, є вивчення потенційних можливостей соціального спілкування, більш широкого за значенням, ніж спілкування міжіндивідуальне. Саме в спілкуванні філософи знайшли компроміс між колективізмом та індивідуалізмом. Спільність розглядалася як наслідок спілкування і як альтернатива колективізму й індивідуалізму. Із цього приводу М. Бубер пише: «Колективність не є зв'язок, вона – зв'язаність: індивід поруч з індивідом однаково оснащений, однаково вирівняні, між людьми лише стільки життя, скільки потрібно для поживлення маршу. Спільність є не перебування один біля одного багатьох людей, а їхнє буття один в одному; якщо навіть вони всі разом ідуть до однієї мети, вони всюди відчують прямування один до одного, динамічну спрямованість один до одного, хвилі, що йдуть від Я до Ти». Далі: «Колективність ґрунтується на органічному ослабленні особистісного, спільність – на його зростанні й підтвердженні прагнення один до одного... Без ТИ, але і без Я марширують пов'язані один із одним люди» [6, с. 119].

У 1980-і роки, коли протистояння соціалізму капіталізму не мало колишнього напруження, деякі філософи стали підкреслювати, що соціальне спілкування, засноване на розходженні суб'єктів, надає нову й актуальну форму людського буття. Так, у вченні італійського філософа Ніколо Аббаньяно центральним поняттям є вже не екзистенція, а коекзистенція (дослівно – співіснування). Коекзистенція виступає як солідарне співтовариство людей, завдяки якому здійснюється людиною знаходження свого «Я» [1]. Актуальність соціального спілкування підкреслює й французький феноменолог М. Мерло-Понті. Суспільний устрій, на його думку, будується на онтологічному пріоритеті «горизонтальних» зв'язків, під якими розуміється соціальність, що самоконструюється, яку він назвав «соціальною плоттю», «суспільним простором» [16, с. 21]. Термін «суспільний простір» підхопили політологи, часто забуваючи, що в основі його лежить міжсуб'єктний зв'язок, спілкування.

Підсумовуючи статтю, виокремимо основні її моменти.

До певного етапу вивчення проблеми спілкування ми зарахували філософську думку ХХ століття. Цей період характеризується низкою особливостей, головними з яких є такі.

По-перше, у цей час фрагментарність дослідження спілкування замінюється висунуттям спілкування як окремої спеціальної теми наукових досліджень.

По-друге, спілкування стали вивчати не окремі філософи, а цілі філософські течії: екзистенціалізм, персоналізм, феноменологія, марксизм, та не в одній окремій країні, а в декількох відразу.

По-третє, цей період є часом побудови теорії спілкування. А теорія – це вже система узагальненого й достовірного знання, що описує, пояснює та прогнозує функціонування досліджуваного соціального явища.

У цей час фрагментарність дослідження спілкування замінюється висунуттям спілкування як окремої спеціальної теми наукових досліджень. Як вже зазначалося вище, спілкування стали вивчати не окремі філософи, а цілі філософські течії: екзистенціалізм, персоналізм, феноменологія, марксизм, та не в одній окремій країні, а в декількох відразу.

З'ясовано, що в цей час продовжується вивчення системи суб'єкт-суб'єктних відношень, що є основою спілкування, аналіз категорій «суб'єкт» та «об'єкт». Опрацьовується фейєрбахівська постановка питання про зв'язок «Я – Ти», аналізуються їх вихідні принципи: принцип свободи і діалогічності, принцип порозуміння. Продовжувалася подальше

розроблення категорій «Я», «Ти», «Воно», починає вивчатися категорія «Ми», а також взаємоперехід цих категорій одна в одну, зв'язок «Я – Ти» в порівнянні зі зв'язком «Я – Воно».

У статті підкреслено, що взаємовідносини суб'єкт-суб'єктних і суб'єкт-об'єктних відношень є взаємодоповнюючими, а не ієрархічними. Крім того, у ХХ сторіччі вивчаються потенційні можливості соціального спілкування як альтернативи колективізму й індивідуалізму. Підкреслюється, що соціальне спілкування, засноване на розходженні суб'єктів, надає нову й актуальну форму людського буття. Наголошується, що спілкування не обмежується духовною сферою суспільства, що воно набагато ширше, зокрема може бути й матеріально-практичним.

Ціла низка питань щодо феномена спілкування так і залишається не з'ясованою. Це й питання про сутність феномена спілкування, і про відмінність його від схожих видів соціальної взаємодії, передусім від феномена комунікації. До кінця не з'ясовані функціональні можливості спілкування, критерії типологізації цього феномена, його структурні складники.

Список використаної літератури

1. Аббаньяно Н. Мудрость жизни. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. 320 с.
2. Арсентьєва Г.О. Філософія 19 століття щодо феномена спілкування. Актуальні проблеми філософії та соціології: зб. наук пр. Одеського нац. університету / Одеська юридична академія. Херсон: Видавничий дім «Гельветика», 2017. Вип. 16. 174 с. С. 6–8.
3. Арсентьєва Г.О. Філософія Нового часу щодо феномена спілкування. Актуальні проблеми філософії та соціології: зб. наук пр. Одеського нац. університету / Одеська юридична академія. Херсон: Видавничий дім «Гельветика», 2017. Вип. 15. 169 с. С. 10–12.
4. Батищев Г.С. Единство деятельности и общения. Принципы материалистической диалектики как теории познания. Москва: Наука, 1984. С. 194–210.
5. Бубер М. Я и Ты. Москва: Высшая школа, 1993. 176 с.
6. Бубер М. Диалог. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. С. 95–124.
7. Буева Л.П. Человек: деятельность и общение. Москва: Мысль, 1978. 215 с.
8. Демин М.В. Природа деятельности. Москва: Изд-во МГУ, 1984. 168 с.
9. Довгань А.А. Общение как способ развития творческого потенциала личности: автореф. дисс. ... канд. филос. наук: спец. 09.00.01. Київ: КГУ, 1985. 24 с.
10. Злобина Е.Г. Общение как фактор развития личности. Киев: Наукова думка, 1981. 252 с.
11. Каган М.С. Мир общения: проблема межсубъектных отношений. Москва: Политиздат, 1988. 319 с.
12. Клепиков А.О. Феномен комунікації у світі культури: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.04. Москва, 1996. 27 с.
13. Кононенко Т. М. Типи спілкування як елемент історичного процесу (соціально-філософський аналіз): автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.11. Київ, 1994. 20 с.
14. Левинас Э. Общество и культура: философское осмысление культуры. Москва, 1988. 183 с.
15. Марсель Г. Быть и иметь. Новосибирск: САГУНА, 1994. 201 с.
16. Мерло-Понти М. Око и дух. Око и дух. Москва: Искусство, 1992. 174 с.
17. Мунье Э. Персонализм. Москва: Искусство, 1992. 144 с.
18. Прилюк Ю.Д. Проблема общения в историческом материализме. Київ: Наукова думка, 1985. 192 с.
19. Сагатовский В.Н. Категориальный контекст деятельностного подхода. Деятельность: теория, методология, проблемы / под ред. И.Т. Касавина. Москва: Политиздат, 1990. С. 70–82.

20. Ситниченко Л.А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии. Київ: Наукова думка, 1990. 112 с.
21. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Москва: Наука, 1992. 175 с.
22. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва: Республика, 1994. 527 с.

THE PHILOSOPHERS OF THE 20 TH CENTURY ABOUT THE PHENOMENON OF COMMUNICATION

Halyna Arsentieva

*Zaporizhzhia National Technical University
Institute of Economics and Humanitarian Sciences,
Department of Philosophy,
Zhukovskyy str., 64, Zaporizhzhia, Ukraine, 69063*

In the article the observation analysis of the studies of the phenomenon of communication by philosophers of the 20 th century is done. “I”, “You”, “It”, “We” and their inter transformations into each other are observed. The processing of subject-subjective and object-object relationships, recognized as complementary rather than hierarchical, has been continued.

Key words: communication, subject, object, communication “I – You”, subject-subjective relations.

УДК 316.42:008.001.4; 316.7; 87.883

АКТИЧНІ ІНТЕРКУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ ЯК ІНДИКАТОР ВЗАЄМОДІЇ КУЛЬТУРНИХ ГРУП І СПІЛЬНОТ ПОЛІЕТНІЧНОГО МІСТА

Людмила Афанасьєва

*Мелітопольський державний педагогічний університет
імені Богдана Хмельницького
вул. Гетьманська, 20, 72312, м. Мелітополь, Запорізька область, Україна*

Роман Олексенко

*Мелітопольський державний педагогічний університет
імені Богдана Хмельницького
вул. Гетьманська, 20, 72312, м. Мелітополь, Запорізька область, Україна*

У статті досліджено полікультурність як історично обумовлене соціальне явища, що є джерелом збереження й розвитку наявного етнокультурного різноманіття, системно обґрунтовано значення принципу полікультурності як джерела ефективної взаємодії культур у багатоетнічній спільноті. Особливий акцент автори роблять на інтеркультурному підході. В основі цього підходу знаходиться поняття переваги розмаїття, яке означає, що розмаїття – це не загроза, а перевага для спільнот за умови компетентного керівництва; робота з концепцією різноманітності – це не спосіб міського брендингу, а філософія управління та визначення громадської політики.

Указаний підхід дає змогу комплексно розглянути специфіку й відмінності форм утілення співіснування культур у багатоетнічних спільнотах і з'ясувати перспективні шляхи реалізації принципу полікультурності в інтеркультурних стратегіях і практиках розвитку сучасного українського соціуму.

Ключові слова: культурні практики, міжетнічна взаємодія, глобалізація, культура, цінність.

У попередні епохи людина об'єднувалася з іншими в досить стійкі групи, орієнтуючись при цьому на норми, уявлення, цінності, закріплені в груповій культурі. У сучасному суспільстві соціальні групи різного рівня продовжують існувати, але значно слабшають зв'язки між цими групами й індивідами, що входять у них. Однак саме спільність уможливило специфіку, а не навпаки: не будь спільності, не було б і специфіки. Поняття «культурна специфіка» й супроводжувальні його установки добре працюють і не призводять самі по собі до помилок під час порівняння культур, якщо включають важливий принцип: відмінності мають змістовий характер, якщо ґрунтуються на суттєвій спільності культур [17].

Основа роботи становлять праці широкого кола зарубіжних і вітчизняних фахівців з міжкультурної взаємодії в соціумі (С. Бочнер, Дж. Гартлі, В. Кімліка, А. Солodka) та інших авторів. Науковими джерелами щодо сучасного стану культури і культурної свідомості нам слугували праці З. Баумана, П. Козловські, Е. Тоффлера, А. Турена, Н. Еліаса, щодо осмислення коренів соціокультурної потреби в єдності – Е. Дюркгейма, Р. Мертона, теорій і практик сучасних західноєвропейських дослідників та експертів (П. Бонніель, Р. Вілсон, Ф. Вуд, А. Манс, Є. Надью, Д. де Торресак, Д. Пінеллі, К. Фредетт, К. Хованова-Рубикондо, Д. Шанто та інших), які обґрунтували основні принципи програми «Інтеркультурні міста». Однак, незважаючи на глибоке опрацювання окремих аспектів цієї проблеми, праць, присвячених системному й цілісному аналізу цієї проблеми, в українському суспільстві сьогодні бракує.

Метою роботи є висвітлення принципу інтеркультурної взаємодії представників різних етносів сучасного українського.

Свого часу В. Біблер ставив риторичне питання: «Чи може збутися філософський розум культури?» [5, с. 3]. Сьогодні, проектуючи питання щодо філософської опори в обмірковуванні полікультурного світу, науковці формулюють його наступним чином: є способи можливостей побудови максимально широкого поля осмисленості «спільного» в різних культурах чи ні [17]? Сьогодні темпи соціальних змін, нестійкість соціогрупових структур указують на тенденції конструювання простору культурно-ідеологічної взаємодії, в процесі якого різні сили, що виступають в якості носіїв символів, висувають різні альтернативні цінності, погляди, моделі поведінки. Водночас інші «суб'єкти культурних відмінностей» потребують звичайнісінької земної, а не віртуальної стабільності, щоб мати час на облаштування свого життєвого світу в складному полікультурному суспільстві [19].

Аналіз поглядів багатьох сучасних учених дає нам змогу визначити, що це «спільне» й полягає у функції нашої свідомості брати до уваги «логіко-змістову співвіднесеність», що створюється нашою свідомістю. Ця функція й допомагає нам визначити принцип полікультурності як принцип співжиття, перебування поряд і в постійній взаємодії різних культур і релігій. Точніше, поряд знаходяться не самі ці явища, а люди, які їх дотримуються. З ними можна зустрітися де завгодно, до цього завжди треба бути готовим [20]. Одна з переваг сучасного демократичного світу полягає в тому, що в усіх нас є свобода вибору. Ми можемо залишатися вірними своїй культурі й релігії, і ніхто не має права заборонити нам це. Разом із тим ми можемо змінити своє уподобання, і ніхто не має права відбирати в нас таке право [9]. Однак сучасній молодій людині не зайве мати власний погляд на витлумачення принципу полікультурності в умовах розвитку громадянського суспільства на різних рівнях [13; 14; 15].

Сьогодні із засобів масової інформації ми можемо дізнатись не лише про новини, а й про особливості культур різних народів, про їхнє сприйняття наявних відмінностей. Ми можемо бачити, що актуальні запити національних меншин на певних етапах розвитку етнічної культури в різних народів можуть по-різному розумітися, трактуватися й використовуватися в різних цілях [9], у тому числі й національні цінності, до яких насамперед і належить культура загалом, мова, традиції тощо [16, с. 79].

У різні часи на різних теренах наявна в спільнотах історична полікультурність ґрунтувалась на різних концептах. Найпростішою і тривалий час чи не єдиною формою державних підходів до вирішення проблем полікультурності історія засвідчує принцип асиміляції (Assimilation) – підпорядкування різноманітних етносів під домінуючу культуру або спільноту. Цей принцип не передбачав «жодної явної політики, необхідної для створення еластичності всередині й між різними групами людей, оскільки різниця між ними не визнавалась взагалі або вважалася задовільною для злиття з домінуючою культурою» [22].

Цей підхід використовується й сьогодні політичними системами й окремими лідерами, спричиняючись до формування негативного ставлення до інших культур, ґрунтуючись на наявних відмінностях – світоглядних, релігійних, політичних, побутових тощо. Прикладом такого ставлення може бути сприйняття України та самобутності українців з боку російського політичного істеблішменту сьогодні. Зухвало чинячи неприкриту агресію проти суверенної держави, вони не лише попирають міжнародне право. Ми є свідками попряння здорового глузду, яким є заперечення української державності, ментальної самобутності й повновартості української культури з боку лідерів Російської Федерації. Цій меті відповідає й державна політика, і позиція релігійних лідерів Росії: заперечуючи

наше право на самовизначення, ця політика упродовж тривалого часу сприяє незрілості власного громадянського суспільства. Бо які можуть бути виправдання фактично геноциду чеченської нації. Або систематичні утиски й пограння прав кримськотатарського народу на його рідній землі – злочинно окупованої Росією нині. Або абсолютна заборона українських культурних закладів у російських містах. І чи піклується РФ про освіту їхньою рідною мовою мільйонів неетнічних росіян, які, однак, є повноправними громадянами РФ, тощо. Адже РФ є Федерацією безлічі національних утворень, і сформована таким чином суспільна нетерпимість до іншої культури рано чи пізно обертається не лише проти її глашатаїв, а й проти культурного розвитку тих, хто її підтримує. «Але чого варті такі спільноти, в яких людина покладається не на себе й на свою здатність мислити, приймати рішення, діяти й кооперувати з іншими такими самими суверенними особистостями, а жадає вождів?» – справедливо запитує в статті «Куди ми йдемо?» публіцист Т. Гаврилів [6].

Прикладом протилежного ставлення є мільйони українців – етнічних росіян, які ставлять моральні, правові й загальнокультурні принципи вище від етнічних стереотипів. Отже, існують практики, де принцип полікультурності в дії постає принципом, що дає змогу уникнути примітивного зомбування, розквіту хворобливих амбіцій і ставить над усе свідомість і людську гідність. Тобто полікультурність у дії – це не лише безоглядна вимога психологічного комфорту для себе, а й відповідність вимогам суспільного розвитку такого необхідного сьогодні утворення, яким є держава. Разом із тим ми можемо спостерігати різного рівня подібні процеси в Європі – зовсім нещодавно – на Балканах, сьогодні – в іспанській Каталонії. Адже ніхто не заперечуватиме, що серед багатьох чинників існуючих конфліктів – опора на безумовність культурних відмінностей [10].

Філософське розуміння культури як поля для усвідомлення і прийняття відмінностей, що виникають у генезі тієї чи іншої нації, і є обґрунтованою нашою свідомістю «іншістю», не може заперечити право цієї іншості на існування. Тобто мова йде про толерантність, як уже виконану роботу свідомості щодо такого осмислення. Без такої роботи будь-яке запевнення в прийнятті іншої культури не є щирим, адже приречене на підсвідоме відсторонення від безлічі незвичних чинників, що за умови тривалого сусідства культур і спричинюються до ідіосинкразії й немотивованої агресії на побутовому рівні.

У цьому сенсі принцип полікультурності є критерієм самосвідомості: чи здійснена така робота, чи потрудились ми, щоб зрозуміти відмінність.

Ми бачимо, що упродовж років незалежності актуальною залишається проблема співіснування національних мов в українському громадянському суспільстві [7]. Сьогодні це видно на рівні проблем державних інституцій, що мають узаконити принципи спільного розвитку багатьох культур у державі [11]. Оскільки в кожній нації як культурної одиниці свої, унікальні, не схожі на інші ситуації, проблеми й умови їх вирішення, ми можемо бачити, як на гуманістичний принцип співіснування культур впливають інші чинники – державотворення, державної безпеки та цілісності тощо. Ми бачимо, як болісно реагують на найменші натяки на зміну освітніх умов щодо національного навчання в українських прикордонних регіонах, де проживають національні меншини, лідери сусідніх країн, материнських для культурної етноспільноти українських громадян, скажімо, на Закарпатті. Неконтрольованість і неузгодженість цих процесів призводить і до того, що політичні дивіденди спонукають цих лідерів спробувати досягнути мети будь-якою ціною. Можливо, тому угорський прем'єр міністр дозволяє собі шантажувати українську владу перепонами на шляху до Європи, заявляючи, що «його не цікавлять ніякі висновки Венеційської комісії і стандарти Євросоюзу щодо мов» [11]. Зрозуміло, що його можуть мало цікавити проблеми багатокультурності українського Закарпаття. Як угорського політика його можна було б

навіть спробувати зрозуміти. Однак таке розуміння дуже мало ймовірно з боку українського громадянина, що боронить свою незалежність і культуру в окопах на Донбасі сьогодні.

Однак очевидно, якщо на рівнях державних і міждержавних такі проблеми зазвичай регулюються в чинному правовому й конституційному полі, то на рівні громадянського суспільства та побутовому вони вимагають щоденного діалогу й роботи зі свідомістю кожної людини. Очевидно, що кожна демократична держава, дотримуючись принципу діалогу та полілогу своїх етнічних культур, так чи інакше здійснює певні зусилля й несе певні затрати.

Прикладом бікультурного (Biculturalism) концепту, за якого поважаються культурні відмінності, але пріоритет надається культурі корінних народів, може слугувати сучасна Латвія. Однак досвід цієї країни свідчить про значну обмеженість і суперечливість такого підходу. Якщо на рівнях державних і міждержавних такі проблеми зазвичай регулюються в чинному правовому й конституційному полі, то на рівні громадянського суспільства та побутовому вони вимагають щоденного діалогу й роботи свідомості кожної людини. Очевидно, що кожна демократична держава, дотримуючись принципу діалогу та полілогу своїх етнічних культур, так чи інакше здійснює певні зусилля й несе певні затрати. Отже, резонно очікувати і зустрічних зусиль своїх громадян – представників етноспільнот – на дотримання певних, інколи прописаних, а інколи й неписаних, радше етичного порядку вимог. Адже саме нехтування культурою корінних мешканців країни – латишів – призвело до того, що нині прописані дуже жорсткі правила отримання громадянства нелатишами в цій країні. Адже цілі покоління російськомовних громадян Латвії цілком свідомо ігнорували мову народу, в чийй державі їм було цілком комфортно мешкати, та й зараз вони не поспішають її кидати. Можемо зробити висновок, що в принципі бікультуралізму закладений і протилежний принцип полікультурності – принцип культурної зверхності, що з часом спотворює внутрішній світ деяких суспільних груп настільки, що це робить їх агентом впливу неоімперської політики. Суспільство в цьому випадку виступає як суб'єкт культурної ідентифікації, роблячи вибір на користь того чи іншого способу взаємодії зі світом.

Аналіз різноманітних практик застосування теорії мультикультуралізму (Multiculturalism) [22] дає науковцям змогу стверджувати, що в традиційному вигляді всі вони не позбавлені низки недоліків:

- концепти мультикультуралізму загалом ґрунтуються на повазі до інших культур, але не дозволяють уникнути переоцінки різниці в суттєвих відмінностях між ними;
- не містять механізмів уникнення ненавмисних наслідків такої переоцінки;
- часто слугують інструментом для впровадження політики ідентичності;
- не регламентують чіткої явної політики, необхідної для створення умов взаєморозуміння і продуктивних відносин усередині культурних груп і між різними групами людей [23].

Чи ж існують позитивні підходи до розуміння полікультурності як «неусередненого» різноманіття? Чи ж існують форми взаємодії, покликані протистояти подібним проявам особистої свідомості окремих громадян?

Спираючись на аналіз джерел наукової літератури, ми виявили цілком конкретні напрями докладання зусиль, що сприяють гармонізації полікультурного простору: актуалізація діалогу і взаємодії культур [5]; збереження і створення нових цінностей в поліетнічних громадах [18, с. 108–111]; виховання поваги до історії й культури інших народів [1]; створення полікультурного середовища як основи взаємодії особистості з елементами інших культур [12].

Зазначеним вище характеристикам відповідає концепт інтеркультуралізму (Interculturalism), що обґрунтовує підходи до розвитку взаємодії (Inter = усередині й між)

культурних груп і спільнот. Принциповим у концепті бачиться цілеспрямоване сприяння «при кожній нагоді об'єднанню людей з різних культурними, мовними та релігійними традиціями, які призводять до змістових взаємодій і допомагають людям у порозумінні. Грунтуючись на найбільш загальних принципах мультикультуралізму, принцип інтеркультурності обстоює дійове й активне сприяння розвитку: поваги до несхожості; використання будь-якої можливості залучення людей різних культур, мови та віри; зниження ризиків і можливостей розшарування за політичними ознаками; встановлення нових навичок, оскільки мова йде не тільки про абстрактні «взаємодії», а й про розбудову культурних взаємин у різноманітних видах суспільних практик [22; 23].

На рівні міських громад яскравим прикладом дотримання принципу полікультурності на українських теренах є втілення стратегій розвитку інтеркультурного міського соціуму м. Мелітополям [2; 3] і його поліетнічної субкультури Запорізького Приазов'я, яка також має свої особливості. Міську громаду Мелітополя під впливом багатьох історичних, політичних, соціальних, географічних, економічних та інших чинників сьогодні представляють 104 національності й етнічні групи. У різних аспектах соціального життя проявився й свій специфічний спосіб поєднання етнонаціональних культур, що створив особливу форму організації людей, а також визначив сукупність норм і цінностей [21]. Цілеспрямована робота національних товариств і місцевої влади [12] сприяє тому, що культурно-духовні практики багатонаціональної мелітопольської громади є традиційним складником її етнокультурного буття. Спільно відзначають у Мелітополі й татарський Сабантуй і Хидирлез, і мусульманський Новруз, і молдавський Мартішор, і болгарську Мартеницю. Особливо яскравим прикладом цих практик є загальноміське свято «Інтеркультурний Великдень», присвячене Воскресінню Христовому. Свято започаткувало в Мелітополі й традицію спільних Церковних служінь і міжцерковних спілкувань вірян різних християнських конфесій і традицій у святкуванні Великодня, що сприяє підтримці в мелітопольському співтоваристві духовно-моральної атмосфери поваги до права кожної окремої людини і прагнення всіх мешканців до міжнаціонального миру і громадянської злагоди. Добру волю вірян міста до єднання засвідчують конфесійні лідери і служителі церков Мелітопольщини своєю участю в традиційних уже зустрічах із представниками влади міста і громадськості у вигляді регулярних молитовних сніданків як одного із засобів міжконфесійного діалогу щодо актуальних проблем регіону і міста.

Велику вагу в інтеркультурному вихованні сьогодні відіграє освіта, адже в процесі інтеркультурної освіти й виховання здійснюється формування кроскультурної свідомості молоді як прояву комунікативної раціональності. Отримані навички стають цілісним стійким соціально-психологічним утворенням, що включає толерантність, повагу до інших поглядів, культур, релігій, уміння спілкуватися й адаптуватися в полікультурному середовищі [8]. Тому такою важливою ланкою у виховному ланцюжку сьогодні стає участь креативних викладачів гуманітарних предметів, зокрема філософів, істориків, культурологів, мистецтвознавців, краєзнавців, соціологів, лінгвістів, поряд із міськими майстрами різних художніх практик. Хороші результати приносить і залучення кваліфікованих педагогічних кадрів, у тому числі іноземних, для підвищення рівня викладання багатьох предметів у недільних і загальноосвітніх школах, вищих навчальних закладах, які здійснюють викладання предметів національними мовами жителів регіону.

Тема розвитку багатонаціонального Мелітополя відображена в науково-дослідних роботах учнів гімназій і шкіл міста – членів секцій філософії, журналістики, історичного краєзнавства, мистецтвознавства Малої академії наук, що не тільки стимулює інтелектуальний і творчий розвиток учнів, а й сприяє творчій самореалізації особистості в найваж-

ливішому соціальному контексті – міжкультурної особливості життя етносів Запорізького Приазов'я. Різноманітність – не загроза, стверджують науковці [2; 4]. Тому успішно реалізуються міжнаціональні проекти в молодіжно-студентському середовищі міста, серед яких – уже традиційні соціальна молодіжна акція «Мелітополь – місто дружби», «Дні Європи», «Тижні толерантності», пізнавально-розважальні святкування «Міс і Містер ІНТЕРКУЛЬТУРНІСТЬ» і багато інших, які користуються великою популярністю серед молоді. Наприклад, відзначаючи День Європи в минулому році, школярі та студенти міста в єдиному пориві демонстрували єдність міст-побратимів Мелітополя і своє прагнення до європейських цінностей. Грандіозний флеш-моб, присвячений Дню толерантності «Дізнатися. Зрозуміти. Прийняти», провели в листопаді 2013 року студенти Мелітопольського педуніверситету на центральній міській площі під гаслами: «Ні расизму», «Мир, дружба, любов», «ЖМУ – за взаємодопомогу». «Я поважаю твою свободу! Поважай, будь ласка, і ти мою», «Ми різні, ми рівні, в єдності сила!», «Мій Мелітополь, моя Україна, я українець!» Тому, на нашу думку, у реальному житті сьогоденного Мелітополя національні розрізнення в побуті багато в чому є досить умовними, оскільки різноманіття традицій і звичаїв за такого підходу дають змогу вибудовувати й міжетнічну культуру нового типу суспільства, що дає підстави Мелітополю гордо називатися «Інтеркультурною столицею України» [12].

Отже, можемо зробити висновок із вищенаведеного, що, як не можна, точніше, не варто заперечувати в матеріальному світі справедливості багатьох математичних принципів і формул, так не варто в житті духовному нехтувати принципом полікультурності в сьогоденному розмаїтому суспільстві. Існують неklasичні бачення закономірностей у світі матеріальному, згідно з якими двічі два не обов'язково буде дорівнювати чотирьом. Але ж ніхто не поспішить скористатись такою гіпотезою собі в мінус, отримуючи решту в крамниці. І доки на світі існує багато культур, не треба нехтувати жодною з них – стверджує принцип полікультурності. І не тільки тому, що наступним понехтуванням може виявитись саме той, хто дозволяє собі мислити й діяти саме так. Лише пізнаючи світ у його багатоманітності, ми розширюємо власні горизонти, формуємо такі здатності до ціннісного збагачення власної людської культури, які просто неможливі для нашої свідомості у світі усталених культурних стереотипів.

Разом із тим вважаємо, що лише люди, свідомі всіх наслідків нехтування полікультурністю сучасного світу, можуть знайти шлях до порозуміння. Отже, цілком можливим є розв'язання проблем і на рівні освіти й виховання, і на політичному рівні. Справа лише у свідомості кожного громадянина, його інтелектуальній культурі та добрій волі політиків, які в ідеалі самі мають стати прикладом у цьому. Уважаємо, що сама суспільна потреба в порозумінні культур і свідомість наших громадян підкажуть правильні шляхи до вирішення цієї проблеми.

Проведений у роботі аналіз теоретичних джерел дає змогу висувати таке:

1. Сучасна європейська стратегія розвитку інтеркультурності жодною мірою не наполягає на нівелюванні культурних відмінностей у спільному житті різних етносів. Інтеркультуралізм обґрунтовує підходи до розвитку взаємодії (Inter = усередині й між) культурних груп і спільнот на засадах цілеспрямованого сприяння при кожній нагоді об'єднанню людей різних культурних традицій, змістовним взаємодіям і пошукам форм і засобів відкритості, взаємопроникності і дружності співіснування культур.

2. Надзвичайно велику роль у реальному втіленні цих засад у житті українського суспільства відіграє державна політика, полікультурна освіта й можливість активної громадської діяльності представників та організацій національних меншин у культурному житті країни, регіону, окремих територіальних спільнот.

3. Аналіз міських інтеркультурних практик дає змогу висувати, що своєчасні й науково обґрунтовані підходи до розвитку традицій багатокілового толерантного співіснування національних громад Мелітопольщини завдяки цілеспрямованій роботі науковців, національних товариств і місцевої влади дали змогу реалізувати принцип полікультурності в реальних умовах сьогодення.

4. Вільний і відкритий доступ усіх і кожного до багатоманіття культурно-духовних практик міських громад, на нашу думку, надає нового поштовху розвитку традиційного складника етнокультурного буття полікультурної спільноти й дає можливість уважати полікультурність джерелом сучасних культуротвірних процесів і цивілізаційного розвитку.

Список використаної літератури

1. Асаєва В. В. Філософія сучасної полікультурної, мультилінгвальної освіти. URL: <https://www.info-library.com.ua/books-text-11612.html>.
2. Афанасьєва Л., Кузнєцова А. Інтеркультурна модель як інноваційний чинник розвитку міжкультурної інтеграції міста. Соціологічні студії. 2015. № 1. С. 6–10.
3. Міжкультурний діалог в контексті єднання України / Л. Афанасьєва, Є. Музя, К. Колева, Р. Олексенко. Українознавчий альманах. 2017. Вип. 21. С. 15–20.
4. Афанасьєва Л. Міжкультурна компетентність як стратегема демократичного розвитку поліетнічної міської громади. Українознавчий альманах. 2017. Вип. 20. С. 62–66.
5. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. Москва: Политиздат, 1991. 413 с.
6. Гаврилів Т. Куди ми йдемо? Збруч. URL: <https://zbruc.eu/node/7308515.11.2017>.
7. Гусєва Е. И. Современность и проблемы языковой культуры. Донбасс и Приазовье: Проблемы социального и духовного развития: тезисы докладов Международной научно-практической конференции. Мариуполь, 1993. 26–27 мая. С. 172–173.
8. Людина і світ. URL: <http://dovidka.biz.ua/polikulturnist-osnova-dobrosusidstva-kultur/>.
9. Мовні положення нового закону про освіту не порушують права. URL: <https://www.unian.ua/.../2136809-movni-polojennya-novogo-zakonu-pro-osvitu-neporushuyut-prava-natsmenshin-mon.htm>.
10. Оганов А.А. Культура в эпоху глобализационных перемен. Соцнауки. 2012. Вып. № 2. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/143591/>.
11. Аксиодуховная составляющая в становлении и гармонизации социокультурного бытия человека / Р.И. Олексенко, В.В. Молодыхенко, Г.Г. Тараненко. Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2016. Вип. 65. С. 27–40.
12. Олексенко Р.І., Васюк Ю.А. Особистість в освітньому середовищі, яке динамічно трансформується. Філософські обрії. 2017. Вип. 37. С. 124–135.
13. Олексенко Р.И. Философия устойчивого развития в эпоху глобализации. Гилея: научный вестник. 2015. Вып. 100. С. 175–179.
14. Прем'єр Угорщини: мені байдуже, чи відповідає стандартам український закон, питання в іншому. Віктор Орбан, прем'єр-міністр Угорщини. URL: <https://www.eurointegration.com.ua/articles/.../7073569/>.
15. Проект «Інтеркультурні міста». URL: mdpu.org.ua/new/.../2015-01-15-15-19-24.html.
16. Саєнко Ю. До єдності розмаїтостей. Соціокультурні орієнтації етносів. Політика і час. 1995. № 2. С. 79.
17. Смирнов А.В. Типология культур и картина мира. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. Москва: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.
18. Терещенко Ю. Світ обертається довкола творців нових цінностей. Віче. Освіта як екзистенційний пріоритет України. 2001. № 6. С. 108–111.

19. Титаренко Т.М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності: монографія. Київ: Либідь, 2003. 376 с.
20. Українська мова – друга за поширеністю в Неаполі. Факти. URL: <http://fakty.ictv.ua/ua/videos/130866/>.
21. Українське Приазов'я: багатокультурність, асиміляція чи гібридизація? URL: <http://veche.kiev.ua/journal/1158/>.
22. Яковец Ю.В. Глобалізація и взаимодействие цивилизаций. Москва: Экономика, 2001. 346 с.
23. Platform for Intercultural Europe. URL: <http://www.intercultural-europe.org>.

**ACTUAL INTERCULTURAL PRACTICES AS AN INDICATOR
OF THE INTERACTION OF CULTURAL GROUPS AND COMMUNITIES
OF A POLYETHNIC CITY**

Liudmyla Afanasieva,

*Melitopol State Pedagogical University named after Bogdan Khmeltsky
Hetmanska str., 20, 72312, Melitopol, Zaporizhzhia region, Ukraine*

Roman Oleksenko

*Melitopol State Pedagogical University named after Bogdan Khmeltsky
Hetmanska str., 20, 72312, Melitopol, Zaporizhzhia region, Ukraine*

The article investigates multiculturalism as a historically determined social phenomenon, which is a source of preservation and development of existing ethnocultural diversity, and a systematic substantiation of the importance of the principle of multiculturalism as a source of effective interaction of cultures in a multi-ethnic community. The authors emphasize the intercultural approach. At the heart of this approach is the notion of the benefits of diversity, which means that diversity is not a threat, but an advantage for communities under the condition of competent leadership; working with the concept of diversity is not a way of urban branding, but a philosophy of governance and the definition of public policy.

The given approach allows to comprehensively consider the specifics and differences of the forms of the embodiment of coexistence of cultures in multiethnic communities and find out the perspective ways of implementing the principle of multiculturalism in intercultural strategies and practices of the development of contemporary Ukrainian society.

Key words: cultural practices, interethnic interaction, globalization, culture, value.

УДК 124.5+325.11

ДИВІДУАЛЬНІ ПРОЕКЦІЇ ІНАКШОСТІ В КОНТЕКСТІ ТЕРИТОРИЗАЦІЇ ТА ДЕТЕРИТОРИЗАЦІЇ

Світлана Балінченко

*Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
філософсько-теологічний факультет,
кафедра філософії
вул. Коцюбинського, 2, 58012, м. Чернівці, Україна*

Статтю присвячено дослідженню сучасних трансформацій ідентичності й інакшості під впливом моделей мобільності й території (домівки), актуалізованих в умовах загрози подовженого внутрішнього переміщення, в контексті України. Інфраспецифічне протиставлення домівки та хаосу проаналізовано на прикладі системних змін в ідентичності ВПО і спільноти, до якої відбулось переміщення. Проекція дивідуальності такого роду на часопросторові світи «туристів» і «бродяг», за термінологією З. Баумана, дає змогу уточнити виклики суперечливої ситуації обмеження внутрішньої мобільності громадян через окупацію частини державної території з одночасним залученням до глобальної мобільності.

Ключові слова: ідентичність, конфлікт, територизація, подовжене внутрішнє переміщення, дивідуальність.

Проблема територизації, ретериторизації та детериторизації є надзвичайно актуальною в ситуації політичного й соціетального виклику, перед яким опинилась сучасна Україна. Зокрема, загроза подовженого внутрішнього переміщення через тривалість конфлікту, що спричинив переселення близько 1,8 млн осіб, за даними моніторингу UNHCR за січень 2018 року [7], призводить до системних змін в ідентичності внутрішньо переміщених осіб (далі – ВПО) та спільноти, до якої відбулось переміщення, і водночас змінює ціннісне навантаження понять території, домівки і Свого під впливом комунікативних інтеракцій у ході пошуку аспектів, що уможливають співіснування дієвців з різними інтенціями та соціокультурними очікуваннями.

Одним із нагальних наукових завдань, згідно з Планом гуманітарної відповіді 2018 (Офіс ООН з координації гуманітарних питань), є осмислення впливу визначеності сфери проживання, житла, прихистку (housing, shelter) на довготривалі соціетальні перспективи, серед яких – подолання ліній напруження в суспільстві, досягнення миру та відновлення зв'язків між учасниками протистояння [5, с. 55].

Зазначений контекст зумовлює потребу в дослідженні процесів територизації і трансформації інакшості, з огляду на соціокультурну ситуацію України.

У теоретичних моделях територизації й детериторизації, розглянутих у працях Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі [11], запропоновано сприйняття повернення/рефрену не в хронологічному чи ритмічно-темпоральному сенсі, на кшталт циклічності, яку зустрічаємо у творах Г.-Г. Гадамера [10], а у вигляді ритурунелі як пульсації чужорідного і прийнятного в процесі засвоєння «території». З. Бауман [8], у свою чергу, розглядає цю проблему через порівняння світів «туристів» і «бродяг» у контексті екстратериторіальності й особливостей часопросторового сприйняття в умовах глокалізації. І, нарешті, рідку (плинну) реальність останньої Г. Рауніг [4] осмислює в контексті дивідуальності (на протиставлення індиві-

дуальності) через пошук одиничних спільних комунікативних точок у процесі взаємодії з масивами інформації за доби «машинного капіталізму».

Важливими, з огляду на переосмислення соціальних трансформацій територіальності й ідентичності в сучасній Україні, є студії вітчизняних філософів, присвячені цій проблематиці. Теоретичні аспекти медійного впливу на соціальну реальність, зокрема, висвітлені в дисертаційному дослідженні Д. Петренка [12]. Варто відзначити значний внесок дискусій і публікацій журналу «Філософська думка» (за участю Є. Бистрицького, А. Єрмоленка, В. Ляха, О. Панича, С. Пролеєва, Л. Ситниченко та інших) в осмисленні війни в термінах ідентичності та справедливості [9]. У низці колективних монографій Інституту філософії НАНУ ім. Г.С. Сковороди («Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну», «Обґрунтування цінностей: сучасні філософські дискурси» тощо) проаналізовано аксіологічні стратегії, що визначають сучасні цивілізаційно-трансформаційні процеси, а також соціетальні виміри справедливості й рівності, релевантні темі, що розглядається [13; 14].

Утім невизначеними залишаються зміни в інакшості та ідентичності, що відбуваються під впливом дивідуальної ситуації подовженого переміщення. З огляду на це, стаття є спробою окреслення проблематики на основі як філософських джерел, так й окремих аналітичних оглядів міжнародних організації стосовно ситуації України 2016–2018 рр.

Мета статті полягає в дослідженні сучасних трансформацій мобільності та їх впливу на ідентичність й інакшість, зокрема в умовах загрози подовженого внутрішнього переміщення, актуальної для України; а також у моделюванні сприйняття території в контексті міграції на базі інфраспецифічного протиставлення понять домівки та хаосу.

Зіставляючи час і простір двох світів сьогодення в роботі «Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства», Зигмунт Бауман у 1998 році зазначив, що цілком нова на той час ієрархія мобільності збільшує не тільки розрив між віртуальною та невіртуальною реальностями, а й поляризацію інакшості.

На вершині ієрархії глобальної мобільності, у світі «туристів», час і простір трансформуються й у девіаціях, що виникають, змінюють свої межі. З одного боку, простір «утратив свої стримувальні властивості й легко долається як у його «реальній», так і у «віртуальній» іпостасі» [8, с. 72]. З іншого боку, саме стримувальні властивості часу призводять до його хронічної нестачі в представників першого світу. Проживання в часових епізодах і незалежність від простору, що його можна швидко подолати чи миттєво анулювати у віртуальності, спричиняє актуалізацію гіперреальності, в якій неминуче здійснюється оцінка простору і часу інших суб'єктів, а також визначаються міжособистісні кордони в умовах занепаду релевантності кордонів, фізичних і політичних.

Екстратериторіальність світу глобальної мобільності несумісна з контролем міграції та проживання, притаманним другому світові сьогодення, що його визначив З. Бауман як світ «бродяг». Для мешканців цього світу недоторканий простір зв'язує незаповнений подіями час і не допускає акторів до контролю над першим [8, с. 73]. Реальний час, надлишковий і марний, що його «вбивають» у другому світі, протиставлено графічно структурованому телевізійному часові, і саме останній здійснює вплив на сприйняття акторами реального світу. Неочікуваний «осад» ефемерного часу теж проявляється на кшталт медійної гіперреальності, ознаки реальності якої є штучно сконструйованими, створеними з урахуванням очікуваного перлюкутивного ефекту й із маніпулятивною метою наблизити до очікувань цільової аудиторії «глядачів», некритичних реципієнтів спрощених моделей реальності та міфологем.

Відкриті кордони роблять зміну простору формою адаптації до реальності для першого світу, «туристів». Саме їх, за З. Бауманом, «умовляннями й обіцянками спонукають до подорожей» [8, с. 73], а самими переміщеннями спростовується культура локації на користь культури теперішнього часу або сьогодні.

Дематеріалізація простору є, у свою чергу, проблематичною для другої групи, «бродяг», які не мають можливості, фінансової або політично зумовленої, а інколи й мотивації залишити реальний світ свого оточення. До цієї ж групи належать ВПО (через внутрішнє переселення в умовах збройного конфлікту, трудову міграцію, політичне переслідування), які опиняються в ситуації адаптації до «не-Свого» простору, що визначається й розгортається в протиставленій чужорідності. Локація і ситуація її зміни, а також можливість повернення до «своєї» локації є чинниками анігіляції культури часу, адже тимчасовість організації простору, вимушеність міграції чи очікування повернення спираються на бажання скоротити, «пересидіти» чи анулювати іншим чином той період часу, що проживається поза фіксовано «Своєю» частиною простору.

Зазначені сценарії «світів» мобільності доцільно проаналізувати через зіставлення дивідуального та індивідуального. Поняття дивідуального розглянуто в праці Геральда Рауніга «Дивідуум: машинний капіталізм і молекулярна революція» (Gerald Raunig, *Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution*), що спричинила низку дискусій у філософському середовищі у 2016–2017 роках. Автор пропонує розуміння одиничного як такого, що включає в себе індивідуальне, але не вичерпується ним. Запропонований теологом Жильбером Пуатьє поділ одиничного, індивідуального та персонального як нетотожних концептів приводить Г. Рауніга до висновків про дивідуальну природу сингулярності як такої, що може утворювати поєднання з іншими сингулярностями на основі подібності, наслідком чого є утворення коформаций, мультиформаций і плюралістичних формаций без претензії на цілісність, а радше з орієнтацією на дискретність і подальший поділ [1; 4].

Машинний (machinic) капіталізм, кожна одиничність якого включена в потік інформаций, вимагає визнання підпорядкованості та керованості значного обсягу даних машинами, що мають характеристики самонавчання й самодіагностики. Пошукові системи та соціальні мережі, що здійснюють алгоритм аналізу персональних даних користувача з послідовним включенням останнього до поля тематично організованих даних, в умовах машинного капіталізму призводять до нівелювання межі між споживачами й виробниками інформації [1]. Створюючи запити, які в майбутньому перетворюватимуться на пропозиції, користувачі машинно-обробленої інформації перебувають у символічному стані Левіафана, що кусає себе за хвіст: індивідуальність розщеплюється на дивідуальні сингулярності, що формують масиви перемінних в інформаційному просторі й, отже, ускладнюють утворення несуперечливої Я-концепції.

Г. Рауніг, розглядаючи явища соціальної віртуальності та віртуальної оповіді, визначає прагнення поділитись світлинами й дописами про себе у віртуальному просторі як механізм ствердження себе як суб'єкта, відокремленого від масиву даних і цілісного [4]; але саме кореляція з потоком інформації в процесі цього відокремлення з метою ідентифікації стає тригером поділу цілісного на дивідуальні сингулярності, між якими утворюються зв'язки через точки симілярності.

Отже, дивідуальну проекцію інакшості в контексті пульсацій територізації та детериторізації, адаптації й агресії, Свого та Іншого/Чужого варто сприймати як критичний чинник, що зумовлює сучасні трансформації в мобільності й ідентичності.

Аналізуючи стан проблеми мобільності в Україні, варто звернути увагу на низку специфічних інтерференцій двох світів, на які вказував З. Бауман.

З одного боку, безвізовий режим з ЄС відкриває можливості мобільності для населення й суттєво впливає на «туристичну» культуру, знімаючи просторові обмеження переміщення та надаючи нового сенсу «сьогоденню» (наприклад, через скорочення або й зникнення часового періоду очікування на візу, виникнення спонтанних у реальному часі рішень про подолання простору в громадян України). Принципова для дематеріалізації простору відсутність часового «карантину» рішень виводить перетинання кордонів на рівень повсякденності, певним чином їх «десакралізуючи».

З іншого боку, група ВПО за сучасних умов є осередком інтерференції світів «туристів» і «бродяг», за термінологією З. Баумана, адже культура простору й культура часу співвідносяться аномально, асиметричним чином, одночасно актуалізуючи протилежні моделі адаптації до реальності і сприйняття й оцінки останньої.

За даними моніторингових UNHCR (агенції ООН з питань біженців), мобільність ВПО є обмеженою через законодавчо закріплені процедури фізичної ідентифікації в місці переселення, необхідність оренди житла й постійного перебування в ньому (відсутність протягом тривалого періоду часу є економічно недоцільною в умовах оренди та юридично неможливою – через необхідність перереєстрації, якщо перевищено встановлений термін відсутності), а також неможливість чи проблематичність повернення до місця проживання, що знаходиться на тимчасово окупованій території. Необхідність реєстрації під час перетину лінії розмежування також має вплив на сприйняття простору і часу, що, незважаючи на невизначеність тимчасовості, є об'єктами контролю з боку державних установ з метою, задекларованою як забезпечення безпеки [2; 3; 7]. Отже, навіть за наявності самостійного рішення про внутрішнє переселення й мотивації проживання на території, що не є окупованою, ВПО опиняються в системі просторових обмежень, що наближають цю групу до світу обмеженої мобільності, на кшталт бауманових «бродяг».

Звіт ОСНА (Управління з координації гуманітарних питань, ООН) про небезпеку ситуації подовженого внутрішнього переселення (protracted internal displacement [2]) в Україні через відсутність прогресу в процесі встановлення миру містить указівку на те, що під загрозою опиняються зв'язки в суспільстві, зокрема між ВПО та представниками спільноти, що не зазнали переміщення. Подовжене переселення розглянуто в аналітичних звітах ООН у термінах «розрив соціально-економічної структури спільноти» й «соціальний вплив на ідентичність і визначення поняття домівки» [2, с. 19]. Однак часова фіксація поняття «домівка» в минулому чи теперішньому, а також адаптація до нової спільноти за можливості створення нової локації «дому» супроводжує просторову невизначеність переміщення. В аналітичній документації з питань подовженого переміщення зазначається, що стан очікування на повернення, інколи тривалого, знецінює сьогодення разом із переміщенням фокусу буття в невизначене майбутнє.

Отже, у зазначеній ситуації в Україні створюються умови до інтерференції світів «туристів» і «бродяг» за такими сценаріями.

Турист – бродяга (екзотизація Свого). Перетворення мобільного «туриста» на «бродягу» через втрату мобільності відбулось для осіб з тимчасово окупованої території, які через вимушене внутрішнє переміщення й необхідність підтвердження фізичного перебування в певному просторі втрачають можливості, досяжні раніше. Фінансові й організаційні складнощі стану внутрішнього переміщення не дають змоги скористатись можливостями відкритих кордонів достатньо численній групі, і повернення до стану «туриста» отримує проекцію в майбутнє, адже сьогодення втрачає змістовність через тимчасовість і хронологічну неокресленість трансформації, що відбулась.

Бродяга – турист (екзотизація Іншого). Внутрішнє переміщення, що супроводжується в окремих випадках утратою поняття «домівка» через тривале проживання в орендованому чи деперсоніфікованому просторі (гуртожиток, готель), спричиняє пролонгований стан «туриста» відносно «гостьової» спільноти проживання: цьому сприяє вивчення нового соціокультурного простору й зіставлення його з явищами простору втраченого Свого (лінгвістичними, фатичними, культурними особливостями). Утім позиція неадаптованого спостерігача за умови подовженого переміщення призводить до поступового дрейфу ідентичності відносно спільноти актуального проживання, перехід до групи Свій або Інший, з метою подолання часопросторового розриву між реальністю переміщення й контрреальністю втраченого докризового минулого, точна реставрація якого є неможливою через соціокультурні перетворення в умовах конфлікту. У цій моделі заперечення вимушеності переселення й ізоляція від спільноти, з одного боку, уможливають зазначений «туристичний» підхід до нової спільноти проживання, з іншого боку, невизнання позиції «бродяги» перешкоджає включенню до соціального простору та засвоєнню його як власного.

Бродяга-турист (амбівалентність інакшості). У ситуації запровадження безвізового режиму між Україною та ЄС і зростання можливостей для мобільності межі світів «туристів» і «бродяг» зміщуються, оскільки, залишаючись обмеженими у внутрішній мобільності (проблематичність повернення до «домівки», реєстрація переміщень), ВПО водночас отримують можливість туристичної та академічної мобільності іншого напрямку. Такий асиметричний розподіл заблокованого й розблокованого просторів породжує амбівалентний стан відірваності від звичного фізичного та соціального оточення (розділення сімей лінією розмежування визначається у звітах ОСНА та UNCHR одним із серйозних ускладнень ситуації подовженого переміщення [2; 7]). Отже, залишаючись «бродягою» без можливості вільного пересування в просторі Іншого або адаптованого Свого, переміщені особи водночас отримують статус «туристів» у перспективах нової відкритої мобільності за умови наявності фінансової та соціальної спроможності скористатись цим виміром відкритості.

Медійний турист (із реальністю «бродяги»). Нестабільна ситуація мобільності породжує ще один специфічний сценарій, за якого потенційні «туристи», що мають за створеними умовами можливість фактичного подолання закритості ізолюваного простору кордонів з іншими державами, залишаються в стані «бродяг», що фокусуються на власному просторі, де останній суб'єктивно сприймається як еталонний, і замінюють теперішній час реальності контрреальним часом графічно організованих готових елементів досвіду, запропонованих у часі медійному.

Отже, з огляду на зазначені трансформації в мобільності та їх вплив, з одного боку, на ідентичність та інакшість, а з іншого боку, на сприйняття території й домівки, можна дійти низки висновків, що є радше уточненням зазначеної проблеми, а отже, окреслюють перспективи подальших досліджень у цьому напрямі.

Міграційні процеси в кризових умовах є інфраспецифічними й містять інтенцію детериторизації та відокремлення від хаосу; і це впливає на модель інакшості, реалізовану в просторі «гостьового Свого» чи Іншого, залежно від того, чи є переміщення внутрішнім. Утрата домівки й обмеження мобільності впливають на мотивацію вивчення та оцінювання нового простору з подальшою адаптацією власного простору до нього (перехід від Іншого до Свого) чи за етапами ритурнелі переходом до інтраспецифічної діяльності з перетворення нового простору. Незадовільний перебіг зазначених процесів може спровокувати інтерспецифічну повторну міграцію, що розпочинає новий цикл детериторизації й територизації.

Дивідувальність такого роду, проєктована на моделі простору та часу бауманових світів «туристів» і «бродяг», дає змогу отримати нову перспективу розгляду мобільності на прикладі соціокультурного простору сучасної України. Ситуація обмеження внутрішньої мобільності через окупацію частини території з одночасним залученням до глобальної мобільності й відкриттям кордонів у контексті безвізового режиму з ЄС спричиняє актуалізацію дифузних моделей на основі світів «туристів» і «бродяг», вплив яких на категорії інакшості має перспективи подальшого вивчення.

Список використаної літератури

1. Danner S. Dividuum: Machinic Capitalism and Molecular Revolution: Review on Open! Platform for Art, Culture and the Public Domain. Date of issue: December, 2015. URL: <https://www.onlineopen.org/gerald-raunig-dividuum-machinic-capitalism-and-molecular-revolution>.
2. Kälın W., Hannah E. Breaking the impasse: Reducing protracted internal displacement as a collective outcome. Case Study: Ukraine. United Nations Office for Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), 2017. URL: <https://reliefweb.int/report/ukraine/breaking-impasse-reducing-protracted-internal-displacement-collective-outcome-case/>.
3. Legislative update: Ukraine, October 2017. The UN Refugee Agency. URL: <https://www.humanitarianresponse.info/en/operations/ukraine/document/ukraine-legislative-update-unhcr-october-2017>.
4. Raunig G. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution: Band 1. URL: <https://www.transversal.at>.
5. Ukraine. Humanitarian Response Plan: January-December 2018. United Nations Office for Coordination of Humanitarian Affairs. URL: <https://reliefweb.int/report/ukraine/ukraine-2018-humanitarian-response-plan-january-december-2018>.
6. Ukraine: Legal Alert, October 2017. Danish Refugee Council Report. URL: <https://reliefweb.int/report/Ukraine/ukraine-legal-alert-october-2017-enruuk>.
7. UNHCR Fact Sheet: Ukraine. January, 2018. The UN Refugee Agency. URL: <https://www.developmentaid.org/#!/news-stream/post/18660/ukraine-unhcr-fact-sheet-january-2018>.
8. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства (Globalization: The Human Consequences, 1998) / пер. з англ. І. Андрущенко. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 109 с.
9. Війна і суспільство Круглий стіл «Філософської думки». Філософська думка. 2015. № 1. С. 5–60.
10. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики (Wahrheit und Methode, 1960) / общ. ред. Б.Н. Бессонова. Москва: Прогресс, 1988. 704 с.
11. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато (A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, 1980). Книга 2. URL: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/delez/6/j0.html.
12. Петренко Д.В. Трансверсальная антропология медиа: дисс. ... докт. филос. наук. Харьков, 2017. 419 с.
13. Самчук Р. Аксіологічні стратегії сучасного гуманізму. Обґрунтування цінностей: сучасні філософські дискурси: Наукове видання НАНУ. Київ, 2016. 336 с.
14. Ситниченко Л. До проблеми моральних засад справедливого суспільства: виклики постмодерну. Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну: Наукове видання НАНУ. Київ, 2017. 312 с.

**DIVIDUAL PROJECTIONS OF OTHERNESS VIEWED THROUGH
THE CONTEXT OF TERRITORIALIZATION AND DETERRITORIALIZATION****Svitlana Balinchenko**

*Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University,
Faculty of Philosophy and Theology,
Department of Philosophy,
Kotsiubynskyi str., 2, 58012, Chernivtsi, Ukraine*

The article is aimed at investigation of the modern transformations of identity and otherness under the impact of mobility and home models, the latter being actualized due to the hazard of protracted internal displacement viewed through the Ukrainian context. The infraspecific correlation of home vs. chaos has been analysed based on systemic identity changes of IDPs and host communities. The projection of the dividuality onto the Bauman-inspired space-temporal models of tourists and vagabonds makes it possible to draw a distinction of the challenges associated with the contradictory situation of inner mobility restrictions being combined with global mobility development.

Key words: identity, conflict, territorialization, protracted internal displacement, dividuality.

УДК 141.7

ПРО РОЛЬ СИМВОЛІВ У СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ ІМІТАЦІЇ

Олексій Бучин

*Ніжинський державний університет імені Миколи Гоголя,
історико-юридичний факультет,
кафедра політології, права та філософії
вул. Графська, 2, 16600, м. Ніжин, Чернігівська область, Україна*

Імітація є найважливішою складовою ідеології та політики. Її функціонування актуалізується в кризові часи, оскільки підсилюється потреба імітації соціального розвитку та модернізації. Коло суб'єктів імітації значно розширюється, і симулятивні образи вражають масову свідомість наче символічні віруси, маніпуляції стають звичайною справою. Суспільство хворіє, і хвороба для багатьох хворих плине непомітно, бо завдання імітації полягає ще в тому, щоб переконати маси в правильності політики та ідеології за умов реального панування подвійних стандартів і надзвичайно мінливих моральних установок.

Ключові слова: символ, імітація, суб'єкт імітації, об'єкт-імітант, політика, ідеологія, маніпулювання, масова свідомість.

Історія знає чимало прикладів, коли хибні думки домінували в суспільній свідомості. Наприклад, достатньо назвати геоцентричну картину світу й переконання в можливості побудувати комунізм.

Олександр Зинов'єв уважав, що імітація – це «свідома дія людей щодо створення об'єктів-імітантів, які за задумом цих людей повинні сприйматися людьми як справжні об'єкти» (тут і далі переклад наш – О. Б.) [1, с. 429.] Імітанти покликані замінити сутність видимістю і створюються заради світоглядних установок, «показухи», халтури, обману, маніпуляцій, куражу тощо. Імітанти приносять вигоду суб'єктам імітації.

Метою статті є дослідження ролі символів (мови) в соціальному просторі імітації.

Актуальність дослідження зумовлена потребою соціально-філософського осмислення в новітній історії процесів імітації, які є ознакою кризових явищ суспільного буття та проявом антинаціональної політики.

У радянські часи, коли масам нав'язувалася думка про будівництво комунізму, а рівень життя широких мас був доволі низьким, був популярним жарт: «Вони (керівники) роблять вигляд, що нам платять, а ми робимо вигляд, що ми працюємо». Час змінився, але необхідність створювати видимість залишилася. Імітація є невід'ємним елементом системи людських взаємовідносин як театральної дії з відповідною символікою. Імітація та кризові явища в суспільстві тісно взаємопов'язані між собою, і цей зв'язок нагадує проблему: «Що є первинним: курка чи яйце?» Звісно, ці феномени не існують самі по собі й мають свої детермінанти: економічні, політичні, ідеологічні... Якщо кризові явища говорять самі за себе, точніше, кожен на собі може їх відчутти, то побачити імітацію зазвичай може лише підготовлена до цього людина. Велику роль у розпізнаванні об'єктів-імітантів відіграють інформаційні технології, які дають змогу використовувати сміхову культуру й доносити інформацію до широкого загалу, а люди в масі своїй ще й наділені здоровим глуздом: «... народ має багато способів виразити свою незалежну міць – заколот, насильство, демократичний шлях, мовчання або ухилення від голосування, презирливе неприйняття, гумор

та іронія. Мистецтво політики в тому й полягає, щоб зробити так, щоб ці способи *вираження незалежності не набули занадто розширювального характеру*» [2, с. 282]. Звісно, суб'єкти імітації можуть купити собі тих, хто буде розповсюджувати хибну інформацію. Тим більшу повагу викликають за таких умов, наприклад, журналісти, які здатні триматися Істини. Журналістські розслідування мають дескриптивний характер, але навіть у них поступово виробляється термінологічний апарат для розкриття сутності імітації та варіантів її проявлення.

Соціальність стала динамічною й потребує пошуку нових моделей еволюційно-революційного розвитку настроїв та очікувань широких мас людей. Особливої уваги потребує покоління людей похилого віку, на очах яких звична символіка змінила свій офіційний смисл. Найбільш виграшною є модель, яка орієнтується на національні інтереси. Коли державні та національні інтереси збігаються, потреба в імітації діяльності зведена до мінімуму й державна символіка виконує свою конструктивну роль. Вищим проявом імітації є використання державної або релігійної символіки з метою проведення антинаціональної політики. Суб'єкти імітації не можуть бути абсолютно вільними в прийнятті рішень. І не так важливо, від кого і від чого вони залежать. Важливим є сам факт залежності, який перекручується в імітаційному процесі та звучить як символ незалежності. В основі незалежності має бути самодостатність. Таку незалежність демонстрували й дуже пишалися нею кініки, котрі кинули заклик «назад, до природи», тобто добре розуміли, що жити в суспільстві й бути незалежним від нього не вийде.

Соціальна реальність в основному залежить від політично панівного класу. Ідеологія панівного класу як ілюзорна свідомість покликана імітувати вираження інтересів широких мас людей, але реально вона задає інтенції соціокультурної еволюції, впливаючи на символічно-ціннісні установки людей, їхні уподобання, поведінку та свідомість. Імітацію вивчають психологи, соціологи, політологи. Філософія в осмисленні цього феномена відіграє специфічну роль: визначає наявність, актуальність проблеми та значимість, необхідність її теоретичного вирішення. Не варто забувати, що філософія також знаходиться під впливом імітаційних процесів і час від часу теж переживає кризи.

Якщо у XX столітті ще певною мірою «працювали» настанови І. Канта щодо мислення людини (зокрема вимога виконання закону іменування), то у XXI столітті соціально-філософська теорія все більше має справу з факторами «життєвого світу», які є суперечливими й не підлягають однозначному іменуванню. Як наслідок, сама теорія стала розбалансованою, незавершеною, суперечливою.

Рефлексія повсякденних цінностей робить очевидною регулярну підміну понять, семантичного змісту символів. У такому середовищі самореалізація індивідуальної та соціальної взаємодії стала проблематичною. Варто взяти до уваги, що деякі протиріччя створюються штучно з метою ускладнення взаємодії й навіть з метою ескалації ворожого ставлення людей один до одного. Суспільство хворіє, й усі спроби демонстрації економічного, політичного, ідеологічного здоров'я мають симулятивний характер. Роль симуляції очевидна: вона має допомогти приховати кризисні явища соціальної дійсності. Симулятивна реальність передбачає не взаємодію людини з процесами, об'єктами та нормальними речами, а з їх підмінами. Але порушення символічного середовища соціального буття може повернути людей до інстинктивних тваринних форм існування, де панує жорстока боротьба за існування та виживання. Символічне допомогло людям подолати інстинктивне. Історія людства в прямому сенсі – це історія символічного. В умовах буття, коли частина людства прагне переписати історію, змінити системи цінностей, знищити пам'ятники, зруйнувати культуру мови, ставлення людей до витоків свого людського існування стає надзвичайно важливим.

На символічному ґрунтується соціокультурне буття людства. Нагадаємо, що справжнім переворотом у філософії було розуміння культури не тільки як результату діяльності людей, а і як самої діяльності. Цей переворот («копернікова» революція у філософії) здійснений І. Кантом і Г. Фіхте. Але якщо геоцентрична картина світу поступилася геліоцентричній, то у філософії культури дві картини доповнюють одна одну: з одного боку, слова-символи «обертаються» навколо світу, а з іншого – людина створює свій, людський світ, який «обертається» навколо символів. Імітації змушують людей опинитися наче в паралельному світі. Якщо здійснюється підміна понять, відповідно, і підміна буття, то це декому вигідно, а дехто повинен страждати. Як приклад можна привести розповсюджену практику фальсифікатів на ринку товарів і фейкову (англ. fake – підробка) інформаційну продукцію. Англійський тлумачний словник так пояснює слово «фейк»: **Fake**/feɪk/n [С] story, work of art, etc that seems genuine but is not; person who tries to deceive by claiming falsity to be or have sth: (attrib) *a ~ picture. ~ (up)*, make (eg a work of art, a story) in order to deceive: *~ an oil-painting. There wasn't a word of truth in what he said; the whole story had been ~d (up), invented* [3, p. 307].

Культуру як діяльність можна уявити як системи дії та вираження. Дія – це чарунка діяльності. Будь-яка людська дія має символічну основу.

В основі ноосфери лежить символосфера, семіосфера, про яку казав Юрій Лотман: «Семіосфера – це такий закритий простір, усередині якого відбуваються комунікативні процеси» [4]. Людське та символічне – це взаємозалежні фактори людського буття. Немає такої людської дії, яка не була б символічно опосередкована. «Об'єкт (або подія, акт, емоція) виявляється шляхом розміщення його на тлі відповідного символу» [5, p. 258]. Роль імітації, її сутність пов'язані з процесами соціальної дії, спрямованими на підміну предметно-сислової реальності, яка має комунікативно-символічну природу. Дії в матеріальній і духовній сферах є основою технологій. Мартін Гайдеггер перелічив сутнісні риси Нового часу. Серед них названа діяльність, яка «здійснюється як культура» [6, с. 42]. М. Гайдеггер не став пояснювати поняття «діяльність як культура», але фактично мова йде про технологію, тобто люди мають *знати, як діяти, як перетворювати світ*, щоб зберегти людяність і не створювати видимість миру, злагоди та благополуччя. Нагадаємо, що М. Гайдеггер першими двома рисами назвав науку й машинну техніку. Зараз дуже розповсюдженим стало словосполучення «інформаційні технології», бо на черзі за НТР та НТП (науково-технічна революція й науково-технічний прогрес) постала революція в інформаційній, високотехнологічній сфері. Матеріальне та духовне виробництво сучасності поставлено в пряму залежність від рівня інформаційних технологій. В епоху постмодерну людина занурилася у віртуальну реальність симуляцій і все більша кількість людей сприймає світ як театральну постановку, виставу. В абсурдні ситуації легко потрапити, але дуже важко з них виходити. Із суспільства, в якому панує абсурд, деяким людям хочеться втекти, а це часто пов'язано з середовищем мови, що можна розцінити як вимушену втечу зі свого дому («мова – це дім буття», як казав М. Гайдеггер). Але краще наводити лад у своєму домі, створювати відповідну символосферу й усувати засилля імітації, не забувати про закон іменування, порушення якого спотворює соціальне буття та сутність homo symbolicus.

Існує велике розмаїття підходів до вивчення символів. Назвемо деякі з них. Вивчення людини як істоти символічної займалися Г. Гегель, С. Кіркегор, М. Гоголь, М. Бубер, К. Ясперс, М. Бахтін і багато інших філософів. Функціонування в суспільстві символів-цінностей цікавило М. Ліфшица, М. Мамардашвілі, В. Толстих та ін. Єдність і відмінність homo symbolicus і homo ludens показано в працях Й. Хейзінги, Х. Гадамера, Ж. Дерріди,

М. Фуко та ін. Символи-ідеали фундаментальної онтології проаналізовані М. Гайдеггером, Е. Касіером, П. Флоренським, Ж. Лаканом, Ю. Лотманом, П. Рікьором та ін. Будь-яка сфера людської культури має символічний характер. Не є винятком і простір імітації, але символи в цьому просторі постають у перекручених формах.

Діяльність ще представлена системою вираження: використовуються не просто набори символів, а символи перетворилися на цінності (наприклад, державна символіка) та, навпаки, цінності мають символічний характер (наприклад, «золотий батон» як символ злочинного благополуччя); існують і створюються нові стандарти як продукції, так і поведінки людей. Варто визнати, що є тенденція стандартизації навіть нестандартного, суперечливого. Різниця культур у цих системах стає все більш очевидною, а за умов глобалізації ще й абсурдною. Інакше як абсурдними не можна назвати війни та кризи, відродження відверто фашистської символіки, спроби знищення історичної пам'яті тощо. Інша справа, що самі абсурдні ситуації стали повсякденними, а для деяких людей навіть «звичними».

Для попередніх епох характерним є яскравий символізм Бога, Космосу, Людини. Сучасна технологічна епоха легко дезорієнтує людей у системах цінностей. Частина людства була втягнута в експеримент «відсутності» Бога (атеїзм). У новітній історії стало модним імітувати «присутність» Бога. Метою життя християнина є отримання Духа Святого *existential*, тобто не проголошувати постійно формальну віру, а реально жити з Богом у душі, мати присутність Бога. Імітація набожності й демонстрація її на відеокамери в сучасному світі є доволі популярною та виглядає вона трагікомічно. Противагою імітаціям є «божественне соціальне»: «... технічний прогрес не в змозі знищити силу, яка об'єднує людей (від *re-ligio*), а іноді навіть сприяє її зміцненню. У зв'язку з тим, що в наявності пересичення людей усякого роду абстракціями, нав'язаними цінностями, нагромадженням економічних та ідеологічних побудов, ми, не заперечуючи цього факту, можемо, однак, спостерігати, як увага людей зосереджується на цілях, що знаходяться в безпосередній близькості, на дійсній спільності почуттів, на всі ті речі, що становлять цілий світ звичок, ритуалів, світ, який приймаємо *таким, як він є* (*taken for granted*). Саме ця близькість надає свій сенс тому, що прийнято називати «божественне соціальне» [2, с. 278].

Так історично склалося, що Людина орієнтується на Бога, сили природи та на вольових, обдарованих людей. В античності народилася думка, яку на практиці намагався реалізувати Платон шляхом створення Академії: людьми мають керувати філософи. Що ж ми маємо в сучасності? Держави за інерцією ще вважають філософію необхідною й навіть обов'язковою для вивчення, хоча деякі діячі сильно намагаються витиснути її з навчальних закладів як зайву чи імітують освіту, пропонуючи філософські дисципліни (релігієзнавство, етику, естетику, логіку, культурологію тощо) на «вибір» студентів. А на практиці посади, які мають займати доктори філософії, займають люди із зіпсованою моральністю, недоуки, суб'єкти імітації, які руйнують соціальне, пропонують стандарти й реформи, що завдають прямий збиток як державі, так і громадянам.

Символи роблять нас людьми. Найбільше значення серед знакових структур мають слова. Людина стає носієм мови внаслідок культивування символічних можливостей. Суспільство змушує людей оволодівати словом і вивчати мови. Але слова можуть нас віддаляти від дійсності. Слова використовують як для комунікації, так і для маніпуляції. Символи-слова є необхідною умовою мислення людини. Освічені люди, які вивчали логіку, добре знають закони логіки Аристотеля, кожен із яких є вимогою щодо правильного мислення. Наприклад, закон тотожності ($A \equiv A$) вимагає, щоб мислення

було визначеним. Якщо ж соціальна визначеність викривлена в результаті імітації, то потрібні потужні «м'язи» думок, щоб розібратися, що до чого, і побачити видимість, подвійні смисли, а іноді й суперечку про слова (логомахію – від грец. Λόγος – слово і μάχη – бій, битва), яка відволікає від справжніх проблем. Наслідком порушення закону тотожності є порушення закону заборони протиріччя. Суперечлива думка руйнує не тільки сама себе, вона здатна геть зіпсувати стосунки навіть між державами. По суті, імітація – це і є протиріччя, яке виражене одномоментною єдністю А та не-А. Якщо «не працює» закон заборони протиріччя, то не буде «працювати» й закон виключеного третього і рибя, наприклад, стане другої свіжості: «Друга свіжість – це дурниця! Свіжість буває тільки одна – перша, вона ж і остання. А якщо осетрина другої свіжості, то це означає, що вона тухла!» [7, с. 817].

Коллективне несвідоме чітко визначає імітацію політичного життя, імітацію діяльності парламенту, імітацію незалежності суддів тощо. Відомий соціальний філософ і соціолог Б.В. Дубін, аналізуючи стан сучасного російського суспільства, відзначив факт розширення поля проявлення інтегративних символів і церемоній, ритуалізацію та церемоніалізацію сучасної політики [8, с. 237].

Будь-який суб'єкт діяльності, якого хочуть прибрати з посади, може бути атакований так званою «чорною» пропагандою. Є навіть найбільш дієві засоби роздмухування скандальних ситуацій: обвинувачення в замаху на високопосадовців, торгівлі зброєю, корупції, секс-скандали тощо. Політична еліта як домінуючий соціальний суб'єкт має контроль над ЗМІ й іншими засобами впливу на масову психологію. «Чорну» пропаганду для досягнення своїх цілей політична еліта почала використовувати із середини ХХ ст. Уперше ця технологія була апробована на лідері Ірану: завдяки масовим порушенням усунули з посади Президента Мохаммеда Мосаддика [4]. Головною причиною була боротьба за енергоносії: президент намагався відстоювати національні інтереси на світовому ринку нафти й поплатився за це. Що в такому разі можна казати про «лідерів», які не дбають про національні інтереси? Маса людей уже готові змінювати ситуацію й без сторонньої допомоги, скидати «лідерів». У разі необхідності допомоги світова політична еліта витрачає менше коштів на переворот. У разі іншої необхідності світова політична еліта не поспішає використовувати маси, бо «лідери» є маріонетками й виконують роль суб'єктів-імітаторів і можуть самі застосувати силу проти народу.

Зараз у Вікіпедії та інших джерелах можна знайти достовірну інформацію про минулі часи. Мова йде, зокрема, про згаданий переворот 1953 року в Ірані: названі замовник і виконавець. Достовірна інформація про теперішній час доступна далеко не всім і не з'являється автоматично, бо вона є небезпечною для влади. Символи часто використовуються не за їх призначенням, але історія має все розставити по своїх місцях.

Розбіжності між словом і ділом можуть приховуватися суб'єктами імітації, але омана неминуче розбивається об скелю практики. Саме практика, а не проплачені політичною елітою ЗМІ змушує людей мислити адекватно й виходити з полону паралельного символічного світу. Ресурси суб'єктів імітації та технології впливу на масову свідомість не є безмежними. Роз'яснення обставин функціонування імітаційної складової в умовах соціальної невизначеності й соціокультурної кризи є надзвичайно актуальним, але і складним завданням. Вирішення цього завдання залежить від багатьох факторів, зокрема від системи освіти і статусу філософських дисциплін. Віруси-символи важко виводити із соціального організму, і це дає підстави для продовження ошукування людей і маніпулювання ними. Багатьох людей у боротьбі з хворобою виручає криза довіри та здоровий глузд.

Список використаної літератури

1. Зиновьев А.А. Фактор понимания. Москва: Алгоритм, Эксмо, 2006.
2. Маффесоли Мишель. Околдованность мира или божественное социальное. Социо-логос. Социология. Антропология. Метафизика. Выпуск 1: Общество и сферы смысла. Москва: Прогресс, 1991.
3. Hornby A.S. Oxford Advanced Learner`s Dictionary of Current English. Russian Language Publishers Moscow, Oxford University Press – 1982.
4. Вікіпедія. URL: <https://uk.wikipedia.org> (зокрема, див. статтю про Юрія Лотмана).
5. Ricoeur P. Lectures on ideology and utopia. Columbia univ. Press. 1986.
6. Хайдеггер М. Время картины мира. Хайдеггер М. Время и бытие. Москва: Республика, 1993.
7. Булгаков М.А. Мастер и Маргарита. Булгаков М. Собрание сочинений в одной книге. Харьков, Белгород: Клуб семейного досуга, 2011.
8. Дубин Б.В. Россия нулевых: политическая культура – историческая память – повседневная жизнь. Москва: РОССПЭН, 2011.

ABOUT THE ROLE OF SYMBOLS IN THE SOCIAL SPACE OF IMITATION**Oleksii Buchyn**

*Nizhyn Mykola Gogol State University,
Faculty of History and Law,
Department of Political Science, Law and Philosophy
Grafska str., 2, 16600, Nizhyn, Chernihivska region, Ukraine*

Imitation is the most important component of ideology and politics. Its functioning is actualized in times of crisis, as the need for imitation of social development and modernization is intensified. The circle of subjects of imitation is expanding considerably and simulation images strike the mass consciousness as if symbolic viruses, manipulations have become commonplace. The society is sick and the illness for many patients flows imperceptibly, because the task of imitation is to convince the masses of the correctness of politics and ideology under the conditions of real domination of double standards and extremely changing moral attitudes.

Key words: symbol, imitation, subject of imitation, imitation object, politics, ideology, manipulation, mass consciousness.

УДК 378.14:371.113

АЗЕРБАЙДЖАНСЬКИЙ ЕТНОС: ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ СУТНІСНИХ АТРИБУТІВ

Фаріз Тейюб Огли Велієв

Запорізький національний університет,
факультет соціології та управління,
кафедра філософії
вул. Дніпровська, 33, 69600, м. Запоріжжя, Україна

У статті виявлено та розглянуто основні атрибути азербайджанського етносу: історію становлення етносу, мову, світоглядні орієнтації, державність, культуру. Дається характеристика впливу сасанидського, арабського й огузького завоювань, а також перебування в складі Російської імперії та СРСР на формування специфіки азербайджанського етносу в різних сферах його соціального буття. Визначаються основні напрями подальшого розвитку азербайджанського соціуму.

Ключові слова: азербайджанський етнос, атрибути, світоглядні орієнтації, культура, розвиток, суспільство.

Будь-яка спільнота прагне осмислити свою ідентичність, сутнісні характеристики свого соціального буття й особливості історичного розвитку. Сучасне геополітичне переформатування та змістове збагачення національної свідомості *актуалізувало* увагу до проблеми визначення специфіки певних етносів, їх відмінності від інших етнічних груп. Що стосується *стану наукового опрацювання*, то певний доробок у дослідженні зазначеної теми мають такі фахівці, як С. Касумова [1], Я. Махмудов [2], Ш. Нагдалієва [3], В. Омаров [4] та інші. Зміни в розстановці сил та у впливових інтенціях соціальних суб'єктів у кавказькому регіоні зумовили інтерес до активності та світоглядних настанов його етносів, їхніх глобальних і регіональних претензій і стратегій розвитку. Тому слушним є з'ясування підходів до розуміння сутнісних атрибутів азербайджанського етносу, що і є метою статті.

Культура дослідження передбачає визначення категоріального кола наукового пошуку. Поняття «*етнос*» слушно тлумачити як колективну форму існування людей, об'єднаних мовою, світоглядними орієнтаціями, менталітетом, об'єктами поклоніння, традиціями, певним господарським комплексом виробництва засобів до життя, територією, культурою – матеріальною й духовною, однаковою ідентифікацією, стилем публічного і приватного життя, зовнішнім виглядом тощо. За змістом поняття «*етнос*» відрізняється від поняття «*нація*», яке розглядається «як політична спільнота громадян певної держави» [5, с. 133]. Щодо стосується поняття «*атрибут*», то слушним є його тлумачення як необхідної, істотної, невід'ємної властивості предмета або явища, яка відрізняється від минулих, випадкових його станів і характеристик.

Дослідження атрибутів, сутнісних рис азербайджанського етносу треба передусім починати з *історії* – від тлумачення часу й місця його появи на історичній арені та походження назви. Зазначимо, що більшість фахівців пов'язує назву Азербайджана з видозміненою назвою провінції стародавнього Ірану – Атропатена (або Атурпаткан). Саме від назви «Атурпаткан» через середньоперське «Адербадган» (перс. Āzarābādagān) і походить сучасна назва «Азербайджан». Також і назва Атропатена арабською вимовлялася як Азербайджан. У багатовіковій складній історії Азербайджану (початок – приблизно

IV століття до нашої ери) виокремлюють на початковому історичному етапі Північний (Арран) і Південний (Північний Схід Ірану) Азербайджан, у яких етногенетичні процеси мали різні темпи, змістове наповнення й спрямованість і які не були спочатку інтегровані між собою. «Південний Азербайджан – Адурбадаган – був набагато раніше і глибше втягнутий у сферу політичного, економічного й культурного впливу Ірану та іраномовного світу, який справив значний вплив на особливості формування антропологічного типу його населення» [6, с. 226]. На відміну від Південного, Північний Азербайджан – Албанія (Арран) – у своєму розвитку довгий час зберігав кавказьку етнічну, антропологічну й мовну традиції. На двох частинах історичної території Азербайджану на початковому етапі існували дві різні за мовою етнічні спільності – азерійська – в Адурбадагані, албанська (удиномовна) – в Албанії (Аррані). Уважається, що формування азербайджанського етносу на території Східного Закавказзя й Північно-Західного Ірану завершилося в основному наприкінці XV століття

Важливим атрибутом етнічного угруповання також є мова. Азербайджанський етнос має власну мову, розвиток якої відбиває історичні перипетії становлення етносу. Так, лексика азербайджанської мови складається з великої кількості іранських та арабських слів, а фонетика зазнала значного впливу перської мови. Азербайджанська мова – одна зі старописемних тюркських мов. До XIX століття азербайджанська мова була відома під різними лінгвонімами (татарська мова, тюркська мова), а сучасна літературна азербайджанська мова склалася на базі бакинського й шемахінського діалектів. Зазначимо, що протягом XX століття азербайджанська писемність змінювалася чотири рази. І зараз в Азербайджані під час написання азербайджанською мовою використовується латиниця, в Ірані – арабіця та кирилиця – в Дагестані (Росії). Азербайджанська мова поширена також у повсякденній соціальній практиці в місцях компактного проживання азербайджанців у багатьох країнах світу. Вона є державною мовою Азербайджану. Сьогодні загальне число мовців азербайджанською в світі – близько 25–30 млн чоловік [7]. Під «натиском» глобалізації прийшло розуміння того, що саме кожна з етнокультур містить, зберігає і передає новим поколінням носіїв рідної національної мови всі потаємні смисли та значення вербальних і знакових систем, у яких навічно відображено образ національної душі, розкрита цивілізаційна еволюція самого етносу і його морально-духовні й конфесійні цінності, стереотипи, досвід, мудрість. Саме в мові розроблена й імпліцитно виражена національна програма облаштування свого світу і життя [8].

Особливості *світоглядних орієнтацій* також є сутнісним атрибутом будь-якого етносу. Світоглядні настанови азербайджанців в історичному ракурсі змінювалися, і це зумовлено як відокремленим існуванням деякий час Південного та Північного Азербайджану, так і їх сасанидським, арабським та огузьким завоюваннями. Так, у Північному Азербайджані на початок I тисячоліття, в епоху існування там державного утворення Албанія, розповсюдженим було християнство. Водночас у Південному Азербайджані – в Адурбадагані – державною релігією віддавна був зороастризм – державна релігія Ірану того часу. Коли в другій половині VII столітті дві території, населені азербайджанцями, були завойовані арабами, то, завдяки ісламу і єдиним органам влади арабського халіфату, посилилася тенденція більш тісного зближення двох частин Азербайджану в рамках єдиного (хоча й нетривалого в політичному та економічному сенсах) державного утворення й поступового стирання етнокультурних і мовних відмінностей [9, с. 226]. Із тих часів домінуючою у світоглядній картині азербайджанців стає релігійна (ісламська) складова. Це зумовило використання азербайджанцями терміна «мусульмани» як назви їхнього етносу майже до 30-х років XX століття. Це свідчило, що на той час в азербайджанців релігійна самосвідо-

мість часом затуляла етнічну. Письменник і філософ Мірза Фаталі Ахундов (1812–1878) у зверненнях до азербайджанців використовував найменування «кавказці», «мусульмани», «татари» [10, с. 72–73]. Н. Наріманов (1870–1925), азербайджанський письменник, видатний громадський і політичний діяч, навпаки, до кінця свого життя називав себе тюрком [11, с. 34–35]. На формування світоглядних настанов азербайджанців вплинуло перебування у складі Російської імперії та СРСР. Дійсно, «на азербайджанську ментальність нашаровується ще й пласт радянської ідеології, що природно відбилося й на азербайджанському мистецтві цього періоду, покликаною бути «нейтральним» та обходити «гострі кути». Однак ніякі заборони й обмеження не в силах зупинити творчий імпульс, підживлений архетипами [12, с. 100]. Більшість сучасних віруючих азербайджанців є мусульманами-шиїтами (джафаритський мазхаб). Так, майже з 10 млн населення Азербайджану мусульмани становлять 96,9%, християни – 3%, інші – 0,1% [13]. Але релігійна належність є більш номінальною в Азербайджані, і відсотки фактично практикуючих прихильників ісламу значно нижчі. Уважається, що релігія сприяє підтримці стабільності в суспільстві, а також розвитку культурних традицій, стоїть за традиційні моральні орієнтири, норми і цінності в повсякденній поведінці людей [14]. Візит Папи Римського Франциска у 2016 році до Баку засвідчив існування безконфліктних, добрих стосунків між католицькою, мусульманською, православною та іудейською громадами Азербайджану. На становлення самосвідомості азербайджанців довгий час впливало коливання між уммою та міллетом. Поняття «умма» характеризує релігійну спільноту й відбиває колективну свідомість віруючих усього ісламського світу. На відміну від умми, поняття «міллет» характеризує спільноту, яка об'єднує людей спільною мовою, культурою, територією, історією й релігією, але при цьому остання виступає в якості лише одної зі складових міллет [15]. У самоідентифікації сучасних азербайджанців доміє розуміння їхнього етносу як міллет. У період правління сталінської влади зміст групової ідентифікації азербайджанців було значною мірою очищено від тюркської й ісламістської спадщини, але вона все одно наявна в менталітеті азербайджанців і впливає дотепер на їхні світоглядні орієнтації. Варто зазначити посилення впливу «нових медіа» (різні види електронних ЗМІ, блоги, форуми, інтернет-портали, соціальні мережі тощо) на формування світоглядних настанов азербайджанців і все більше використання ними новітніх комунікаційних технологій.

Важливим атрибутом азербайджанського етносу є його *культура*, яка має на сучасному етапі тюркський, ісламський і глобалістський пласти. Глобалістський вплив на культуру азербайджанського етносу відбувається не тільки на сучасному етапі. Зсув світових центрів зі Сходу на Захід відбувся в період з 1250 по 1450 років, і нова європейська капіталістична система виникла на периферії наявної тоді східної системи. У цьому ракурсі орієнталізм як метод вивчення становлення азербайджанської культури протистоїть європоцентризму й акцентує увагу на необхідності урахування нелінійного поліцентризму історичного розвитку культури, пов'язаного з періодичними зміщеннями цивілізаційних «центрів» світової динаміки. Азербайджан – не тільки географічний, а й культурний міст між Сходом і Заходом. Під впливом різноманітних історичних систем створена самобутня азербайджанська культура: фольклор, література, музика, образотворче мистецтво. Перехід від перської до російської, потім до європейської, а на сучасному етапі – до світової культурної традиції збагатив культурний доробок азербайджанців і сприяв появі у форматі національної культури таких видів, як опера, балет, джаз. Світової слави набув такий феномен азербайджанської культури, як мугаб-джаз, що базується на імпровізаційній міській музиці. Знаними з давніх часів є вироби народних майстрів, що розвивали такі традиційні промисли, як килимарство, ковальство, обробка дерева, каменю й золота. Населення

сучасного Азербайджана має такий етнічний склад: азербайджанці – 91,6%, лезгинці – 2%, росіяни – 1,3%, вірмени – 1,3%, талиші – 1,3%, інші – 2,4% [16]. Кожна мала етнічна група в Азербайджані має свою етнокультуру, елементи якої гармонічно поєднуються з іншими етнокультурами. Азербайджан має багатий досвід міжкультурного спілкування. Політика мультикультуралізму є мейнстрімом у розвитку соціального простору країни. Азербайджанський мультикультуралізм має й таку назву, як «азербайджанство». В основі «азербайджанства» лежать традиції рівності, толерантності, гуманізму, милосердя. Теорія «азербайджанства», відводячи етнічності другу роль, на перше місце виводить національну азербайджанську свідомість. Ідеологія «азербайджанства» тим самим сприяє налагодженню міжнаціональних відносин, формуванню громадянського суспільства, підвищує самооцінку малих народів і сприяє рівності всіх народів держави без винятку [17].

Сутнісним атрибутом азербайджанського етносу є *державність*, яка пройшла у своєму розвитку декілька етапів. Багатовіковий розвиток розпорочених азербайджанських територій у різноманітних державних форматах у XX столітті завершився створенням незалежної держави – Республіки Азербайджан (18 жовтня 1991 року). Тому можна вважати, що створення держави й визначення світовою спільнотою певного ареалу як території Азербайджану є одним із сутнісних атрибутів азербайджанського етносу. Зазначимо, що соціально-економічна могутність держави виявляється в здатності виробляти або купувати все необхідне для задоволення потреб населення, її продукція конкурентоспроможна як на внутрішньому, так і на зовнішньому ринку. У сучасному світі економічна сила держави визначається кількістю й видом продукції, яка через свою високу конкурентоспроможність експортується на світовий ринок. Економічна сила держави забезпечує гідний рівень соціального становища власного народу, оцінює забезпеченість жителів харчуванням, одягом, житлом, зберігаючи при цьому високу платоспроможність власного населення. Подальший розвиток азербайджанського етносу базується на зміцненні держави та надбанні нею здатності робити все більш значущий внесок у міжнародну спільноту. Це передбачає посилення фінансових та економічних можливостей Азербайджану, які останні роки розвивалися виключно за рахунок нафтового сектору, частка якого в експорті країни становить 96,8% [18].

На сучасному етапі азербайджанський етнос прагне до більш безпечного, стабільного майбутнього. За останні десятиліття Азербайджан досяг великих і всебічних результатів у політичній, економічній, торговельній, інвестиційній, культурній і гуманітарній сферах. Країна посіла гідне місце в міжнародному співтоваристві, стала одним із важливих гравців на світовій арені, відіграє значиму роль у зміцненні миру на регіональному та міжнародному рівнях. Багато країн уже визнають Азербайджан як важливу країну Південного Кавказу і Євразії, як одного з лідерів тюркського світу. Соціально ефективним є розвиток державних ресурсів, здійснення великомасштабних державних проєктів, створення нових робочих місць, підвищення рівня життя громадян. Так, в Азербайджані у 2017 році ВВП на 1 людину за рік дорівнював 17 400 доларів США. Для порівняння цей показник в Україні становить – 8 700\$, в Грузії – 10 600\$ [19]. Азербайджан домогся певного прогресу в проведенні ринкових економічних реформ, але є перешкоди для довгострокового зростання азербайджанського суспільства. Це – структурна економічна неефективність, особливо в неенергетичних секторах; нестача іноземних інвестицій у неенергетичний сектор економіки країни. Науково-технічні можливості Азербайджану ще не використовуються повною мірою, бо приватний сектор у розвитку науково-технічного потенціалу країни майже не бере участі, а державне фінансування науки ще недостатнє для створення технологій світового рівня. Хоча торгівля з іншими колишніми радянськими республіками залишається

важливою для країни, Азербайджан розширив торгівлю з Туреччиною і Європою та шукає нові ринки для експорту нафти й газу та продукції сільськогосподарського сектору. Довгострокові перспективи розвитку країни залежать від світових цін на нафту, здатності Азербайджану впроваджувати нові експортні маршрути для зростаючого видобутку газу і покращувати бізнес-середовище й диверсифікувати економіку. Стратегічна дорожня карта розвитку країни визначає в якості ключових сфер розвиток неенергетичного сегменту економіки, сільського господарства, логістики й туризму. Ставляться цілі подальшої модернізації країни та підвищення її конкурентоспроможності в умовах розгортання глобалізаційних процесів у сучасному світі. Модернізація сучасного суспільства передбачає розробку насамперед ринкової господарської системи й водночас формату суспільного (економічного, соціального та політичного) розвитку, що виступають для азербайджанської держави в якості моделі й мети розвитку. Підґрунтям суспільного просування на сучасному етапі для азербайджанського етносу є інноваційний формат технологічного розвитку суспільства. Це передбачає розроблення та впровадження новітніх енергетичних, інформаційних і медичних технологій, розвиток космічних і телекомунікаційних систем, радикальне підвищення енергоефективності. Важливим питанням, що знаходиться в корені національної ідеї азербайджанського етносу на сучасному етапі, є досягнення територіальної цілісності країни, ліквідація окупації, забезпечення безпеки Азербайджану. Азербайджан є транзитною державою, яка власні енергетичні ресурси й ресурси Центральної Азії доставляє в Європу. У сучасному світі поступово зростають загрози та виклики, посилюється невизначеність і турбулентність. Азербайджан страждає від етнічного сепаратизму, зовнішнього вторгнення, насильницького екстремізму й тероризму.

Отже, розглянувши проблему атрибутів азербайджанського етносу, зазначимо таке. Азербайджанський етнос – це колективна форма соціального буття азербайджанців, об'єднаних мовою, світоглядними орієнтаціями, менталітетом, традиціями, об'єктами поклоніння, певним державним оформленням і господарським комплексом, територією, культурою, однаковою ідентифікацією, стилем публічного і приватного життя, зовнішнім виглядом. Становлення азербайджанського етносу відбувалося під впливом перської, арабської, тюркської, російської, європейської традиції та процесів глобалізації. Передумовою повноцінного розвитку етносу є соціально-ефективна державність. Азербайджан прагне через модернізацію державного механізму й активізацію громадянського суспільства дати відповідь на виклики сучасності та забезпечити азербайджанський етнос умовами повноцінного соціального буття.

Список використаної літератури

1. Касумова С.Ф.К. Ментальность азербайджанского народа и ее отражение в культуре и искусстве. *International Scientific Review*. 2016. № 11. С. 98–100.
2. Махмудов Я.М.О. Азербайджанцы: взгляд на этнополитическую историю. *Современная научная мысль*. 2017. № 1. С. 7–17.
3. Нагдалиева Ш.А.К. Азербайджанская модель мультикультурализма в межкультурной коммуникации: проблемы и решения. *Философская мысль*. 2017. № 10. С. 83–98.
4. Омаров В. Традиционные и новые моральные ценности азербайджанского общества. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2016. № 12. С. 86–89.
5. Сафаров Р.Ф. Вопросы азербайджанской идентичности: между мусульманской уммой и нацией. *Ислам в современном мире*. 2015. Т. 11. № 3. С. 133–142.
6. История Азербайджана с древнейших времен до начала XX в. / под ред. чл.-корр. АН Азербайджана Игара Алиева. Баку: Элм, 1995. 432 с.

7. Азербайджанский язык. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki>.
8. Козырева М.К. Исламский мир в лингвокультурной картине мира. Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». 2016. Т. 32. № 28 (240). С. 48–63.
9. История Азербайджана с древнейших времен до начала XX в. / под ред. чл.-корр. АН Азербайджана Игара Алиева. Баку: Элм, 1995. 432 с.
10. Алекперов А.К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку: Изд-во АН Азербайджанской ССР, 1960. С. 72–73.
11. Шнирельман В.А. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье / рецензент: Л.Б. Алаев. Москва: Академкнига, 2003. 592 с. С. 34–35.
12. Касумова С.Ф.К. Ментальность азербайджанского народа и ее отражение в культуре и искусстве. *International Scientific Review*. 2016. № 11. С. 98–100.
13. The World Factbook. Azerbaijan. URL: <http://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-actbook/geos/aj.htm>.
14. Нагдалиева Ш.А.К. Азербайджанская модель мультикультурализма в межкультурной коммуникации: проблемы и решения. *Философская мысль*. 2017. № 10. С. 83–98.
15. Сафаров Р.Ф. Вопросы азербайджанской идентичности: между мусульманской уммой и нацией. *Ислам в современном мире*. 2015. Т. 11. № 3. С. 133–142.
16. The World Factbook. Azerbaijan. URL: <http://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-actbook/geos/aj.htm>.
17. Нагдалиева Ш.А.К. Азербайджанская модель мультикультурализма в межкультурной коммуникации: проблемы и решения. *Философская мысль*. 2017. № 10. С. 83–98.
18. Алиев А.Б. Методология расчета индекса комплексной национальной силы на примере Азербайджанской Республики. *Финансы. Экономика. Стратегия*. 2017. № 7 (32). С. 15–24.
19. The World Factbook. Azerbaijan. URL: <http://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-actbook/geos/aj.htm>.

**AZERBAIJAN ETHNOS:
APPROACHES TO UNDERSTANDING OF ESSENTIAL ATTRIBUTES**

Fariz Teyub Ogly Veliyev

*Zaporizhzhya National University
Faculty of Sociology and Administration
Department of Philosophy
Dniprovska str., 33, 69600, Zaporizhzhia, Ukraine*

The article analyzes the problem of the main attributes of the Azerbaijani ethnos – the history of the formation of the ethnos, language, worldview orientations, statehood, culture. A categorical series of research is defined – ethnos, nation, attributes, world view, religion, culture. The complicated, ambiguously interpreted process of formation of the Azerbaijani ethnos is underlined. The characteristics of the influence of the Sasanian, Arab and Oguz conquests on Azerbaijanis, as well as the analysis of the influence of staying in the Russian Empire and the USSR on the formation of the world outlook of the Azerbaijani ethnos in various spheres of its social life are given. It is noted that one of the traditional components of the worldview of Azerbaijanis is Islam (Shi'ism of the Jafarite madhhab). It points to the growing role of Azerbaijan in the global and regional arena.

Key words: Azerbaijani ethnic group, attributes, ideological orientations, development, society.

УДК 130.2

КОНТАМІНАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ (СЕМАНТИЧНИЙ АСПЕКТ) ЗОБРАЖЕНЬ КОНЯ НА ПРИКЛАДІ ІКОНОГРАФІЇ СВЯТИХ ФЛОРА ТА ЛАВРА

Ганна Горохолинська

*Одеський національний політехнічний університет,
гуманітарний факультет,
кафедра теоретичних основ і загальної електротехніки,
кафедра культурології, мистецтвознавства та філософії культури
просп. Шевченка, 1, 65044, м. Одеса, Україна*

Виявлення та аналіз контамінаційних процесів іконографічних зображень коня є важливою проблемою в дослідженні глибинних процесів культурно-ментального напрямку філософської антропології. Дуалізм (з вершиником і без нього) зображення рахманного типу цих тварин дає змогу дослідження семантичної варіативності коней у східноєвропейській традиції іконографії. Образ коня проходить етап мантичного ототожнення з людиною (при великій ролі в культурно-побутовому житті), з часом стає «змістовим збігом» і переходить на етап мантичного трактування, оскільки він семантично потрапляє до групи постміфіологізованих істот. З останнього стає очевидним те, що чим більше зменшується значення цього елемента в культурно-побутовому житті ойкумени розповсюдження, тим тоншими стають конотаційні процеси в семантичному контексті.

Ключові слова: ікона, кінь, семантика, Флор, Лавр, контамінаційні процеси.

Іконографічні зображення є важливим атрибутом сакрального релігійного мистецтва. Крім декоративної, ілюстративної та інформаційної функцій, вони дають неоціненний матеріал для дослідження в ретроспективі семантичних перетворень об'єктів. Аутентичний аналіз культурно-ментальних особливостей сприйняття певних об'єктів у часі та просторі за символічною основою відкриває свою завісу перед культурно-ментальним розбором семантичних одиниць іконопису. Образ коня є важливим об'єктом у дослідженні семантики іконописних зображень, оскільки «сам кінь»/«кінь у собі» пройшов унікальний шлях від дикості/одомашнення/використання в господарстві/маркеру статку/«декоративної істоти»¹/«маркетингового ходу»².

Питання, пов'язані із семантикою іконографічного написання, особливостями сюжету й латентними зв'язками опосередкованого життя людей минулих століть з релігійними мотивами ритуального живопису, живо постають перед сучасними дослідниками (В.А. Овсійчук, Д.В. Степовик, П.М. Жолтовський, Е. Панофські, М. Шапіро, Ж. Ле Гофф та багато інших). Іконографію як спеціальну науку виділяє, зокрема, Жак Ле Гофф, а іконологію – як окремий напрям іконографії, що за допомогою методики структурного аналізу та семіотичних методів доводить зв'язок образу іконографічного зображення з його інтелектуальним і культурним середовищем [1]. У цьому руслі дослідження особливе місце посідають праці П. Флоренського, Є. Трубецького, Л.О. Успенського, Б.А. Успенського та Н.П. Кондакова.

¹ Використання коня в прогулянках та атракціонах, коли нагальна потреба в ньому як тяглової сили зменшалась/зникла.

² Використання образу коня на рекламі, зокрема, мережі магазинів Фокстрот, реклама Одеського цирку програми «Українське диво», рекламні щити фарби Amberg тощо.

Оскільки вони є передвісниками перспективного культурно-семантичного дослідження іконографічних блоку джерел, їхні роботи дають базу для іконологічних досліджень сюжетних блоків східноєвропейської іконографії.

Більшість іконографічних зображень із самого початку своєї появи не мали коней. Цей елемент з'являється поступово. Коні в іконописі – це продовження основного мотиву релігійного сюжету. Наприклад, ікони серії «Чудо Георгія о зміє» («Юрій Змієборець», «Георгій Побідоносець», «Юрій Переможець» тощо – назви можуть варіюватися відповідно до території розповсюдження сюжетного блоку, детальніше з темою семантики зображення коня на іконах можна ознайомитися в статті «До питання про семантику коня на іконах Георгія Побідоносця» [2]), або коні святих Бориса та Гліба, кінь архангела Михаїла, коні волхвів/мудреців на іконах Різдва Христового тощо. Аналогічно до цього Е. Пановський [3] говорить про зображення Амура до XIV ст., де з'являється кінь, на якому скаче Амур, що влучає стрілами в серця людей. Із часом цей елемент втрачається, й Амур зображується без коня. Простежується культурно-ментальна паралель впливу руху мас Азії на населення Європи під час аналізу іконографічних зображень. Контамінаційні процеси культурно-ментального поля семіосфери стають можливими/зумовлюються лише за умови «необхідності» певного предмета/об'єкта в повсякденному житті більшості громади. Західноєвропейська культурна традиція більш-менш «відбила» азіатські запозичення філософського відображення семантичного матеріалу, на відміну від східної Європи, де культурно-ментальний зв'язок Сходу та Заходу мав більш протяжний конотаційний характер, що виражено не тільки в іконописі, а й в інших елементах культурно-ментальної семіосфери (казки, повір'я, тлумачення сновидінь [4] тощо).

В іконописі тварини зображуються в різних контекстах і композиціях, виконуючи такі функції: семантичне/знакове ототожнення та пряме відображення сюжету/події. У першому випадку спектр значення стає настільки варіативним, що знаковий характер може з легкістю варіюватися від плюса до мінуса [5]. Відносно другого варіанта має місце думка, що часто тварини зображуються лише з орнаментальною метою, для заповнення простору [6] – прикрасою до відповідного настрою³. Ця теза характерна не лише для дослідників XIX ст., а й для широкого прошарку сучасників. Відповідно до цього, необхідно відразу зазначити, ця думка не може стосуватися іконічних зображень, оскільки останні є логічно продуманими та цілісними об'єктами, які неможливо розглядати без загального контексту, виокремлюючи по частинах – відбираючи домінуючі елементи й не звертаючи уваги на другорядні частини. З особливостями семантики зображення тварин на ортодоксальних іконах можна ознайомитися в статті «Семантика зображення тварин на іконах, як джерело дослідження культурно-ментальних конотацій» [8], а з класифікацією коней на іконах – у статті «Нариси до класифікації зображення коней у східно-європейській традиції іконопису» [9].

Зображення коня на іконах святих Флора та Лавра пропонується вважати «рахманними». Термін «рахманний тип» потребує деякого пояснення. Для зображень, де коні мають місце без вершника, все зрозуміло (вони мирні/смирненні істоти), а от для вершників

³ Ствілення до змістового характеру ікон може варіюватися від безпосередньої обізнаності щодо питання та культурно-ментального базису: неофіта, представника духовенства або дослідника. Усе, що має історичні корені та хронологічний розвиток, не може однаково сприйматися попередниками (сучасниками створення) й наступними поколіннями. Масштабну розвідку на цю тему зробив А.Я. Гуревич і Ж. Ле Гофф та інші. Іконопис, претендуючи на ідеалізовану константу сприйняття, дає рудименти культурно-ментального філософського сприйняття світу, що недоступні такою мірою іншим витворам культурно-філософського мистецтва.

необхідні певні пояснення, оскільки там наявна певна градація за основною сюжетною лінією. Вони можуть «мандрувати», «протистояти», «битися» або «боротися». Зображення боротьби тісно переплітається з культурно-ментальним впливом певного історико-філософського періоду (не беручи до уваги можливість компаративістичного аналізу подібних предметів узагальненого характеру) – це окремий блок дослідження. Перші два види зображень є відмінними за сутністю свого значення; перші є системою спільності з вершником, другі самі по собі є вираженням тварин – земного чи трансцендентального світу. Дуалізм подібного зображення в одному іконографічному сюжеті яскраво відображений в іконографії мучеників Флора та Лавра. До аналізу залучено такі іконографічні матеріали: «Диво про Флора, Лавра, Власій и Модест» (XV ст.), «Диво про Флора та Лавра» (XV ст.), «Диво про Флора та Лавра зі священномучениками Власієм і Спиридоном» (XVI ст.), «Диво про Флора та Лавра» (XVI ст.), «Диво про Флора та Лавра» (XVI ст.), «Диво про Флора та Лавра» (XVI ст.), «Диво про Флора та Лавра» (XVI–XVII ст.), «Диво про Флора та Лавра» (1603 р.), «Диво про Флора та Лавра» (XVII ст.), «Диво про Флора та Лавра» (XVII ст.), «Диво про Флора та Лавра» (к. XVII ст.), «Диво про Флора та Лавра» (II пол. XVII ст.), «Диво про Флора та Лавра» (к. XVII ст.).

Існує кілька видів зображень святих з конями: на одних із них коні та святі знаходяться в одній площині, на інших – у різних. Кількість коней варіативна – 8-33, більшість із них є неосідланими взагалі, два (на більшості зображень) мають лише сідла, три – з вершниками. Це святі мученики Спесипп, Мелевипп та Елевсипп; брати направляють коней. Вони жили у II ст. в Каппадокії. Їхні імена мають особливе семантичне трактування. Спесипп трактується як «прискорюючий біг коня», Елевсипп – «гонячий коня», Мелевипп – «доглядаючий за конем». Симптоматичним є те, що вони були конюхами в язичницькому храмі Немезиди (богиня долі, порядку та помсти за вчинки). Атавізм поєднання язичницького і християнського в іконописі дає ключ до розкриття культурно-ментальних процесів сприйняття елементів життя людини. На зображеннях, де сюжетна лінія розділена на кілька ярусів, на нижчому з них знаходяться й інші – святі Спиридон (або Модест) і Власій. Вони вважаються покровителями домашнього скоту взагалі. Кольорова варіативність коней коливається від чорного до білого кольорів (включає червоний, коричневий, гірчичний, брунатний, бурий, шамау, золотисто-каштановий). Більшість належить коням білого кольору⁴ – відкриваючи сакральну трансцендентальність іконографічної дійсності. Семантична варіативність білого кольору лапідарно зводиться до сакральності [9], чистоти [10], перетворення (трансцендентальне на землі) [11, с. 25]. Усі ці значення мають неопосередкований стосунок до трансляції формами ортодоксальної релігії культурно-ментальної установки на іконописній базі обраної сюжетики народних/язичницьких філософсько-моральних норм.

Ікони типу «Флор, Лавр, Власій та Модест», «Диво про Флора та Лавра», «Диво Архангела Михаїла про Флора та Лавра» й інші несуть у собі дуалістичні зображення коней з вершником і без нього. Коні не тільки осіданні: з вершниками та без них; є також зображення коней, яких гонять⁵ (з вуздечкою/без вуздечки) або тримають за мотузку. Дуалізм зображення цих тварин призводить до сенсабільності компаративізму сприйняття їх у різних семантичних одиниць. Одні направляються/стримуються головним сюжетним

⁴ Білі коні за своєю природою більш рідкі та дають слабкий приплід. Часто взагалі не мають потомства. Частіше за все їх використовували в ритуальних та обрядових діях.

⁵ Саме «гонять». Цікаво, що серед більшості зображень цей термін стає більш влучним, ніж «направляють», оскільки на іконографічних зображеннях видно зусилля, яке прикладають святі Спесипп, Мелевипп та Елевсипп, на відміну від коней святих Флора та Лавра, які смиренні та направляються відповідно до волі мучеників без зайвих зусиль.

образом (іноді на іконах з архангелом Михаїлом – другорядним, але все одно одним із основних), а інші виступають стадом/табуном. Сама дія латентно вказує на семантичність іконографічної дії. Можна припустити, що поганяти/направляти потрібно тих коней, які не бажають рухатися в загальнообраному напрямі ікони. Що ж на це кажуть іконографічні зображення? На іконі «Диво про Флора, Лавра, Власій та Модест» (XV ст.) лише червоний кінь дивиться наліво/назад від загального руху; погоничі направляють табун (12 голів) з певним зусиллям. На іконі «Диво про Флора та Лавра» (XV ст.) погоничі більше схожі на пастухів, чорний кінь дивиться наліво/назад від загального руху; у табуні 12 голів, із них 2 лошат. На іконі «Диво про Флора та Лавра зі священномучениками Власієм і Спиридоном» (XVI ст.) – поганяють тварин із батогами, деяких коней стримують мотузками – білий і чорний повертають голови наліво/назад; коней без вершників – 6. На іконографічному зображенні «Диво про Флора та Лавра» (XVI ст.) – поганяють з батогами – білий, сірий, чорний та сіро-бежевий повертають голови у зворотному від усіх напрямку; коней без вершників – 6. На цих перших чотирьох зображеннях архангел Михаїл тримає коней, що стоять біля/під святими Флором і Лавром, за поводи. На іконі «Диво про Флора та Лавра» (XVI ст.) – коней не поганяють, а йдуть з ними в ряд, усі голови коней повернені відповідно до загального напрямку руху; на зображенні – 5 коней без вершників. На іконі немає коней біля святих Флора та Лавра, яких би тримав архангел Михаїл. Ікона «Диво про Флора та Лавра» (XVI ст.) ілюструє, як коней (10 голів) з великим зусиллям поганяють батогами; при цьому зображення табуна розділено на дві частини. Одна з них направлена наліво (4 коня), а друга – направо (6 коней). Кольорова варіативність майже ідентична, лише червоний колір повторюються двічі та коричневий наявний у групі, що прямує в один бік із погоничами. Другий червоний кінь, що повернений направо, – лоша. Семантика червоного кольору є однією з основних семантичних ознак будь-якого предмета релігійного мистецтва. За В. Тернером, червоний колір означає силу [12, с. 44]; наводиться семантична характеристика кольору вченого як універсальна для означення загалом народного/язичницького трактування символічного змісту. Для християнської семантики узагальненим прийнято зміст символіки за Діонісієм Аріопагітом – палка діяльність і заповітний/потемний вогонь, що все змінює [13]. Використання червоного кольору стає симптоматичним, якщо розглядати семантику коня як «змінюючу»/«трансформуючу» загалом [4]. Крім того, доволі часто в іконописі червоний колір означає страждання та перемогу [14, с. 25]. Особливо цікавим стає семантичний зміст ікони, якщо розглядати напрям руху направо в контексті асоціативних зв'язків⁶ право/добре/чоловіче/добро/правильно й ліво/погано/жіноче/зло/неправильно. Потенційно латентні семантичні конотації транслюють більшість неофітів (якщо за коней семантично приймати паству), направлені на служіння добру, причому «слухняні наче діти»⁷ – «додатковий» червоний кінь, направлений направо, – лоша. Показовим є використання коричневого кольору, який є символом тимчасовості людського буття, смиренності земного над небесним [14, с. 50], а без цього неможливий рух у «правильному» релігійному напрямі (коричневий кінь направлений направо). Опосередковано на семантичне розділення право/ліво можуть вказувати кольори вуздечок коней, які тримає архангел Михаїл. Чорна знаходиться з лівого боку, біла – з правого боку. Хоча коні зображені напрямки: білий – зліва, чорний – з правого боку. У такому випадку можна говорити

⁶ Схоже на пряме ототожнення з ідеями піфагорійців, але вони успішно використовується в більшості світоглядних систем заходу. Так, питання про співвідношення культур заходу та сходу на території східної Європи, мабуть, ніколи не втратить своєї актуальності.

⁷ Перефразована цитата з Євангеліє от Матфея, глава 18.

про один із художніх прийомів іконопису, коли другорядні елементи стимулюють емоційний контекст головного образу. На іконі «Диво про Флора та Лавра» (XVI–XVII ст.) святі Спевсипп, Мелевсипп та Елевсипп із батогами направляють табун (33 голів); чорний, сірий і коричневий кінь повернені наліво. Коні біля архангела Михаїла є, але він їх не тримає. Якщо застосовувати до коней семантичний маркер людського життя/долі, то кількість – 33 – стає симптоматичною. Ікона «Диво про Флора та Лавра» (1603 р.) ілюструє, як брати поганяють батогами табун (28 голів), причому один зі святих направлений наліво (на чорному коні); наліво повернені голови в трьох неосідланих коней – червоного, світло-теракового й темно-пісочного кольору. Іконографічне зображення «Диво про Флора та Лавра» (XVII ст.) містить 6 коней без сідла та 2 коня з ним. Погоничів немає, а коні знаходяться один напроти одного: експліцитно виражена одна з основних ідей соборності іконографічного зображення – тяжіння до головного/центрального образу. На іконі «Диво про Флора та Лавра» (XVII ст.) Спевсипп, Мелевсипп та Елевсипп з певними зусиллями поганяють коней (8 голів), лише один (гірчиного кольору) дивиться назад. Ікона «Диво про Флора та Лавра» (II пол. XVII ст.) ілюструє 7 коней без вершника, погоничі схематично направляють табун у правий бік; червоний і вишневий коні повертають голови в лівий бік. Цікаво, що за вуздечки коней тримає не архангел Михаїл, а святі Флор і Лавр. Останнє зображення «Диво про Флора та Лавра» (к. XVII ст.) – 11 коней без сідла та вершників, з них два лоша. Один кінь (світло-жовтий) повертає голову наліво. На цьому іконографічному зображенні один із погоничів поїть коня. Показовою стає ілюстрація основ християнського віровчення («страждаючого напої») в контексті семантичного ототожнення образу коня з людиною. Проаналізувавши зображення святих Флора та Лавра, можемо констатувати, що відразу впадає в очі, що семантичні контамінаційні процеси народного/язичницького/соціально-ментального й ортодоксального простору зливаються в єдине; перше імпліцитно транслюється за допомогою християнської форми та релігійного мистецтва. Кінь, виступаючи маркером «важливості»/цінності, відвойовує собі «константне»/постійне місце в системі сакрального живопису. Симптоматично віддзеркалюючи імпліцитно виражені семантичні культурно-ментальні поняття народної уяви⁸, відображені в ортодоксальному іконописі, іконографія сюжету «Диво про Флора та Лавра» стає хрестоматійним прикладом складних латентних конотацій у релігійному мистецтві.

За життя святі Флор і Лавр не мали прямого стосунку до коней. Відповідно, в східноєвропейській іконописній традиції опосередковано підкреслюється «потойбічність» заступництва коням цими святими. Серед основних ознак цього сюжетного блоку можна навести «загальний рух» до центрального образу на іконі – Архангела Михаїла, котрий знаходиться між братами; тут має місце ідея «соборності», що є такою характерною для східноєвропейського іконопису, про що мова йшла вище. З приводу причини посмертного розповсюдження сюжету «Диво про Флора та Лавра» цікавим є дослідження *R. Bartlett* [15] про посмертні дива святих починаючи з давніх часів до періоду Реформації. *R. Bartlett* базує своє дослідження на емпіричних даних і виводить чітку класифікацію святих, мучеників, апостолів та інших вирізняючи їх у різних релігійних світоглядах. На думку *Karen Shook* [16], він не дає відповідь на головне запитання, що стало основою для його роботи й поставлене ще Августином Аврелієм: чому мертві можуть те, що не можуть живі? Не входячи у філософські диспути, можна відмітити, що з ідеями та адаптацією пояснення

⁸ «Народна уява» – система культурно-філософських понять, роздумів чи тлумачень, сформованих у широкому прошарку населення. У цьому випадку буде доцільно звернутися до розкриття подібного тлумачення в А.Я. Гуревича в його фундаментальній роботі «Культура безмолвующего большинства».

грунту взаємодії мертвих і живих можна в статті І.Є. Лапшина та О.М. Усатого [17]. Проблема взаємодії живих і мертвих, рамки можливостей людини/її душі/решток, взаємодія трансцендентального світу й емпіричного пізнання – це загальнофілософські питання, відповідь на які залежить від інтелегібельного та сенсильного способу пізнання/віри/досвіду. Важливим для аналізу контамінаційних процесів образу коня сюжетного блоку «Диво про Флора та Лавра» є звернення до святих як до заступників коней уже після їхньої смерті. Так постає проблема трансляції дійсності/можливостей трансцендентального простору на реальний світ, нагадуючи стародавній латинський вираз *Quod licet Jovi, non licet bovi* Публія Теренція Афра⁹, якщо за Юпітера брати трансцендентальний/надхтонічний світ, а за бика – жертвону тварину/один із символів божества/другорядну ознаку цього простору. Підіймаючи, отже, рамки трансцендентальних можливостей людини/святого/мученика після переходу до іншого світу.

Іманентність іконографічного ортодоксального сюжету набуває перманентного поштовху постійно дрейфуючого у вирі соціально-культурного простору. З одного боку, Флор і Лавр уважаються покровителями коней. Згідно з усним переказом, з відкриттям залишків святих мучеників Флора та Лавра в Новгороді зупинився падіж скота, із цього часу почалося вшанування святих як заступників коней. По-друге, існує переказ дива, коли святи допомогли знайти коней пастуху, який їх утратив (коні стають маркерами статку/цінністю, що не випадково була втрачена та знайдена за допомогою заступництва святих). Із часом виникає легенда про те, що мученики Флор і Лавр були навчені архангелом Михайлом мистецтва управління конями або направлені самим Богом для заступництва над цими тваринами [18], звернення до «авторитету» архангела або Всевишнього для більш доцільного пояснення вшанування святих як заступників коней. Цікаве воно, оскільки, схоже на пояснення своєї царської долі (права володаря) багатьох правителів минулих століть, зокрема норвезького конунга Сверрра, що видавав себе за сина конунга Сігурда Харальдссона, котрий загинув ще у 1155 р. [19], або Гая Юлія Цезаря [20], який вів свій родовід від Юпітера, Венери, Аполлона. Ці два приклади обрано серед величезної кількості аналогічних через дуалізм звернення до авторитету першоджерела їх натхнення до своєї долі. Перший варіант – подібне від подібного (батько конунг – той син має стати правителем, хоча й без інших більш-менш об'єктивних доказів, якщо не брати до уваги семантики сновидінь; він повинен наслідувати трон, незважаючи ні на що), а другий – звернення до божественних предків стає хрестоматійним для історії пояснення права на престол/трон/владу. Що ж це дає в контексті побудови семантичної характеристики функцій Флора та Лавра? Необхідність пояснення покровительства коней через навчання цих процесів в архангела Михаїла або благословення Богом, відображення цього процесу в іконографії свідчить про складні конотаційні процеси культурно-ментального дійства. Культурно-ментальний атавізм, який зміг християн кам'янів-мучеників перетворити на заступників коней. Окремо цікавим буде означити, що часто в повір'ях про Флора та Лавра ставлення до коней є таким, як до творинь, що можуть молитися [18], а не тільки прославляти мудрість Всевишнього своїм життям. Отже, тут простежується паралель із символікою коня в «Розмові трьох святих» [21], де кінь є символом віри або віруючого. Із цього видно, що, по-перше, у віруваннях, пов'язаних із Флором і Лавром, яскраво проявляються рудименти сакральних вірувань слов'ян, що не відійшли на другий план протягом багатьох століть, а по-друге, зовсім в іншому світі починає відігравати фраза Є. Трубецького про «казковість сюжету» [22] ікон святих мучеників. Романтизований, але доцільно відзеркалений опис іконографії святих

⁹ Что дозволено Юпитеру, не дозволено быку.

Флора та Лавра, поданий Є. Трубецьким, говорить про яскравість сюжету, багатобарвність кольорів коней, маркірує коня як «головне багатство землероба» та звертає увагу на «посередницькі» властивості святих [22]. Тобто знову повертаємося до архангела Михаїла або Всевишнього, який благословляє або направляє святих на їхні справи. Сюжету була потрібна значима постать для пояснення розширення сакральних функцій святих (крім лікування хвороби очей, тепер вони стали заступниками коней). Іконографія Флора та Лавра імпліцитно ілюструє закріплення й виділення в сакральному мистецтві матеріальної цінності (коней) як важливого елементу життя неопітів часів створення твору/витвору мистецтва. Якщо б коні не мали величезної значимості для того часу, не було б потреби так «важливо» пояснювати їхніх заступників як «правомочних осіб» цього заступництва.

Дехто вважає християнських мучеників з Іллірії калькою братів Діоскурів [23]. Так, Посейдон подарував братам Кастору та Полідевку коней. Так, Кастор славився тим, що міг приручити норовистих коней та управляти ними. Але передовсім грецькі брати були Діоскурами – дітьми Зевса. Ставити їх в один ряд із християнськими мучениками дещо неправомірно, оскільки ставлення до них є різним у кожній культурно-філософській системі. На противагу цим братам, можна навести паралель між братами-мучениками Борисом і Глібом і братами Гудрун – Гуннарором і Хьогном, оскільки кожен із них ішов свідомо на смерть, але з різних причин. Важливим у подібних паралелях є ставлення до об'єкта індивідуума або соціуму загалом, а не голий компаративізм біографічних збігів. Саме конотаційні процеси культурно-ментальних нашарувань є цікавими для дослідження семантики коня цього сюжету. Виявити їх неможливо, якщо неправильно класифікувати домінуючі постаті тематичного блоку. Як зауважив О. Трофімов, ушанування святих Флора та Лавра мало не тільки символічне, а й практичне значення [24]. Велика кількість людей буда задіяна в роботі з конями: їм було необхідно мати своїх покровителів. Не просто святих мучеників, а благословених на цю дію вищими силами (архангелом Михаїлом або Богом). Із часом через зменшення використання коней у системі господарства покровителі коней стають покровителями ветеринарів, розширивши так сферу свого впливу. Підсумовуючи все вищезазначене, можемо сказати, що ставлення до святих мучеників та особливості їх іконопису були сформовані необхідністю трансцендентального пояснення їхнього ставлення до коней. Чим більше було пояснень цього зв'язку, тим яскравіше було викарбовано ставлення до коня як до істоти, семантично наближеної до людини. Якщо брати до уваги символіку коня в його багатогранній розмаїтості, стає очевидним, що частіше за все він стає мантичним (термін використовується згідно з термінологією А.Ф. Лосева) праобразом самої людини. Кінь у цьому випадку стає «смісловим збігом», за К.Г. Юнгом, образ якого розкрито відповідно до трактування сновидіння і повір'їв у статті «Семантика образу коня у сновидіннях та повір'ях (індуктивні та редуکتивні конотації українського культурно-ментального елементу семіосфери)» [4]. «Змінність», нестатичність трактування образу цієї тварини дає основу для припущення про симптоматичне ототожнення людини/творця/робітника з ключовим для нього/неї елементом соціопобутового середовища. Чим менше стає значення цього елементу (характерно для нашого часу), тим тоншими стають конотаційні процеси між творцем і творінням. На іконографічних зображеннях коня цей процес можна відстежити й дати назву зображенням коня в контексті сьогодення як *постміфілогізованим істотам*¹⁰. Латентний зв'язок стає втраченим через переривання семантичної

¹⁰ Постміфілогізована істота – це істота, чиє семантичне значення змінюється відповідно до важливості її застосування (частіше зменшення) у культурно-побутовому житті людини. Така істота не досягувала до рівня тотему або покровителя, має загальні семантичні риси для ототожнення з людиною.

лінії, через що редукція та індукція процесів стає мантичним різновидом дослідження. На думку приходить пояснення лондонських газових труб нащадками А. Конан-Дойлем у його натхненній роботі «Листи Старка Монро» («Загадка Старка Монро»). Тому контаменаційні процеси народного/язичницького/дохристиянського культурно-морального плюралізму та християнського семантичного монізму стають відображеними в образі коня. Необхідно створити глобальну незалежно існуючу іконографічну базу для аутентичного культурно-філософського дослідження, що буде існувати на межі кількох дисциплін.

Список використаної літератури

1. Гофф Ле Ж. Средневековый мир воображаемого. URL: http://yanko.lib.ru/books/cultur/goff-sred_mir_voob-l.pdf.
2. Горохолинская А.Н. К вопросу о семантике коня на иконах Георгия Победоносца. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2016. Вип. 10. С. 28–30.
3. Пановский Э. Этюды по иконографии. URL: http://www.studmed.ru/panofskiy-e-etyudy-ro-ikonologii_629b6003794.html.
4. Горохолинська Г.М. Семантика образу коня у сновидіннях та повір'ях (індуктивні та редуктивні конотації українського культурно-ментального елементу семіосфери). URL: <https://tureligious.com.ua/semantyka-obrazu-konya-u-snovydydynyah-ta-poviryah-induktyvni-ta-reduktyvni-konotatsiji-ukrajinskoho-kulturno-metalnoho-elementu-semiosfery/>.
5. Махов А.Е. Бестиарий как подсистема средневековой семиотики. Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 9 (30). С. 20–36.
6. Толстой И., Кондаков Н. Русские древности: Владимира, Новгорода, Пскова. Санкт-Петербург, 1899. № 6. С. 186.
7. Горохолинская А.Н. Семантика изображения животных на иконах как источник исследования культурно-ментальных коннотаций. Вісник НАУ. Серія «Філософія. Культурологія». 2017. Вип. 1 (25). С. 46–50.
8. Gogoholinska N. наброски к классификации изображения коней в восточно-европейской традиции иконописания (Wizerunki koni we wschodniej europejskiej tradycji malarstwa ikonowego). URL: <http://www.studiawarminskie.uwm.edu.pl/numery-studiow-warmi-skich/#54>.
9. Толстой Н.И. Славянские древности. Москва, 1995. Т. 1. С. 151.
10. Белова О.В. Цвет. URL: <http://www.photo.pagan.ruphoto.pagan.ru/c/>.
11. Степовик Д. Історія української ікони 10–20 ст. Київ, 2004. С. 442.
12. Тернер В. Символ та ритуал. Москва, 1983. С. 277.
13. Дионисий Ареопagit. О небесной иерархии по изданию 1893 г. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/shierarchy.htm>.
14. Жолтовський П.М. Український живопис XVII–XVIII ст. Київ, 1978. С. 327.
15. Bartlett R., Why Can the Dead Do Such Great Things?: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=bXxdAAAAQBAJ&pg=PA705&lpg=PA705&dq=Grotowski+Piotr+%C5%81.+Arms+and+Armour+of+the+Warrrior+Saints:+Tradition+and+Innovation+in+Byzantine+Iconography&source=bl&ots=LPJ4wZeQ0R&sig=463IlhioVXaDyDzx1LnrPJ4THWA&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwiin5qf4KLaAhWeOsAKHeD8CCEQ6AEIXTAI#v=onepage&q=Grotowski%20Piotr%20%C5%81.%20Arms%20and%20Armour%20of%20the%20Warrrior%20Saints%3A%20Tradition%20and%20Innovation%20in%20Byzantine%20Iconography&f=false>.
16. Karen S. Why Can the Dead Do Such Great Things? by Robert Bartlett. URL: <https://www.timeshighereducation.com/books/why-can-the-dead-do-such-great-things-by-robert-bartlett/2009905.article>.

17. Лапшин И.Е. Антропология Августина Аврелия в De cura pro mortuis gerenda. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/antropologiya-avgustina-avreliya-v-de-cura-pro-mortuis-gerenda>.
18. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Нечистая,_неведомая_и_крестная_сила_\(Максимов\)/Лошадиный_праздник](https://ru.wikisource.org/wiki/Нечистая,_неведомая_и_крестная_сила_(Максимов)/Лошадиный_праздник)
19. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. URL: <https://www.litres.ru/aron-yakovlevich-gurevich/individ-i-socium-na-srednevekovom-zapade/>.
20. Робер Э. Цезарь. URL: publ.lib.ru/ARCHIVES/E/ET'EN_Rober/_Et'en_R..html.
21. Беседа трех святителей. URL: <http://old-ru.ru/03-5.html>.
22. Трубецкой Е. Умозрение в красках. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/book/1235>.
23. Морозова А.В. Чудо о Флоре и Лавре. URL: http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=ru&mst_id=808.
24. Трофимов А. Чудо о Флоре и Лавре. URL: <http://alexandrtrofimov.ru/?p=9127&page=4>.

**THE CONTAMINATION PROCESSES (SEMANTIC ASPECT)
IMAGES OF A HORSE ON THE EXAMPLE OF THE ICONOGRAPHY
OF ST. FLOR AND LAVR**

Hanna Horokholynska

*Odessa National Polytechnic University,
Department of Theoretical Foundations and General Electrical Engineering,
Department of Cultural Studies, Art History and Philosophy of Culture,
Faculty of Humanities
Shevchenko ave., 1, 65044, Odessa, Ukraine*

The subject of this article is “The contamination processes (semantic aspect) images of a horse on the example of the iconography of St. Flor and Lavr. The aim of it is to examine the symbolism semantics of the portrayal of a horse in the icons of St. Flor and Lavr. The icons lead their history from the IV–V centuries. At first, the icons carried the complex symbolism contents. An icon is a link, which ties the earthen with the spiritual. The iconographic image is a symbolism if we consider it as an individual system with some contamination processes.

Key words: icon, horse, semantic, Flor, Lavr, contamination processes.

УДК 13

ЗНАЧЕННЯ ДГ'ЯНИ В «БГАГАВАДГІТІ»

Дмитро Данилов

*Національна академія наук України,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди
вул. Трьохсвятительська, 4, 01001, м. Київ, Україна*

У статті наводяться результати аналізу значень дг'яни в тексті «Бгагавадгіти». У результаті виявлено, що дг'яна як практика зустрічається всього п'ять разів у чотирьох главах «Бгагавадгіти»: один раз у другій главі «Санкх'я-йога», два рази у дванадцятій главі «Бгакті-йога», один раз у тринадцятій главі «Йога розрізнення «поля» від «того, хто знає поле»», один раз у вісімнадцятій главі «Йога мокші і саньяси». Дг'яна у Бгагавадгіті виступає як вид ментальної практики, інтенціонально зверненої до об'єкта, й такої, що має когнітивний характер. У дванадцятій главі пізнавальна дг'яна інтегрована в культ бгакті як одна з форм ушанування Кришни. Трансценденція (дг'яна) вища за статусом, ніж уже наявне знання (джняна) і вправа (абг'яса). Зокрема, «Бгагавадгіта» підкреслює три різні способи пізнання атмана – дг'яна, санкх'я-йога й карма-йога. Дг'яна допомагає пізнавати атмана безпосередньо, достовірно, всебічно. Таке осмислення об'єкта призводить до умиротворення суб'єкта пізнання.

Ключові слова: йога, дг'яна, Бгагавадгіта, Магабгарата, Патанджалі, медитація.

«Бгагавадгіта» – текст «Бгішмапарви», шостої книги давньоіндійського епосу «Магабгарата», один із найбільш цитованих і популярних в Індії. Незважаючи на те що «Бгагавадгіта» належить до текстів «смориті» (букв. запам'ятоване), самі індійці часто називають її «п'ята веда». Починаючи з коментаря Шьянкарачар'ї (прибл. VIII–IX ст. н.е.), цей текст багаторазово коментувався. «Бгагавадгіта» знаменита не тільки у своєму культурному середовищі, а й широко відома за її межами. До цього тексту виявили інтерес ще під час зародження Західної індології. Перший переклад англійською мовою здійснив Ч. Вілкінсон у 1785 р. [8]. Із того часу текст неодноразово перекладений багатьма європейськими мовами: німецькою (Р. Гарбе, П. Дойссен), французькою (Е. Сенар, С. Леві), російською (Б.Л. Смирнов, В.С. Семенцов, В.Г. Ерман, Д.В. Бурба).

Сюжет «Бгагавадгіти» (далі – БГ) побудований на діалозі між Арджуною й Кришною. Арджуна, один із братів Пандавів, головних героїв «Магабгарати», на полі бою охоплений сумнівом: чи варто йому починати битву, у ході якої можуть загинути всі його родичі, що є в складі ворожих армій. Із цим питанням він звертається до Кришни, свого колісничого. Той своєю відповіддю відкриває Арджуні устрій світобудови й у підсумку переконує вступити в бій.

Відповідь Кришни становить основний зміст тексту Гіти – 574 шлок із 700. Майже одноставна думка, прийнята західною індологією, говорить, що «Магабгарата» складалася як колективна творчість протягом тривалого часу. БГ була додана до тексту «Магабгарати» пізніше і спочатку не входила в епос (Р.Г. Бгандаркар, Р.Н. Дандекар). Деякі дослідники (наприклад, Р. Гарбе, Р. Отто) йдуть далі і стверджують, що сама Гіта сконструйована зі смислового «ядра» та нашарувань до нього, інші ж заперечують (Е. Ламот, Р. Зенер), доводячи послідовність та ідейну цілісність БГ [14, с. 152]. В.С. Семенцов. С. [13, с. 5] поділяє текст Гіти на три етапи: сформований – після першого коментаря Шьянкари (VIII–IX ст. н.е.),

складання основного вчення Кришни-Васудеви (III–II ст. до н.е.), виникнення початкового ядра, співвідносного з ранніми й середніми упанішадами (VII–III ст. до н.е.). Цей погляд, який елегантно синтезує багато досліджень XX століття, найбільш точно, на наш погляд, відображає сутність трансформації цього тексту. Проблема деконструкції тексту БГ вкрай цікава, але потребує окремої уваги й у цій статті розглядатися нами не буде.

«Багавадгіта» містить багато релігійних, філософських та езотеричних ідей упанішад та інших філософських текстів індійських дисциплін, таких як санкх'я, йога, лаконічно й по-гегелівськи їх синтезуючи (Р.Н. Дандекар, В.С. Семенцов) у єдину та нову філософію. Незважаючи на широку популярність БГ, сам Кришна, викладаючи своє вчення, визначає цей текст як езотеричний – «guhātamaṁ śāstram», тобто «цілком таємне» вчення (БГ, 15.20), що трактує про таємниці «більш таємні, ніж сама таємниця» (БГ, 18.63) [9, с. 64].

Під час дослідження йоги і її ключових концепцій, таких як дг'яна, неможливо обійти текст «Багавадгіти». Йога та пояснення до неї є коренем учення БГ. Йога, терміни, які утворилися від кореня уџ, й інші категорії філософії йоги є ключовими поняттями цього тексту. З другої глави кожна наступна глава БГ є поясненням тієї чи іншої йоги: санкх'я-йоги (II глава), карма-йоги (III глава), бгакті-йоги (XII глава) й інші також.

БГ сильно вплинула на індійську ментальність. Текст БГ настільки значущий своєю популярністю серед усіх станів індійської культури, що ідеї, висловлені БГ, доступні як для всіх наступних поколінь учених, коментаторів вищих варн, так і для реформаторів йоги, які вийшли з нижчих варн (це особливо важливо для вивчення середньовічної йоги). Без її аналізу неможливо скласти повну картину про значення дг'яни. Розуміння значення дг'яни в БГ дасть змогу простежити, як воно ретранслювалося в подальшому розвитку йоги.

БГ є ключовим компендіумом, що увібрав у себе ідеї багатьох філософських значущих ідей Індії. Вивчення дг'яни в цьому тексті може відкрити нові контексти і значення терміна з більш ранніх текстів, які не дійшли до наших днів.

Щодо актуальності дослідження дг'яни, з огляду на посилений інтерес до традиції йоги та медитативних практик в Україні й у світі загалом, гостро стоїть питання про розуміння тих смислів, які спочатку вкладалися в значення дг'яни в дискурсі йоги.

На цей час нам не відомо про окремі дослідження дг'яни в БГ. У зв'язку з популярністю цього давнього тексту існує багато його академічних перекладів. Усі ці переклади трактують термін «дг'яна» по-різному: або не даючи зрозумілих пояснень до свого перекладу, або використовуючи насичені багатозначним дискурсивним значенням терміни. Так, у шлоці 12.12 дг'яна перекладена як «медитація» [1, с. 255; 16, с. 122], роздум [10], споглядання [10]. В інших шлоках значення доповнюються такими перекладами: 2.62 – «помисел» [2], «обертання в розумі» [2], «спрямованість дум» [2], «концентрація» [1, с. 73]. Навіть з опису перекладів двох шлок помітна неоднорідність розуміння терміна дг'яни перекладачами. У зв'язку з цим метою дослідження є концептуалізація й визначення значення дг'яни в тексті БГ, ми розшифруємо значення цього терміна в кожній зі шлок, виходячи з її контексту в БГ. У дослідженні ми будемо спиратися на роботи, які згадують дг'яну у своєму більш широкому аналізі БГ та у важливих автентичних коментарях.

Аналіз дг'яни на прикладі дієприкметника *dhyāyatas* (дг'яятас) у другій главі – Санкх'я-йога (*sāṅkhyaयोग*)

(2.62) *dhyāyato viṣayān puṁsaḥ saṅgas teṣūpajāyate |*
saṅgāt saṁjāyate kāmaḥ kāmāt krodho 'bhijāyate ||

У людини, дг'ячої об'єкти відчуттів, зароджується прив'язаність до них.

Від прив'язаності народжується бажання. Від бажання породжується гнів.

Ця шлока цікава тим, що в ній саме термін «дг'яна» не вживається. Тут зустрічається активний дієприкметник *dhyāyatas* (дг'яятас), утворений від того ж кореня $\sqrt{dhyā}$ (дг'я – думати), що й дг'яна. Дг'яна до періоду створення БГ вже сформувалася як усталений термін, що означає вид практики. Проаналізувавши значення дієприкметника від того ж кореня, ми зможемо побачити його семантичне значення.

Під час перекладу цієї шлоки нами спеціально не перекладено дієприкметник, за аналогією з граматичною формою в санскриті від нього утворено активний дієприкметник теперішнього часу, хоча українській мові така форма мало властива. Через те що мета дослідження – виявити значення, які містить дг'яна в БГ, використання словникового перекладу цього терміна виключило б будь-яку можливість це зробити. Що ж означає «дг'яятас» у цій шлоці БГ?

Отже, людина, виконуючи якусь дію, інтенціонально спрямовану на об'єкти відчуттів, чує прихильність до них. Слово *saṅga* із санскриту можна перекласти ще як «прилипання, дотик, контакт». Тобто «дг'яятас» як особлива форма процесу мислення пов'язує зовнішні об'єкти зі психікою за допомогою відчуттів (індрій). Завдяки цьому предмети стають частиною психіки й унаслідок цього, за логікою оповіді, центром різномірних емоцій: бажання володіти, гніву. «Дг'яятас» у цьому випадку має експліцитний характер. Завдяки їй відбувається схоплювання об'єкта саме за межами психіки. Сакральний характер БГ фіксує «дг'яятас» на об'єктах відчуттів (вішая) як деструктивних для психіки. Така процедура викликає забарвлені негативом почуття. Шьянкара коментує цю шлоку, пояснюючи, що йдеться про специфічний процес – із концентрацією на красі об'єктів, тому посилюється бажання до них [18, с. 197]. Майже ідентичну думку з іншої глави «Магабгарати» (132: 274: 4–5) наводить Д.В. Бурба у виносці до свого перекладу БГ [1, с. 395]. Абгінавагупта, коментуючи цю шлоку, доповнює цю практику стійкістю до пізнання [4, с. 47], так вирішуючи проблему фатальних наслідків, описаних у наступній шлоці.

У шлоці 2.63 показано, що «дг'яятас» на побутових об'єктах призводить до деструкції, яка руйнує не тільки психіку, тобто емоційну складову свідомості, а і її інтелектуальне начало – розум людини.

(2.63) *krodhād bhavati saṃmohaḥ saṃmohāt smṛtīvibhramah |*
smṛtībhraṃśād buddhināśo buddhināśāt praṇaśyati ||

Від гніву – розгубленість, від розгубленості – пам'яті хиткість.

Від цього розум (буддгі) руйнується, від загибелі розуму – вона [людина] вмирає.

Смерть людини настає після загибелі розуму. У цьому фрагменті висловлюється думка, що онтологічна основа людини базується на інтелекті. Той, у свою чергу, – на здатності пізнавати правильно. Епістемологія БГ фатальна, бо порушення описаних принципів керування увагою призводить до деструктивних емоцій, а потім до смерті. Усупереч «дг'яятас» на об'єктах відчуттів протиставляється такий же процес, де об'єктом є трансцендентне, всеосяжне начало – Кришна:

(2.61) *tāni sarvāṇi saṃyamyā yukta āsīta matparaḥ |*
vaśe hi yasyendriyāni tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

Узявши під контроль їх усі (почуття, що терзають – 2.60), Повинен усістися, зосереджений (*yuktas*) на Мені.

Адже у владі кого почуття, у того утвердилася мудрість (*prajñā*).

У цьому фрагменті протиставляється «дг'яятас», метою якої є об'єкти індрій, і подібна до неї практика йоги, але така, що має на меті трансцендентне, всеосяжне «я» бога

Кришни (в 11-й адг'яї перераховуються образи, що охоплюють усі елементи індійської космогонії, які включає сутність Кришни). У цьому протиставленні в розглянутому фрагменті перевагу має друга. Якщо увага падає на об'єкти (вішая), зв'язок із ними посилюється, загострюючи потяг (kāma) до цих предметів. У випадку з трансцендентною метою сформований завдяки цьому метакоптекстний погляд дає суб'єкту можливість схопити й індрії, і мудрість, із ними пов'язану.

Практика йоги в контексті концентрації на «вищому» в шлоці 2.61 здійснюється сидячи, що підкреслює, що вона в тексті БГ сприймалася як статична практика в конкретному положенні. Це не суперечить і Йога-сутрам (2.46), де асана описана як «sthira-sukham āsanam» (асана – це те, що має [властивості] стійкості й приємності [12]). Проте це суперечить текстам гатха-йоги, де асана є чимось, що має підпорядкований дг'яні характер, але, крім цього, і є самодостатньою практикою [Mallinson and Singleton 2017, с. 87]

«Дг'яята» і йога в цьому розділі Бгагавадгіти є інструментами, які залежно від масштабу мети уваги суб'єкта відповідно ускладнюють і трансформують його свідомість.

Аналіз дг'яни в дванадцятій главі – Бгакті-йога (bhaktiyogaḥ)

У дванадцятій главі ми знову зустрічаємо термін «дг'яна». Ця глава називається «Бгакті-йога». У ній Арджуна питає Кришну про те, хто мудріший серед йогів – постійно зосереджені (satatayuktā) бгакти або ті, що вшановують вічне¹ і непроявлене (akṣaramavyaktam). Шрі Бгагаван, як і в попередніх главах, дає розгорнуту відповідь, порівнюючи ці два види практиків. У шлоці 12.2² Кришна виділяє перших над другими, тобто бгактів. Він також пояснює свою думку, описуючи цих йогинів як: а) ті, що спонукають проникати розумом [у нього]; б) постійно з'єднані [з ним]; в) ті, які шанують його; г) ті, що мають вищу віру. У шлоці 12.6 використаний термін «дг'яна» в продовженні до опису бгакта-йогинів як більш швидкий шлях (12.7³) для визволення з моря смертей сансари.

ye tu sarvāṇi karmāṇi mayi samnyasya matparaḥ |
ananyenaiva yogena māṃ dhyāyanta upāsate ||
Але ті, хто до мене прагнуть, всі дії в мені залишивши,
хто не іншим, саме [такою] йогою дг'янять – мене шанують.

Цінність цієї глави в тому, що далі в тексті йде опис того, чим дг'яна тут є (12.8):

mayu eva mana ādhatsva mayi buddhiṃ niveśaya |
nivasiṣyasi mayu eva ata ūrdhvaṃ na saṃśayaḥ ||
До мене так розум зверни, у мене інтелект занур,
Будеш жити в мені надалі, так, без сумнівів.

¹ Як «те, що не минає»

² śrībhagavān uvāca:

mayu āveśya mano ye māṃ nityayuktā upāsate |
śraddhayā parayopetāḥ te me yuktatamā matāḥ ||
Шрі Бгагаван сказав:

Тих, хто, спонукаючи проникати розум у мене, – постійно сполучені (yuktās),
Шанують мене, тих, хто має вищу віру, їх уважаю вищими йогами.

³ teṣāmaham samuddhartā mṛtyusaṃsārasāgarāt |
bhavāmi na cirātpārtha mayu āveśitacetasām ||

О Паргха, стаю я негайно тим, хто виводить із моря смертей сансари їх, у мене свідомістю занурених.

У дванадцятій главі розуміння дг'яни набуває рис бгакті-йоги. Тут дг'яна залишається зовнішнім процесом функції думки, вона також зберігає властивості з'єднання свідомості із зовнішнім об'єктом, але втрачає свою епістемологічну складову, набуваючи ознак релігійної віри. Бгакт не досліджує об'єкт своєї уваги, не піддає цей процес сумніву й не намагається пізнати нове. Мета лише в тому, щоб утримувати центром концентрації уваги божество. При цьому дг'яна в бгакті-йозі БГ має найвищий статус, бо виконувати її можуть не всі. З нею порівнюється абг'яса-йога⁴, яка стоїть на більш низькому щаблі (12.9⁵). Нижче йде практика присвячення справ Кришні, яку необхідно виконувати тим, хто нездатний виконувати попередні дві (12.10⁶). Якщо й це неможливо, то варто приборкувати себе відмовою від плодів діяльності (12.11⁷).

У шлоці 12.12 знову згадується дг'яна. Тут підбиваються підсумки попередніх роздумів у стислому вигляді:

śreya hi jñānam abhyāsaj jñānād dhyānam viśiṣyate |
dhyānāt karmaphalatyāgas tyāgac chāmtir anantaram ||

Адже краще знання, ніж абг'яса, дг'яна краща за знання,

Від дг'яни – відчуженість від плода діяльності. Від відчуженості – умиротворення одразу.

У цій же шлоці порівнюються категорії: знання (jñāna), абг'яса, дг'яна. Порівняння дг'яни також зустрічається в «Чхандог'я-упанішаді» (7.6.1). Там дг'яна має своє місце в ієрархії між чіттою й віджнаною [7, с. 72]. Місце дг'яни, описаної в шлоці 12.7, визначено як таке, що має перевагу над іншими двома. Також стає зрозуміло, на чому ґрунтується ця перевага. Дг'яна призводить до відчуженості від плода діяльності. Така відчуженість є окремою практикою в шлоці 12.11, що одразу призводить до умиротворення – головної мети, яку необхідно досягти бгакту, щоб бути улюбленим божеством (sa me priyaḥ – 12.17). Шьянкарачар'я у своєму коментарі до цієї шлоки відсилає до «Катха-упанішади» (далі – КУ), де йдеться про відмову від бажань задля досягнення умиротворення. Шьянкарачар'я синтезує ідею ранніх упанішад і БГ, ставлячи знак рівності між відмовою від плодів діяльності й відмовою від бажань у КУ (VI. 14) [18, р. 308].

Аналіз дг'яни в тринадцятому розділі – Йога розрізнення «поля» від «того, хто знає поле» (kṣetrakṣetrañāvibhāgayogaḥ).

Дг'яна знову вживається в главі 13. У цій главі розглядаються відношення між пурушею і пракриті. У шлоці 13.24 дг'яна набуває іншого контексту, ніж розглянуті раніше:

dhyānenātmani paśyanti ke cid ātmānam ātmanā |
anye sāṅkhyena yogena karmaयोगena cāpare ||

Дг'яною в собі бачать деякі атмана собою,

Інші – санкх'я-йогою, і інші – карма-йогою⁸.

⁴ Абг'яса-йога – практика, що передбачає повторюваність вправ.

⁵ athacittam samādhātum na śaknoṣi mayi sthiram |
abhyāsayogena tato māmicchāptum dhanamjaya ||

Якщо свідомість зібрати в мені не можеш твердо,

Тоді абг'яса-йогою мене бажай досягти, о, Завойовник багатства.

⁶ abhyāse'pyasamartho'si matkarmaparamo bhava |
madarthamapi karmāṇi kurvansiddhimavāpsyasi ||

Якщо в абг'ясі нездібний, діяльність мені присвячуй,
Роблячи справи для мене, теж здобудеш досконалість.

⁷ athaitadapyaśakto'si kartum madyogamāśritaḥ |
sarvakarmaphalatyāgam tataḥ kuru yatātmanā ||

Якщо це теж не здібний робити, поклавшись на мою йогу, відмову від плодів усіх справ потім роби, у собі утверджений.

З огляду на мету дослідження, важливо відмітити, що дг'яна в цій шлоці є інструментом, дія ж, якою вона здійснюється, є баченням (paśyanti) – дослівно «вони бачать». Тут дг'яна вжита як інструмент, завдяки якому видно атман. Таке бачення езотеричне, бо інакше він (атман) недоступний. Відповідно, можна зробити висновок, що дг'яна – це інструмент особливого сакрального й езотеричного бачення. Застосувавши дг'яну як метод, практик може самостійно без зовнішньої допомоги побачити атмана в собі, тобто це самодостатня практика, що не має випадкового характеру. Раніше дг'яну як метод побачити атмана згадує «Шветашватара-упанішада» (1.14) [6, с. 80]. Атман там також має сакральний та езотеричний сенс. У цій шлоці БГ функції дг'яни схожі. Щодо схожості «Шветашватара-упанішади» (далі – ШУ) і БГ згодні багато дослідників, такі як, наприклад, Дандекар, Гарбе. Дандекар в одній зі своїх робіт пише: «Для шиваїзму вона те саме, що БГ для васудевізму-кришнаїзму, хоча ШвУп, без сумніву, давніша» [5, с. 229]. Шьянкарачар'я в коментарі до цієї шлоки дає нтаке визначення дг'яни – «Dhyana is a continuous and unbroken thought like a line of flowing oil» [18, р. 366], що, на наш погляд, є цитатою більш пізніх щодо БГ «Йога-сутр» Патанджалі (3.2). Тобто це визначення дг'яни з тексту БГ не впливає.

У попередній шлоці (13.11) стверджується, що «постійність у пізнанні атмана ... – це називається знанням. Протилежне — невігластво» [1, с. 265]. Тобто бачення атмана дг'яною є частиною процесу пізнання атмана. Дг'яна в цьому розділі має ще й епістемологічний характер щодо пізнання сакрального і невиявленого.

З логіки оповіді видно, що атман у шлоці 13.24 синонімічний пуруші в попередніх шлоках глави 13. У свою чергу, в шлоці 13.22 перераховуються всі епітети, якими називають пурушу. Ось деякі з них: upadraṣṭā (глядач, свідок [11, р. 199¹⁰]), mahēśvara (великий володар) і paramātmā (вищий атман). Відповідно, їх і пракриті також можна побачити дг'яною (13.23). Якщо ж це стає можливим, то призводить до звільнення від перероджень (13.23):

ya evaṃ vetti puruṣaṃ prakṛtiṃ ca guṇaiḥ saha |

sarvathā vartamāno 'pi na sa bhūyo 'bhijāyate ||

Хто так знає пурушу і пракриті з гунами,

Навіть хто живе як завгодно, той не народжується більше.

Отже, дг'яна – це не тільки особливий інструмент сакрального бачення прихованого, а й спосіб досягнення вищої мети – звільнення від перероджень.

Ця шлока для нашого дослідження цікава ще й тим, що в ній практика дг'яни сумірна санкх'я-йозі (йога філософії санкх'я, що перекладається як обчислювати) і карма-йозі (йозі дії). БГ ставить між ними знак рівності. Хоча методи кожної з йог будуть різними, з тексту впливає, що вони здатні досягти одного результату – бачення атмана.

Аналіз дг'яни у вісімнадцятій главі – Йога мокші й саньяси (mokṣasamnyāsayogaḥ)

У главі 18 Кришна пояснює йогу мокші (звільнення) і саньяси (зречення) в контексті вчення про гуни щодо таких явищ, як знання, наполегливість, щастя, діяльність і ставлення до неї. Шлока 18.40 завершує ці пояснення фразою, що немає нічого народженого пракри-

⁸ Ця шлока містить у першому рядку три слова, утворених від ātman. Це слово має безліч значень. У цьому випадку його можна перекласти як «самість», ество, просто залишити як термін індійської філософії – атман, або вищий атман. Ці нюанси викликають труднощі під час перекладу. Наш переклад близький до перекладів Д.В. Бурби, В.С. Семенцова, Б.Л. Смирнова і значно відрізняється від Ерченкова, Гарбе і Радгакришнана.

⁹ Дг'яна – це продовжуване й безперервне мислення, як цівка олії, що тече.

¹⁰ Схожий термін (draṣṭuḥ – ч. р., генетив. одн.) живається в сутрі 1.3 Йога-сутр Патанджалі. Обидва утворені від одного дієслівного кореня «dṛś» – «бачити».

ті, що вільне від трьох гун. Далі йде перелік емоційних станів і якостей для різних варн, згідно з їхньою свабгавою (своєю буттєвістю) – шлоки 18.41–18.48. Далі Кришна пояснює, як досягти *pañśkarmyasiddhiṃ* (18.49) – досконалості недіяння, для того, у кого інтелект не зв'язаний та усунена пристрасть (*viḡataspr̥hāḥ*). Зі шлоки 18.51, пояснюється наступний і найвищий ступінь – досягнення Брагмана. У переліку умов для досконалості на цьому рівні ми знаходимо термін «дг'яна» (18.52):

viviktasevī laghvāśī yataṽākkāyamānasah |
dhyānayogaparo nityaṽ vairāgyaṽ samupāśrītaḥ ||

Той, хто присвятив себе самоті, хто помірний у харчуванні,
Хто має опанованими (*nityaṽ*) мову, тіло і розум, хто завжди має вищим дг'яна-йогу,
хто спирається на вайраг'ю (розрізнення, незабарвленість).

Шьянкара в коментарі до цієї шлоки стверджує [11, р. 490], що за допомогою настанов, які передують дг'яні (усамітнення, стриманість у харчуванні, контроль мовлення, тіла і розуму), призводять до заспокоєння емоцій, можна розпочати дг'яну. Це висловлювання не впливає з тексту. Цілом можна стверджувати, що тут перераховані умови, які можуть виконуватися одночасно зі дг'яною.

Ми бачимо, що дг'яна, як і в інших розділах, є практикою, без якої найвищий ступінь пізнання неможливий. Дг'яна наводиться як окремий вид йоги – дг'яна-йога. Із цієї шлоки також видно метафоричну вісь, де дг'яна-йога є вищою практикою, якої необхідно дотримуватися, а вайраг'я – практика вичищення свідомості від забарвленості емоціями (від дієслівного кореня *gañj* – забарвлювати), повинна бути основою, на яку практик може покластися (*upāśrītaḥ*). Сама практика неможлива без інших настанов, які ми бачимо в цій шлоці, а також у попередній (18.51) і наступній (18.53):

(18.51) *buddhyā viśuddhayaṽ yukto dhṛtyātmānaṽ niyama sa |*
Śabdādīn viśayāṽ tyaktvā rāgadveṣau vyudasya sa ||

Зосереджений (*yuktas*) вичищеними інтелектом і витримкою (*dhṛtyā*) себе стримавши (*niyama*),

Той, хто залишив об'єкти відчуттів, починаючи зі звуку, і відкинувши потяг і ворожість,
(18.53) *aḥaṽkāraṽ balaṽ darpaṽ kāmaṽ krodhaṽ parigrahaṽ |*
vimucya nirmamaḥ śānto brahmabhūyā kalpate ||

Від егоїзму, насильства, гордості, бажання, гніву, накопичення звільнившись,
Незалежний, умиротворений, готовий до буття Брахмана.

Варто зауважити, що ці шлоки містять слова в різних граматичних формах, які в Йога-сутрах Патанджалі стануть загальними категоріями філософії йоги – *niyama* – (в Йога-сутрах *ніама*), *dhṛtyā* – (в Йога-сутрах *дгарана*), *parigrahaṽ*, *vairāgyaṽ*. Самі настанови також схожі – помірність у їжі, приборкання тіла і розуму, що спирається на вайраг'ю, свобода від агамкари й накопичення. Усі ці якості, необхідні для досягнення вищого ступеня Брагмана, також є необхідними та поєднаними зі дг'яною. Це підтверджує той факт, що головні підстави філософії йоги сформульовані не в конкретний період та однією людиною, а сформувалися за тривалий час у відомі нам «Йога-сутри» Патанджалі. Це слугує підтвердженням тієї версії, що текст «Йога-сутр» не є цілісним твором, а зібраним із декількох дискурсивних блоків та окремих сутр більш ранніх учень [3; 11]. Це також говорить нам про те, що пропонується глава Б1 формувалася до «Йога-сутр» Патанджалі, але приблизно в один період із текстом Мокшадгарма (в ній також зустрічається згадка дг'яна-йоги та пояснення до неї [7, с. 57]).

Отже, у результаті аналізу тексту виявлено, що дг'яна як практика зустрічається всього п'ять разів у чотирьох главах «Бгагавадгіти»: один раз у другій главі «Санкх'я-йога», два рази у дванадцятій главі «Бгакті-йога», один раз у тринадцятій главі «Йога роз-

різнення «поля» від «того, хто знає поле»», один раз у вісімнадцятій главі «Йога мокші і саньаси». Дг'яна в БГ виступає як вид ментальної практики, інтенціонально зверненої до об'єкта, й такої, що має когнітивний характер. У дванадцятій главі пізнавальна дг'яна інтегрована в культ бгакті як одна з форм ушанування Кришни. Трансценденція (дг'яна) вища за статусом, ніж уже наявне знання (джняна) і вправа (абг'яса). Зокрема, БГ підкреслює три різні способи пізнання атмана – дг'яна, санкх'я-йога й карма-йога. Дг'яна допомагає пізнати атмана безпосередньо, достовірно, всебічно. Таке осмислення об'єкта призводить до умиротворення суб'єкта пізнання.

Список використаної літератури

1. Бхагавадгита / пер. с санскр., грамм. разб., прим. и введ. Д. Бурбы. Москва: РИПОЛ классик, 2015. 560 с.
2. Бхагават-гита («Божественная песнь»). URL: http://bhagavadgita.ru/gita_01.htm.
3. Вуястик Д. Некоторые трудные для перевода йога сутры и их буддийские корни. URL: http://www.yoga.net.ua/lib.php?show=sub&mat_id=1602&genre_id=90&action=show_articul.
4. Гитартхасанграха. Комментарий Абхинавагупты на Бхагавад-гиту / перевод с санскрита, комментарий О.Н. Ерченков. Москва: Ганга, 2008. 371 с.
5. Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология / составитель Я.В. Васильков; ответственный редактор Г.М. Бонгард-Левин; пер. с англ. К.П. Лукьяненко. Москва: Восточная литература, 2002. 285 с.
6. Данилов Д.А. Дг'яна: трансформація розуміння медитації від «Рігведи» до упанішад. Мультиверсум. Філософський альманах. № 7–8 (155–156). С. 76–85.
7. Данилов Д.А. Специфика дхьяны в «Мокшадхарме» «Махабхараты». Współpraca europejska nr. 11 (30), 2017 / European cooperation. 2017. Vol. 11 (30). С. 57–72.
8. Завгородній Ю.Ю. Поняттєво-термінологічний ряд Бхагавадгіти: історико-філософський аналіз (I-й та II-й розділи). Індія: давнина і сучасність: збірник наукових праць / відп. наук. ред. О.І. Лукаш; НАН України, ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», Всеукраїнська асоціація індологів. Вип. II. Київ, 2017. С. 163–178.
9. Меликов В.В. Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавад-гиты» и других индийских текстов). Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 1999. 304 с.
10. Смирнов Б.Л. Отдельные стихи из 15 переводов Бхагавад-гиты для сравнительного анализа. URL: http://bhagavadgita.ru/gita_sravnenie_perevodov.htm#12.12.
11. Сафронов А.Г. Відеозапис лекції про деконструкцію тексту Йога-сутр Патанджалі на засіданні Сходознавчого гуртка Києво-Могилянської академії (19.04.2018 р.). URL: <https://youtu.be/v7miI5FceqM?t=5s>.
12. Сафронов А.Г. Хатха-йога и Патанджали. URL: http://www.yoga-sutra.org/2018/01/blog-post_27.html#more.
13. Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты. Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Москва: Наука, 1988. С. 5–32.
14. Серебряный С.Д. Многозначное откровение «Бхагавад-гиты». Древо индуизма. Москва: Восточная литература, 1999. 559 с. С. 152–194.
15. A Sanskrit-English Dictionary (subtitle) Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages / Monier Monier-Williams, revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al. Not dated, Motilal Banarsidass, Delhi; apparently a reprint of edition published 1899, Clarendon Press, Oxford. URL: <http://www.ibiblio.org/sripedia/ebooks/mw/index.html>.

16. Edgerton F. The Bhagavad Gītā. D.: Motilal Banarsidass Publishers, 1944. 180 p.
17. Mahabharata, Parvans 1–18. Electronic text (C) Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, India, 1999. On the basis of the text entered by Muneo Tokunaga et al., revised by John Smith, Cambridge, et al. URL: http://www.bori.ac.in/mahabharata_project.html.
18. Shankaracharya S. The Bhagavad Gita with the commentary of Sri Sankaracharya. (a. m. Sastry, ed.). Madras: Samata Books, 1977. 533 p.

DEFINITIONS OF DHYĀNA IN BHAGAVAD-GĪTĀ

Dmytro Danylov

*National Academy of Sciences of Ukraine,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy
Tryokhsviatitelska str., 4, Kyiv 01001, Ukraine*

The article presents the results of the analysis of the definitions of dhyāna in the text of the Bhagavad-Gītā. As a result, it was revealed that dhyāna as a practice occurs five times in the four chapters of the Bhagavad-Gītā: once in the second chapter, twice in the twelfth chapter, once in the thirteenth chapter, once in the eighteenth chapter. Dhyāna in the Bhagavad-Gītā appears in the form of mental practice, intentional to the object and having epistemological properties. In the twelfth chapter, the cognitive dhyāna is integrated into the cult of bhakti as one of the forms of worshiping Kṛṣṇa. Cognitive transcendence (dhyāna) is higher in status than existing knowledge (jñāna) and exercise (abhyāsa). The Bhagavad-Gītā emphasizes three different methods of cognizing the atman – dhyāna, saṁkhyā-yoga and karma-yoga. Dhyāna allows to know atman directly, reliably, comprehensively. Such fabrication of the object leads to pacification of the subject of cognition.

Key words: yoga, dhyāna, Bhagavad-Gītā, Mahābhārata, Patañjali, meditation.

УДК 130.2

ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО МЕДІАКОМУНІКАЦІЙНОГО КОНТЕКСТУ САМОАКТУАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

Юлія Доброносова

*Національний транспортний університет,
факультет економіки та права,
кафедра філософії та педагогіки
бул. М. Омеляновича-Павленка, 1, м. Київ, 01010, Україна*

Автор представляє концептуалізацію медіакомунікаційного контексту як феномена культури медіарозмаїття і приділяє особливу увагу дослідженню особливостей мережевої комунікації та її впливу на самоактуалізацію особистості.

Ключові слова: медіарозмаїття, медіакультура, самоактуалізація особистості, нові медіа, мережеве суспільство.

Осягнення екзистенціальних засад існування людини в сучасному світі потребує розуміння специфіки змін у медіакомунікації та їх впливу на процеси самореалізації й самоактуалізації особистості. Зasadничою особливістю медіакультури початку XXI століття є співіснування, переплетення й конфлікти різних медіа та, відповідно, гармонійне або дисгармонійне комбінування різних медіальностей у персональному досвіді. Актуальність осмислення сучасного медіакомунікаційного контексту самоактуалізації особистості пов'язана з глобальними й локальними викликами, котрі постають перед Україною в часи війни та агресії проти неї. Нині конструктивні й деструктивні, парадоксальні й суперечливі соціокультурні зміни швидко накопичуються, тому посилюється екзистенціальний драматизм існування людини та нестабільність суспільного життя. Самоактуалізація й самореалізація особистості відбуваються в комунікації, і з усвідомленням цього пов'язана необхідність постановки питання про багатозначність впливу на ці процеси сучасної медіакультури, котру ми пропонуємо означувати як культуру медіарозмаїття. Така дослідницька перспектива має виняткове значення для глибшого розуміння проблем упровадження медіаосвіти, вироблення тактик і стратегій запобігання медіатравмуванню людей різного віку та розвитку програм, спрямованих на формування високого рівня медіакомпетентності, що відкриває особі шляхи для знаходження ресурсів, котрі стимулюють креативність та особистісне зростання. Отже, метою дослідження є виявлення особливостей медіакомунікаційного контексту самоактуалізації особистості в сучасній культурі медіарозмаїття. Вона конкретизується у двох завданнях: характеристиці особливостей культури медіарозмаїття, які формують медіакомунікаційний контекст самоактуалізації особистості, та визначенні міток його конструктивного й деструктивного потенціалу у створенні можливостей для самоактуалізації.

Складність пізнання як медіакомунікаційного контексту, так і процесу самоактуалізації визначає міждисциплінарність дослідження, методологічною основою якого є праці з філософської антропології медіа, соціології медіа, теорії медіакомунікацій, медіапсихології. Концептуальну цінність мають роботи Вілема Флюссера, Дітмара Кампера, Нікласа Лумана, Лева Мановича, Лідії Стародубцевої, Яніни Пруденко, Дмитрія Петренка, дослідження сучасної медіакультури й медіакомунікації Людмили Ороховської, Діани Коломієць,

Катерини Батаєвої, ідеї представників гуманістичної психології (Абрахама Маслоу, Карла Роджерса) і студії українських дослідників їхньої спадщини (Віталія Ляха, Романа Самчука). Осягнення медіакомунікаційного контексту самоактуалізації дає нам змогу працювати на перехресті проблематик філософії медіа та філософської антропології. Надаючи перевагу осмисленню самоактуалізації, а не самореалізації, ми виходимо на розуміння екзистенціального смислу медіадосвіду. У дослідженнях з психології, філософської антропології, філософії освіти й педагогіки поняття «самоактуалізація» та «самореалізація» часто вживаються як синоніми, і приклади цього можна знайти вже в представників гуманістичної психології, хоча сьогодні визріла необхідність розрізнати смислові нюанси цих двох процесів. Розглядатимемо самоактуалізацію як процес розгортання особистісного й екзистенціального потенціалів і мотивацію особистості на самопізнання, а самореалізацію означимо як процес утілення талантів і вмінь у життя і становлення особистості, в якому реалізуються вже виявлені потреби і схильності. У самоактуалізації оприсутнюються внутрішні потенції індивіда до самопізнання й самотворення, і її цілі мають перспективний характер, натомість самореалізація пов'язана з формами практичної діяльності індивіда, соціальними впливами та способами самоствердження. Значний внесок у дослідження самоактуалізації здійснили представники гуманістичної психології, ідеї яких, на нашу думку, є особливо цінними для пізнання специфіки самоактуалізації людини у світі медіарозмаїття, однак потенціал їхніх висновків ще недостатньо використовується. Феноменологічний характер досліджень представників гуманістичної психології зумовив те, що вони виявили складність і багатовимірність процесу самоактуалізації, але всі вони так чи інакше вказували на її ознаки як мотиваційної тенденції, що притаманна всім особистостям (як потенціал), але потребує відповідних умов для розвитку. Зокрема, Абрахам Маслоу означував її як найвищу потребу й мотивацію в ієрархії потреб, підкреслюючи, що без неї втрачають значення всі попередні, і зазначав, що вона пов'язана з переходом від невротичних або інфантильних життєвих проблем до проблем екзистенціальних [1, с. 57–59]. Карл Роджерс називав самоактуалізацію мотивуючою тенденцією збереження й розвитку себе, рушійною силою життя, що проявляється в прагненні ставати незалежним, розвиватися, зріти, актуалізувати своє Я [2]. Український дослідник Роман Самчук [3, с. 136] на основі осмислення спадщини представників гуманістичної психології запропонував означувати самоактуалізацію як онтологічний принцип, котрий дає змогу зрозуміти, що призначенням кожної людини є «народити» своє буття, яке дане нам потенційно лише в зародку, тобто шлях, який допомагає їй відбутися, а не залишитись простою потенційною його можливістю. Отже, самоактуалізація як прагнення людини до більш повного розкриття й утілення в життя своїх потенційних можливостей і здібностей у контексті культури медіарозмаїття набуває особливостей, адже цей процес передбачає посилення відмінностей і націленість на індивідуалізоване визначення майбутнього розвитку, тобто включає самоосягнення, самопізнання й самотворення спільномірне зі смислотворенням. Серед численних прикмет сучасної медіакультури розглянемо ті, які формують медіакомунікаційний контекст самоактуалізації.

По-перше, специфіка культури медіарозмаїття полягає не лише в наявності в ній складних переходів і змін, зумовлених бурхливим розвитком інформаційних технологій і цифрової техніки, а й у посиленні й інтенсифікації проблем, котрі поставали перед людиною та людством у минулі століття. Нині соціокультурна реальність характеризується присутністю й функціонуванням численних медіа, причому в персональному досвіді їа культурних практиках співіснують медіа різних поколінь – від друкованої книги, малюнка, письма, стаціонарної телефонії, вуличної реклами, стріт-арту, традиційних друкованих мас-медіа, радіо й телебачення до нових соціальних, цифрових і гібридних медіа, в яких ефекти впливу книг

і мас-медіа помножуються на ефекти миттєвої комунікації й інтерактивності. Такий медіакомунікаційний контекст внутрішньо суперечливий, що проявляється в нашаруванні та підсиленні неоднозначних ефектів, синергійному або конфліктному співіснуванні різних медіа. Він спільномірний із мозаїчністю сучасної культури й маніфестує прикмети як культури модерну, так і культури постмодерну, що, за словами Вольфганга Вельша, є такою історичною фазою, в якій «реальною та визнаною є радикальна плюральність як основна конституція суспільств, і саме тому в ній стає наступальним, навіть домінантним та обов'язковим плюральний зразок смислу та дії» [4, с. 16]. Медіарозмаїття радикалізує співприсутність численних медіа, підсилюючи конфліктогенність медіасередовища й інтенсифікуючи його ефекти, проте його радикальна плюральність містить у собі передусім *плюральність можливостей*, деякі з яких комбінуються і творять гібридні форми, а інші посилюють внутрішню конфліктність особи в її персональному досвіді. Як зазначає Роман Самчук [5, с. 115], долю сучасної ідентичності визначають дві культурні мегапарадигми: глобалізація та постмодерн, причому перша намагається створити унітарну культурну модель, друга пропагує плюральність і мозаїчність, і така різновекторність породжує розгубленість і дезорієнтацію сучасної людини, що загрожує розколом особистості, а непевність сучасного світу проявляє себе в тому, що «втрачають своє підґрунтя звичні ідентичності, а нові не встигають сформуватися, капітулюючи під шквалом інновацій і прискоренням ритму життя» [5, с. 114]. Сучасна медіакультура сповнена численними викликами, її справедливо можна назвати *культурою плюральності ризиків*. Медіарозмаїття вимагає від особи постійно змінювати персональний медіадосвід і так підсилює відчуття розгубленості. Це зумовлене й тим, що медіакультура, за словами Людмили Ороховської [6, с. 14], характеризується суперечливими трендами, а «тенденція демасифікації мас-медіа сприяє подальшому сегментуванню (демасифікації) аудиторії та зміні медіаконтенту залежно від якісних і кількісних особливостей поділу аудиторії за інтересами та уподобаннями й загалом сприяє посиленню децентралізації медіапростору країн» [6, с. 14]. Недарма серед проявів кризи медіакультури дослідниця називає панування телекратії, появу значних обсягів недостовірної інформації в глобальних мережах, утрату соціальності та формування одновимірності мислення й поведінки індивідів. Присутність у культурі та персональному досвіді особи медіа різних поколінь уможливується розвитком інформаційних і цифрових технологій, а вони мають потенціал уніфікації й тоталізації, яким постмодерн протистоїть. Така внутрішня суперечливість є засадою як динаміки, так і непередбачуваності медіарозмаїття, а радикальна плюральність у ньому протистоїть ще й універсалізації технологічного, адже саме мітки постмодерну створюють і можливості для розрізнення сфер принципово технологічних і нетехнологічних. Незайве тут згадати думки Нікласа Лумана [7, с. 47], що різні медіа (медіа сприйняття, мова, медіа поширення, символічно генералізовані медіа або медіа успіху) в сукупності оформлюють культуру, уможливають рефлексію, змінюють наші відчуття й навіть представляють певні образи людини, розігруючи різні варіанти самореалізації, але разом із тим вони залишаються аутопоетичними системами і продукують світ, у якому індивіди віднаходять себе самих. Якщо ми помножимо все це на ефекти інтерактивності й мультимедійності нових медіа та можливості цифрових технологій, то вийдемо на розуміння того, що в медіарозмаїтті різні медіа поряд із небаченим раніше розвантаженням і розширенням когнітивних здібностей людей і функцією формування системної пам'яті отримують нові можливості надавати й розвивати фонові знання, на які можна спиратися в комунікації.

По-друге, однією з особливостей сучасного медіакомунікаційного контексту є парадоксальність комунікації та дисккомунікації, помічена і проаналізована Лідією Стародубцевою [8, с. 60–62]. Дослідниця справедливо зазначає, що сучасний медіакомунікант перебуває між двома крайнощами – між передозуванням комунікацією (надмірність)

і комунікативним вакуумом (нестача). Парадоксальність комунікації/дискомунікації посилює вплив радикальної плюральності медіарозмаїття на самоактуалізацію, адже зачіпає екзистенціальні виміри існування особи й укотре підтверджує статус сучасних медіа як екзистенціальних посередників. Це уможлиблюється й самою специфікою процесу самоактуалізації, яка, за словами Абрахама Маслоу, є не одномоментним актом, а, скоріше, безперервним способом проживання життя, бо віднайдення свого Я пов'язане передусім із тим, що особа повинна навчитися долати бар'єри витіснення, пізнавати себе, чути голоси імпульсів, відкривати свою природу [1, с. 59]. Ця теза набуває особливого смислу в просторі сучасної медіакультури, бо в ній радикально змінюється співвідношення внутрішнього й зовнішнього, і найважливішу роль у цьому відіграє розвиток глобальних медіамереж. Отже, медіакомунікаційний контекст медіарозмаїття позначений радикальною плюральністю репрезентації не лише різних варіантів самореалізації і спілкування, а й розвитку фонових знань про самоактуалізацію. (Для кращого розуміння характеристик сучасної медіакультури варто не лише виходити з означення медіа як екзистенціальних посередників, а й звернутися до процесуального визначення медіа, запропонованого Дмитром Петренком [9, с. 10 – 12], на противагу фіксаційним та есенціальним концептуалізаціям медіа й медіакультури: медіа є множинністю процесів виробництва, фіксації, збереження, ретрансляції і відтворення образів і знаків, що актуалізуються й підтримуються за допомогою техніки, причому ці процеси визначають трансіндивідуальні конфігурації зовнішнього, які мають потенцію відтворювати антропологічні стратегії влади/знання та відкривати нові режими артикуляції людського. Дослідник означає людину як топос радикальної відкритості, тому культура медіаобразів інтерпретується ним як простір появи і зникнення експериментальних топосів, у яких реартикулюються складки людського та проявляє себе інноваційний антропологічний досвід. Д. Петренко наголошує на тому, що й питання про медіа потрібно поставити наново: «Якщо людина – це конфігурація сил зовнішнього, то технічне/медіальне можна розглянути як один із елементів, що доповнює цю конфігурацію або ж викликає її непередбачувану мутацію» [9, с. 12]. Отже, сучасна медіакультура продукує екзистенціальні виклики, котрі випробовують межі між людським і нелюдським.)

По-третє, сучасне медіарозмаїття представлене складними медіамережами, в яких поширена мережева логіка й відповідні практики комунікації, масштаб розповсюдження яких пов'язаний із медіатизацією більшості сфер життя соціуму та культури і швидким розвитком різних форм медіасоціалізації. Мануель Кастельс [10, с. 39–81] стверджує, що особливостями мережевого суспільства є проектність, знищення ритмічності й відмова від конституювання законотворчих центрів, відхід від вертикальної інтеграції й ієрархізації, зміна форм сприйняття і вимірювання часу та простору, глобальний характер інформаційних і комунікаційних зв'язків, формування реальної віртуальності, вплив знання на саме знання як головне джерело продуктивності. Але найважливіше те, що мережева логіка пронизує всі сфери життєдіяльності соціуму, культуру й повсякдення, а внутрішній креативний потенціал медіакомунікації впливає на більшість практик медіамереж. На це працює й притаманна їм мультифункціональність, котра спирається на полімедіальність персонального медіадосвіду. Мережева комунікація творить суб'єктивно-орієнтовану мозаїчну реальність і може сприяти накопиченню соціального капіталу. У просторі медіакомунікацій помітна й дифузія інновацій, чутливими до якої виявляються освіта, політика, економіка, наука, мистецтво. Соціальні медіамережі вже не є просто засобом комунікації, а й конструюють комунікативний простір суспільства. Їх полімагістральність релевантна полімедіальності персонального досвіду особи, тому вони продукують розмаїття форм і практик комунікації (повсякденних, особистісних, професійних). Мультимедійність,

орієнтація на персоналізацію, інтерактивність і радикальна плюральність наймолодшого покоління медіа і Всесвітньої мережі нині визначають виміри медіарозмаїття, залучаючи до складної цілісності й медіа старшого покоління. Для сучасних медіамереж характерна внутрішня парадоксальність: водночас там і є, і немає посередників. Не одне десятиліття й дослідниками, і звичайними користувачами як переваги нових медіа визнаються такі особливості новітньої медіакультури, як відсутність посередництва в отриманні інформації, у спілкуванні з різними інституціями (в тому числі й державними), трансформації в тактиках і стратегіях мас-медійної комунікації, нові можливості безпосереднього діалогу з багатьма користувачами по всьому світу. Практики медіакомунікації включають сьогодні багато варіантів: асинхронний діалог одного/однієї з одним/однією, асинхронний діалог багатьох із багатьма або асинхронну комунікацію в рамках пошуку (з одним, кількома або багатьма), синхронну комунікацію одного з одним та одного з кількома тощо. Але посередництво як таке в них усіх не зникає, а трансформується й ускладнюється, вивільняючи потенціал людського існування й укотре підтверджуючи його надмірність. Породжуючи нові форми і практики комунікації, сучасні медіамережі розширюють і руйнують кордони заданих ідентичностей, причому часто ці ідентичності конструюються в комунікативних практиках, адже мережева комунікація дає змогу ніби наново відкривати, конструювати й навіть винаходити себе самого. Опинившись у медіакомунікаційному контексті, особа отримує численні можливості самопрезентації та можливості самоактуалізації. Міркуючи про структуру практик Соціального павутиння, Ян Шмідт [11, с. 105–107] виділяє менеджмент ідентичності (забезпечення доступності стосовно власної особи), менеджмент відносин (підтримання наявних і зав'язування нових відносин) та інформаційний менеджмент (відбір, фільтрування, оцінювання й керування). Завдяки поширенню мережевої логіки такі практики виходять за межі Інтернету й починають поза медіамережами визначати життя і поведінку особи, причому завдання її розвитку виражається в питаннях, на які вона дає відповіді, а простором формулювання відповідей часто стає саме медіапростір, і для цього потрібен відповідний медіадосвід і медіакомпетентність. Недарма Я. Шмідт зазначає: «Тією мірою, якою Інтернет усталюється і стає повсякденним як інструмент інтеракції та комунікації, ці завдання виконуються також через онлайнний режим, але як частина складених подібно до матрешки практик, а також у їх наслідках для подальшої діяльності й (ре)продукції структур практики менеджменту ідентичності, відносин та інформаційно-менеджменту завжди виходять за межі Інтернету» [11, с. 107].

По-четверте, медіакомунікаційний контекст медіарозмаїття позначений не лише трансформаціями персонального досвіду і практик комунікації, а й зміною уявлень про приватне й публічне та появою різноманітних варіантів медіасоціалізації, пов'язаних із мультимедійністю сучасної культури. У ньому помітні конвергенція різних мереж і каналів комунікації, гіпертекстуальність та інтерактивність, багатоканальність і полімагістральність, а основною складовою медіасоціалізації «є становлення людини в просторі Інтернету, Інтернет-соціалізація як соціалізація у віртуальній реальності, яка знайшла способи «самоконструювання» [12, с. 9]. Це, вочевидь, зачіпає й можливості менеджменту ідентичності, котрий, по суті, є роботою над власною ідентичністю. Як зазначає Ян Шмідт [11, с. 110–111], мас-медіа сьогодення пропонують особі не лише готові ролі зразки або культурні (чи субкультурні) ідеали, а й дають поштовх до саморефлексії й самотематизації, причому якщо в медіакультурі попереднього століття різні медіа підтримували самопізнання індивіда, то в сучасній – помітне сильне спрямування на самотематизацію, причому у Всесвітній мережі перепони для самопрезентації є низькими. Однак у мережевому спілкуванні особа часто орієнтується на вказівки, які свідомо або несвідомо подають ті,

з ким вона спілкується інтерактивно. Менеджмент ідентичності охоплює не лише свідоме публікування певного змісту, і, хоча в мережевому спілкуванні самопрезентація залежить від того, що особа сама розкриває, водночас вона залежить і від очікувань публіки або очікуваної публіки. Тому Ян Шмідт [11, с. 114] зазначає, що на менеджмент ідентичності впливає й те, наскільки всередині комунікаційного середовища вимагаються автентичні самопрезентації (на відміну від «гри ідентичності»), тому його взагалі важко помислити окремо від певної публічності. Однак стандартизація, поширена в практиках самопрезентації в медіа і соціальних мережах і необхідна для початку чи продовження медіакомунікації, може вступати в конфлікт із потребою самовираження й самовізуалізації, а також гальмувати самоактуалізацію за умови позірної самореалізації.

Отже, сьогодні культура медіарозмаїття як мережева культура є важливим простором самопізнання, самоактуалізації й соціалізації особи в комунікації, і одним із викликів медіарозмаїття є те, що воно часто вимагає від особи не відтворення вже наявних практик комунікації й самопрезентації, а їх творення. Проведений аналіз засвідчує, що поряд із численними конструктивними можливостями, які відкриває медіарозмаїття, його ефекти можуть і загальмувати процес самоактуалізації або призводити до самореалізації без екзистенціальної самоактуалізації, причому останній аспект потребує детального осмислення в майбутніх дослідженнях.

Список використаної літератури

1. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. Москва: Смысл, 1999. 425 с.
2. Роджерс К. Клиенто-центрированная терапия. Москва: Рефл-бук; Київ: Ваклер, 1997. 320 с.
3. Самчук Р. Концепція «самоактуалізації» А. Маслоу як шлях досягнення особистісної ідентичності. Наукові записки. Серія «Культурологія». Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. Вип. 8. С. 134–140.
4. Вельш В. Наш постмодерний модерн. Київ: Альтерпрес, 2004. 328 с.
5. Самчук Р. Постмодерн: плюралізація чи анігіляція ідентичності. Наукові записки. Серія «Філософія». Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. Вип. 13. С. 114–118.
6. Ороховська Л.А. Медіакультура в цивілізаційному вимірі: автореф. дис. ... докт. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Національний авіаційний університет. Київ, 2015. 34 с.
7. Луман Н. Реальність мас-медіа / пер. з нім. Київ: ЦВП, 2010. 158 с.
8. Стародубцева Л. Медиология разрыва: три парадокса дисккоммуникации. Комунікація. 2012. № 2. С. 59–71.
9. Петренко Д.В. Трансверсальна антропологія медіа: автореф. дис. ... докт. філос. наук: спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна. Харків, 2017. 29 с.
10. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана; Гос. ун-т. высш. шк. экономики. Москва: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2000. 608 с.
11. Шмідт Я. Нова мережа: Ознаки, практики і наслідки веб 2.0 / переклад з німецької В. Климченко. Київ: Центр Вільної Преси, 2013. 284 с.
12. Коломієць Д.В. Філософський аналіз соціалізації особистості у медіа-освітньому просторі інформаційного суспільства: автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.10 «Філософія освіти» / Харківський національний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди. Харків, 2017. 20 с.

**THE FEATURES OF THE MODERN MEDIACOMMUNICATION CONTEXT
OF PERSONAL SELF-ACTUALIZATION**

Yulia Dobronosova

*National Transport University,
Faculty of Economics and Law,
Department of Philosophy and Pedagogy
Omelyanovycha-Pavlenka str., 1, Kyiv, 01010, Ukraine*

The author represents a conceptualization of the media communication context as a phenomenon of media variety culture and pays a special attention to the study of features of network communication and its impact on personal self-actualization.

Key words: mediavariety, mediaculture, personal self-actualization, new media, network society.

УДК 141.132

ПРОТИРІЧЧЯ СТИХІЙНОГО І СВІДОМОГО В ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ Й РОЗВИТКУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Олена Ісакова

*Таврійський державний агротехнологічний університет,
кафедра суспільно-гуманітарних наук
пр. Богдана Хмельницького, 18, 72319, м. Мелітополь,
Запорізька область, Україна*

У роботі досліджується суперечливий характер глобалізації, єдність і протиріччя стихійного і свідомого в глобальних процесах сучасності. Глобалізація розуміється як новий еволюційний етап у розвитку людства, заснований на глобальному поширенні знань і технологій, економічної й політичної інтеграції, в якому єдність і протиріччя стихійного і свідомого виступають як іманентні чинники суспільного розвитку.

Ключові слова: глобалізація, стихійне і свідоме, цивілізаційний розвиток, протиріччя, керіваність, світові процеси, економічна й політична інтеграція.

В історії наукової думки існують вічні теми, що традиційно привертають уми вчених і становлять поле проблемних досліджень. Серед них одна з найяскравіших і вдячних – проблема єднання людства. Останнє виявляє себе в процесах соціальних, описується в термінах соціально-гуманітарних наук. Одним із таких нині популярних є термін «глобалізація». Він використовується для позначення якісно нового етапу розвитку міжнародних відносин, що характеризується складністю, багатоаспектністю, нестабільністю. Під змістом глобалізації зазвичай розуміється також упорядкування течії світових процесів з метою мінімізації негативних наслідків їх можливого стихійного розвитку. При цьому завдання впорядкування вирішують учасники міжнародної взаємодії, які беруть на себе роль суб'єктів управління світовим порядком.

Зростає перелік нових галузей знання, предметом яких стає глобалізація: глобальний еволюціонізм, соціосинергетика, синергетична антропологія тощо. Однак стійке протягом останніх десятиліть розширення переліку дисциплін, що займаються дослідженням глобальних процесів, не позбавило змоги уникнути деструктивних змін фінансово-економічної, соціальної, політичної, культурної сфер суспільного життя. Це не тільки демонструє в черговий раз усю складність і неоднозначність соціального розвитку, а і є свідченням недостатнього розуміння сутності й факторів розвитку процесів, що розглядаються в понятті глобалізації.

Дійсно, тема єднання людства – одна із центральних у соціально-філософському та філософсько-історичному пізнанні. Саме філософський підхід дає змогу розглянути будь-який із соціально-історичних феноменів у канві єдності історичного процесу, в руслі набуття ним всесвітнього характеру. Саме в цьому ракурсі потребує свого осмислення й феномен глобалізації. На шляху такого осмислення глобалізація постає не як свого роду «прорив» на шляху стирання національних, культурних, міждержавних та інших відмінностей, а виступає в єдності суперечливих сторін суспільного розвитку як взаємодія стихійного і свідомого, різноманітного і єдиного, унікального й уніфікованого.

Соціально-філософське дослідження проблем глобалізації постає особливо гостро у зв'язку з тими наслідками, які проявляються сьогодні в суспільстві. З одного боку, на-

ростання масштабів діяльності людини, уніфікація технологій політичної, економічної, соціальної взаємодії супроводжується розширенням культурного співробітництва й економічної взаємодопомоги між народами. З іншого – наявність наростання загрози екологічної кризи та деструктивного розвитку економічної й духовної сфери. Усе це змушує вчених розглядати цю категорію в новому ракурсі, шукати інші смисли у звичних видах діяльності.

Відмінною особливістю історичного процесу є те, що він розгортається в умовах неоднаково структурованого політичного простору: якщо події ХХ століття відбувалися здебільшого в умовах біполярного світу, то в кінці ХХ – на початку ХХІ століття вони розгортаються в умовах поліваріантного політичного простору.

Труднощі, з якими зіткнулося міжнародне співтовариство й окремі регіони та держави на рубежі ХХ–ХХІ століть, спровокували неусвідомлене прагнення гуманітаріїв приписувати глобалізації виключно негативні характеристики, бачити в ній стихію ринку й засилля неконтрольованих суспільством тенденцій і процесів. Подібний підхід, по-перше, не відповідає дійсності, по-друге, ускладнює дослідження іманентної логіки історичного процесу. У сучасних умовах необхідно, спираючись на тривалі дослідницькі традиції філософії, коректно оцінити причини, місце й роль змін, що відбуваються у світовому розвитку, з тим, щоб виробити адекватну стратегію подальшого руху по шляху суспільного прогресу до досягнення світовою цивілізацією справжньої, сутнісної єдності.

Зважаючи на вищенаведене, багатоаспектний соціально-філософський аналіз взаємодії свідомого і стихійного в глобалізації, що спирається як на фундаментальні власне філософські категорії і принципи, так і на узагальнення даних сучасного соціально-гуманітарного знання, є найважливішою ланкою в дослідженні підстав, характеру й перспектив глобалізації як сучасного етапу історичного процесу. Названі обставини зумовили вибір теми пропонованого дослідження.

Загалом проблеми пошуку суб'єктів глобалізації, рушійних сил, глобальної взаємодії отримують широке висвітлення в працях вітчизняних і зарубіжних учених. Комплексний характер проблем, пов'язаних зі становленням нового характеру відносин між суб'єктами історичного процесу на глобальному рівні, зумовив увагу до них з боку як представників різних галузей знання, так і широкої громадськості.

Аналізу трансформації сучасних глобальних процесів присвячені роботи К.С. Гаджиева, З. Баумана, А.Н. Чумакова, А.Ю. Архипова, С.О. Сильвестрова [1; 2; 3].

У сучасному суспільствознавстві неодноразово робилися спроби дослідження взаємозв'язку глобального й локального, загальносвітового й регіонального. Вони відображені в роботах Н.В. Стапрана, А.А. Романова, В.М. Пескова, Н.Б. Пастухової, А.С. Макаричева [4; 5; 6].

Вельми цікавий підхід А.В. Миронова, І.Г. Корсунцева, Н.В. Загладіна, в якому вони послідовно показують місце та роль інформації й техносфери у формуванні сучасної глобалізації [7; 8; 9].

Соціально-філософський аналіз проблем єднання людства, глобалізації та уніфікації діяльності людини, історичні етапи цього процесу, проблеми цивілізаційного розвитку людства, основні моменти генезису глобальних процесів і проблем знаходять розгляд у працях Лао-Цзи, І. Канта, Ф.В. Гегеля, К. Ясперса, П. Ортега-і-Гассета, І.В. Бестужева-Лада, А.Дж. Тойнбі [10; 11; 12].

У рамках проблеми дослідження особливий інтерес становлять праці М. Монтеня, Г. Лейбніца, Ш. Ауробіндо, З. Відоевіча, Р. Хааса, А.Д. Іоселіані, З. Баумана, Г. Люббе, в яких порушується проблема стихійності, некерованості світових процесів [13; 14; 15].

Використання категорій стихійного і свідомого під час дослідження глобалізації змушує звернути увагу на наявні напрями в дослідженні глобальних процесів. Тут досить

оригінальні підходи представлені в роботах А.А. Акаєва, В.А. Садовничого, Н.К. Серова, В.І. Самохвалової, В.І. Попова [16; 17].

Однак не можна не відзначити, що питанням єдності і взаємозв'язку стихійного і свідомого в глобалізації, систематизації та узагальнення величезного матеріалу приділяється недостатньо уваги. Робота орієнтована на здійснення синтезу теоретичних напрацювань у галузі соціальної філософії, історії, політології, на створення єдиної картини взаємодії стихійної і свідомої сторін суспільного розвитку в процесах глобалізації.

Виходячи з вищевикладеного, зазначимо, що мета дослідження зумовлена особливостями сучасного етапу історичного процесу в глобальному масштабі, а саме: ускладненням форм і методів глобальної взаємодії, стихійністю, слабкою керованістю світовими процесами, збільшенням числа суб'єктів глобалізації.

Метою роботи є дослідження суперечливого характеру глобалізації, єдності і протиріччя стихійного і свідомого в глобальних процесах сучасності. При цьому глобалізація розуміється як новий еволюційний етап у розвитку людства, заснований на досягненнях науково-технічної революції, на глобальному поширенні знань і технологій через повсюдне поширення інформації, економічної й політичної інтеграції, в якому єдність і протиріччя стихійного і свідомого виступають як іманентні чинники суспільного розвитку.

Відповідно до наміченої мети, в роботі ставляться такі завдання:

- проаналізувати стихійне і свідоме на підставі глобалізації як сучасного етапу розвитку історичного процесу;
- виявити причини й характер суперечностей свідомого і стихійного в глобалізації та їх відображення у філософській свідомості;
- дослідити глобальне управління як форму свідомого регулювання міжнародної взаємодії;
- проаналізувати генезис глобального управління з метою з'ясування проблем існування сучасної посткризової системи світоустрою.

Методологічну основу роботи становлять принципи матеріалістичного розуміння історії, історизму, розвитку, єдності історичного й логічного, єдності системно-структурного підходу, метод міждисциплінарного аналізу категорій.

Глобалізація ні в якому разі не є таким собі «проривом», здійснюваним цивілізацією у ХХ столітті, вона є результатом тривалого розвитку людської історії. Сучасні трансконтинентальні процеси являють собою відображення історично сформованих форм організації соціальної взаємодії в економічній, політичній, культурній і духовній сферах, а велика частина глобальних проблем не є символом ХХІ століття, а, навпаки, слугує фактичним продовженням історично сформованих протиріч у соціально-економічній, технологічній, політичній сферах. Тому ототожнення глобалізації із жорсткою економічною, політичною поляризацією світоустрою видається необґрунтованим. Глобалізація є своєрідний спосіб формалізації історичного процесу ХХІ століття.

Розвиток форм і механізмів міжнародної взаємодії призвели до якісно нового стану світового соціального простору, що характеризується такими базовими характеристиками, як індустріалізація більшої частини країн світу, радикальне поліпшення і здешевлення транспортної інфраструктури й засобів зв'язку, інформаційна революція, перетворення ТНК (транснаціональних корпорацій) у вирішальний фактор розподілу інвестицій, кардинальна лібералізація міжнародного переміщення товарів [16, с. 216].

Сучасна практика реалізації світових фінансово-економічних відносин ґрунтується на застосуванні високих технологій. Розширення галузі віртуальної реальності створює парадоксальну ситуацію електронної екстериторіальності процесів управління, їх безкон-

трольності. Особливо яскраво це проявляється в фінансово-економічній сфері, де стихійність часом перетворюється в домінуючу властивість. У міру розвитку технологій передачі та оброблення інформації криза світової фінансово-економічної системи стає неминучою, тому що стихійне переміщення з країни в країну значних обсягів фінансових коштів слабо піддається контролю з боку наявних інститутів міжнародного регулювання й держав.

У цих умовах використання категорії стихійного під час дослідження глобалізації не означає привнесення ірраціонального, містичного компонента в трактування злагодженого механізму міжнародної взаємодії. Адже стихійність історичного процесу виявляється в протиріччі задумів і результатів свідомої діяльності людей, держав, політичних партій та інших суб'єктів історичного процесу. Стихійний початок світової історії є результатом слабо прогнозованих наслідків дій соціальних суб'єктів, проявами властивостей складно-організованих макросоціальних систем, характерних для етапу глобальної взаємодії. Не випадково саме у сфері пошуку дійсних суб'єктів історії концентрується наукова думка в сучасному суспільствознавстві.

Просуваючись у цьому напрямі, необхідно зробити висновок, що сучасна криза глобальної світової системи вимагає передусім переосмислення місця й ролі основних суб'єктів взаємодії у світовій соціальній і господарській системах, відображення регіонального, локального компонента в структурі єдиного геополітичного простору. У теоретичних і політичних відносинах це виразно виражається в проблемах інституціоналізації суб'єктів глобальної взаємодії й взаємин інтернаціоналізації та глобалізації як тенденцій становлення всесвітньої історії [17, с. 89].

Проведений аналіз дає змогу уточнити сутність суб'єкта історії й суб'єкта глобалізації. Структурно суб'єкт глобалізації має більш складні системні характеристики. Якщо як суб'єкт історії могли виступати окрема особистість, народ, нація, діяльність яких визначалася їхніми свідомо-вольовими устремліннями в розширенні свого територіального простору, применшення суверенітету народів сусідніх територій, то в суб'єкті глобалізації можна углядіти єдність стихійного початку в прагненні поширення свого впливу на інших учасників глобальної взаємодії. Остання фінансова криза показала, що в як повноцінний суб'єкт глобалізації, здатний змінити буттєві основи світоустрою, може виступати глобальна фінансово-економічна система.

Проблема філософського осмислення глобалізації тісно переплітається з проблемою адекватності методів, які були застосовані під час її дослідження. Складність процесу глобалізації все частіше звертає дослідників до синергетичного методу дослідження. У результаті застосування синергетичного підходу до вивчення глобалізації з'являються нові галузі знання, а саме: глобальний еволюціонізм, соціосинергетика, синергетична антропологія.

У розвитку дослідницького задуму необхідно розглянути сучасний інформаційно-телекомунікаційний простір, його місце й роль у структурі глобальної взаємодії.

Процес становлення інформаційно-телекомунікаційних технологій послугував основою для нових форм міжнародної взаємодії, які пов'язані з появою таких феноменів, як інформаційна, фінансова, валютна війна тощо. Їх поява стала можливою завдяки віртуалізації сучасного комунікаційного простору. У підсумку ці форми конфронтації набувають менш відчутний, слабокерований, стихійний характер, так що практика функціонування сучасного інформаційного глобального простору дає підстави говорити про присутність стихійного і свідомого компонента, який породжує нові форми, методи й інструменти міжнародної взаємодії.

Автор роботи вказує на необхідність спрямування вектору досліджень соціокультурних підстав глобалізації не стільки на конкретно-історичну подію або явище, скільки

на предметне осмислення джерел формування сучасних глобальних процесів з опорою на категорії свідомого і стихійного. Використання системного підходу в дослідженні соціокультурних передумов стихійних і свідомих підстав глобалізації дало змогу аргументовано подати такі положення:

1. Історія і сучасний стан міграційних процесів яскраво виявляють наявність у їх структурі стихійних і свідомих підстав глобалізації, а рішення проблеми свідомого регулювання стихійних міграційних процесів вирішує одну з найбільш актуальних проблем світового розвитку – глобальної безпеки.

2. Стихійність як іманентна риса культури властива не тільки окремим державам або іншим соціальним спільнотам, а й усій глобальній спільноті, що формується на основі взаємовпливу і взаємопроникнення культур.

3. Генезис культури бере початок у стихійному розвитку соціальної організації людства, а її подальше становлення пов'язане із суперечливою взаємодією стихійного і свідомого в задумах і результатах людської діяльності.

Для розуміння механізму свідомого регулювання світовими процесами необхідно розкрити сутність глобального управління.

У соціально-гуманітарному знанні можна виділити кілька підходів до осмислення поняття глобального управління. Так, у монографії В.Б. Павленко глобальне управління визначається як «науково-практичний напрям із формування багаторівневої системи наднаціональних і глобальних центрів влади й управління, які здійснюють свої функції щодо суб'єктів світової політики». Для прихильників цього підходу глобальне управління має яскраво виражений суб'єкт-суб'єктний характер, який своєрідно відбивається в практиці сучасної міжнародної взаємодії. (Приклад тому – наявний механізм міждержавної взаємодії на основі вироблення єдиних норм і правил міжнародного співробітництва.) [18, с. 56].

Наявність поряд із наведеною іншим інтерпретацій суб'єкт-суб'єктних трактувань глобального управління загострює проблему адекватності теоретичного відображення практики глобальної міжнародної взаємодії такими схожими поняттями, як «глобальне управління», «глобальна політика», «міжнародна влада», «глобальне регулювання», «міжнародна політика». Очевидно, що сполучним моментом, що визначає місце й роль названих понять у структурі сучасного суспільствознавства, є можливість оперування ними при спробах аналізу свідомого впливу на розвиток глобальних процесів. Спільність розглянутих категорій породжується тим, що всі вони є формами відображення свідомого в структурі міждержавної взаємодії і практиці міжнародної взаємодії. Проблема глобального управління, як правило, концентрується навколо питання можливого управління майбутнім станом світоустрою й вироблення на цій підставі інструментів і механізмів глобального управління.

Необхідно відзначити, що сучасний механізм управління міжнародними процесами, заснований на технологіях математичного моделювання, проектного моделювання, виходить із неприпустимості проявів стихійності в структурі сучасних глобальних процесів, що не відображає всієї глибини розуміння практики трансконтинентальної взаємодії. У цьому випадку проявляється певна аісторичність трактування глобалізації [19, с. 72].

Суворо кажучи, глобальне управління відображає практику здійснення міжнародної взаємодії, що являє собою механізм управління стихійними процесами соціокультурного середовища. Незважаючи на те що поняття глобального управління з'являється в 70-х роках ХХ століття, проблема пошуку адаптаційних механізмів людини до умов створюваної нею середовища супроводжує її протягом усього історичного розвитку.

Глобальне управління як особливий вид соціальної взаємодії з'являється на певному етапі історичного розвитку. На відміну від стихійних процесів, глобальне управління

формалізовано в конкретній інституційній одиниці глобальної взаємодії – суб'єкті глобалізації, а саме: в державах і їхніх асоційованих об'єднаннях, транснаціональних корпораціях, міжнародних неурядових організаціях.

Трансформація суб'єкта історії в суб'єкт глобалізації, по суті, означає перехід від необхідності розширення, освоєння й розвитку територіального простору до пошуку шляхів оптимального розвитку світу як цілісного господарсько-економічного організму.

У процесі створення інституційного середовища глобальної взаємодії глобалізація набуває рис, властивих сучасній системі світоустрою, а саме: домінування неоліберальних цінностей, взаємозалежність і взаємовплив усіх сфер життя суспільства, домінування економічного чинника в структурі міжнародних відносин.

Виходячи з вищевикладеного, можемо зробити такі висновки:

1. Глобалізація являє спосіб упорядкування історичного процесу ХХІ століття і є закономірним етапом історії. Розуміння цього не тільки дає змогу, а й робить необхідним використання під час аналізу глобальних процесів традиційних усталених методів аналізу суспільного розвитку.

2. Проблема співвідношення стихійного і свідомого корениться в природі всесвітньо-історичного процесу, а їх діалектичний взаємозв'язок є самостійним предметом дослідження в соціальній філософії.

3. Стихійність історичного процесу виявляється в протиріччі задумів і результатів свідомої діяльності людей, держав, політичних партій та інших суб'єктів історичного процесу. Стихійний початок світової історії є результатом слабо прогнозованих наслідків їхніх дій, проявів властивостей складноорганізованих макросоціальних систем, формалізованих категорією глобалізації.

4. Об'єктивними передумовами конструювання глобального управління слугує перехід від освоєння світового простору до його облаштування, вироблення відповідних моделей і форм його організації.

5. У сучасних умовах підвищується роль інформаційно-технологічної інфраструктури в організації – упорядкування соціальних процесів, передусім глобальних.

Динаміка глобальних відносин призвела до того, що стихійність стає продуктом складноорганізованого свідомого. Тому формування й розвиток глобальних процесів на сучасному етапі протікають у єдності свідомо регульованих впливів суб'єктів глобалізації на спрямованість міжнародних відносин і стихійні прояви властивостей та умови існування глобальної історичної системи ХХІ століття.

Список використаної літератури

1. Архипов А.Ю. Современная глобализация и многополярность мира. Москва: Проспект, 2012. 356 с.
2. Гаджиев К.С. Мировой экономической кризис: политико-культурное измерение. Москва: АСТ, 2011. 248 с.
3. Чумакова А.Н. Глобализация и космополитизм в контексте современности. Москва: Новое издательство, 2013. 464 с.
4. Стапран Н.В. Интеграционные процессы в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Москва: Проспект, 2009. 560 с.
5. Макарычев А.С. Глобальное и локальное: меняющаяся роль государства в управлении пространственным развитием. Москва: АСТ, 2010. 432 с.
6. Песков М.В. Глобализация как фактор современного общества. Москва: Проспект, 2016. 603 с.

7. Миронов А.В. Технократизм – вектор развития глобализации. Москва: МАКС Пресс, 2011. 220 с.
8. Корсунцев И.Г. Эволюция субъекта в технологическую эпоху. Москва: РАГС, 2010. 345 с.
9. Загладина Н.Г. Глобальное информационное общество. Санкт-Петербург: Невский проспект, 2012. 349 с.
10. Лао Цзы. Мое учение. Москва: Издательство Академии наук, 1980. 432 с.
11. Кант И. К вечному миру. Собр. соч.: в 7 т. Москва: Мысль, 1990. Том 2. 390 с.
12. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. Москва: Мысль, 1988. 388 с.
13. Монтень М. Опыты. Избранные произведения: в 3 т. Москва: Мысль, 1992. Том 2. 670 с.
14. Лейбниц К. О глубинном происхождении вещей. Собр. соч.: в 4 т. Москва: Прогресс, 1989. Том 1. 287 с.
15. Хаас Б. Эпоха беспорядного мира. Москва: Проспект, 2008. 453 с.
16. Акаев С.М. Глобалистика как область научных исследований. Санкт-Петербург: Норма, 2017. 465 с.
17. Серов Н.К. Основания социологической рефлексии. Москва: Новое издательство, 2012. 326 с.
18. Павленко В.Г. Мифы «устойчивого развития». Москва: Новое издательство, 2013. 386 с.
19. Попсуйко А.Н. Взаимосвязь стихийного и сознательного в структуре глобального взаимодействия: к поиску субъектов глобализации. Москва: МАКС-Пресс, 2011. 464 с.

CONTRADICTION OF THE SPONTANEOUS AND CONSCIOUS IN THE PROCESS OF FORMATION AND DEVELOPMENT OF GLOBALIZATION

Olena Isakova

*Tavria State Agrotechnological University,
Department of Social and Humanitarian Sciences,
Bohdan Khmelnytskyi ave., 18, 72319, Melitopol, Zaporizhzhia region, Ukraine*

The paper explores the contradictory nature of globalization, the unity and contradictions of the spontaneous and conscious in the global processes of modernity. Globalization is understood as a new evolutionary stage in the development of mankind, based on the global spread of knowledge and technology, economic and political integration, in which the unity and contradictions of the spontaneous and conscious act as an immanent factor of social development.

Key words: globalization, spontaneous and conscious, civilizational development, contradiction, controllability, world processes, economic and political integration.

УДК 316.6:159.947:1(091)

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ФЕНОМЕНА ВОЛІ

Наталія Ковтун

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,
кафедра філософії
вул. Велика Бердичівська, 40, 10008, м. Житомир, Україна*

У статті досліджуються концептуальні підходи до інтерпретації феномена волі в західній і вітчизняній науковій парадигмі ХХ ст. Особлива увага зосереджена на зміщенні дослідження атрибутівних ознак волі, вольових процесів, станів і якостей у сферу експериментальної психології. З'ясовано, що в радянській науці домінувало об'єктивістське розуміння волі й вольових якостей, формування яких ставилося в залежність від соціального середовища, а не внутрішніх інтенцій людини. У дослідженні доведено засадничу роль у науковій літературі ХХ ст. мотиваційного підходу, в межах якого воля пов'язувалася з моральністю як основою ретрансляції особистісних мотивів активності людини на суспільний рівень.

Ключові слова: воля, вольові процеси, мотивація, соціальна активність, суспільство.

Протягом останніх десятиліть у різних сферах соціального буття відбуваються кардинальні перетворення, які торкаються взаємодії між індивідом і соціальними спільнотами, громадянином і державою, людиною і суспільством, суспільством і державою. Ці трансформації збігаються зі стрімким поширенням інноваційних технологій, становленням глобальних інформаційних мереж, які чинять вирішальний вплив на функціонування індивідуальної й суспільної свідомості. При цьому розвиток інформаційних технологій і їх поширення в різних сферах соціальної буттєвості не стільки призвів до зростання рівня людської свободи, скільки перетворив людину на об'єкт ще більших політичних, релігійних та економічних маніпуляцій. На рівні індивідуальної й суспільної свідомості дедалі більше поширюється переконання щодо існування жорсткої соціальної необхідності, що призводить до виправдання людиною власної безвольності, безініціативності й безвідповідальності. Під впливом таких уявлень формується тип людини, яка зневірилася у своїй здатності позитивно впливати на розвиток суспільства. У зв'язку з цим значної актуальності набуває проблема дослідження впливу волі й вольових процесів на рівень соціальної активності людини.

Проблема визначення сутнісних ознак волі, зокрема в її співвідношенні з розумом, має давню традицію дослідження. У західній філософській традиції проблема волі стала предметом зацікавленості Платона, Аристотеля, Аврелія Августина, Фоми Аквінського, Ж.-Ж. Руссо, І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Ф. Тьонніса та ін. У ХХ ст. концепцію виявлення вольового начала на ірраціональному й раціональному рівнях буттєвості людини запропонували К. Ясперс, Р. Мей, Дж. Серль, Х. Хофмайстер, Ч. Куль. Окремі аспекти взаємозв'язку вольових процесів і станів соціальної апатії й соціальної аномії в суспільстві масового споживання розкриті у філософії постмодернізму (Ж. Бодріяр, М. Фуко). В українській науковій літературі осмислення феномена волі відображення в працях О. Бахтіярова, І. Бега, Г. Ващенко, С. Дацюка, С. Дністряна, Д. Донцова, О. Коваленка, А. Колесника, О. Костенка, В. Липинського, М. Розумного, Т. Павлової,

В. Трофименка та ін. Однак проблема концептуалізації наукових підходів до аналізу волі в соціально-філософській парадигмі не стала предметом прискіпливого дослідження.

Метою статті є з'ясування концептуальних підходів до вивчення феномена волі в науковій парадигмі XX ст.

На відміну від XIX ст., інтерес до вивчення вольової проблематики в науковій парадигмі відчутно змінився у XX ст. Якщо в XIX ст. волюнтаризм був одним із провідних напрямів в ірраціоналістичній інтерпретації соціально-філософських феноменів, то в наступному столітті під впливом фрейдизму, марксизму й позитивізму проблематика дослідження вольових процесів і станів поступово змістилася на маргінес наукового аналізу. Здобутки в дослідженні феномена волі в означений період здійснені переважно у сфері психології.

У зв'язку з цим пануючою методологічною тенденцією в процесі аналізу волі стало обґрунтування її самодостатньої ролі у свідомості. Зокрема, «Е. Мейлан обґрунтував теорію центрального моменту вольового акту; Н. Ах доводив первинність особливого переживання волі як чистого непізнаного акту свідомості й особливої форми вольової детермінації; Й. Ліндворський обґрунтував наявність особистої свідомості як джерела вольового переживання та розглядав вольовий акт як елемент мотивації; Ф. Евелінг досліджував ідентифікацію мотиву як основу вольового акту» [1, с. 147].

На цій підставі мотиваційна методологія дослідження феномена волі, яка отримала новий імпульс після робіт К. Левіна, фактично розчинила вольові процеси в емоційно-вольовій сфері психіки. Саме К. Левіну належить висновок про провідну координуючу роль мотиваційно-вольових процесів відносно інших психічних процесів. Поведінка особистості в такій інтерпретації визначається значною кількістю «напружених систем», які є цілями, сформульованими самим суб'єктом або визначеними впливом зовнішнього середовища. Зазначені цілі постають не тільки когнітивною репрезентацією майбутнього стану, а й динамічним мотиваційним утіленням потреб особистості [2, с. 94–164]. У випадку виникнення декількох напружених систем саме вольова активність допомагає людині вибрати домінуючий напрям дії. А якщо це не вдається повною мірою, то виникають помилкові дії. У дослідженнях К. Левіна фактично відбувається отождення мотиваційних процесів і волі.

Утім у західноєвропейській психології під впливом експериментальних даних після справжнього буму досліджень мотивації, за твердженням С. Шапкіна, формується критичне сприйняття позиції, за якою мотиваційні процеси, засновані на оцінці очікування успіху, прямо визначають поведінку. При цьому відбуваються спроби уточнення моделі «очікування-цінність» через уведення нових особистісних і ситуаційних змінних, які опосередковують зв'язок між мотивом і поведінковими проявами (стратегіями вирішення завдань, ефективністю діяльності, емоційним фоном діяльності) [3, с. 14]. Прямим наслідком такої критики стало витіснення мотиваційної проблематики, а з нею й дослідження феномена волі на маргінес наукового аналізу.

Унаслідок переорієнтації досліджень в експериментальну сферу «воля як самостійний предмет дослідження зникла з проблематики західної психології, а частина поведінкових явищ, які традиційно зараховувалися до вольових, стала досліджуватися в контексті інших проблем» [4, с. 6]. Більше ніж на півстоліття феномен волі як предмет дослідження зник зі вжитку в західній науці. Опосередковано воля вивчалася в контексті дослідження мотивації, соціальної установки, очікування. Ці тенденції пов'язані з домінуванням у науці позитивістського підходу. Згідно з ним, через відсутність можливості верифікації багатьох філософських і психологічних понять, зокрема й поняття

«воля», та неможливість їх зведення до аксіоматичного знання робився упереджений висновок про їх ненауковий характер.

У наступні десятиліття в західній науці чи не єдиною роботою, присвяченою аналізу волі, стала праця Р. Мея «Любов і воля» (1969), у якій значна увага присвячена дослідженню впливу психоаналізу та марксизму на фактичне зникнення вольової проблематики зі сфери наукового аналізу. Як зазначає дослідник, якою б не була теоретична значущість або помилковість такої позиції, вона мала значне практичне значення [5, с. 100]. Саме вона стала основою переконаності сучасної людини в тому, що вона є безвольним продуктом нездоланної сили психічних прагнень або продуктивних сил.

У широкому розумінні воля, за твердженням Р. Мея, є здатністю організувати свою особистість так, щоб вона могла здійснювати рух у певному напрямі або до певної мети. Дослідник акцентує увагу на діалектичній єдності волі й бажання, визначаючи низку феноменологічних аспектів, які варто при цьому брати до уваги. Зокрема, волю й бажання можна розглядати як діючі полярності: воля вимагає самосвідомості, а бажання – ні. У волі виявляється можливість вибору, натомість у бажанні вибору вже немає. Бажання привносять у волю тепло, задоволення, фантазію, дитячу гру, свіжість і багатство змісту, а воля надає бажанням націленості і зрілості [5, с. 114]. Іншими словами, воля не просто захищає бажання, без бажання вона втрачає енергію, життєву силу, потоплюючи у внутрішніх суперечностях.

Ідеї Р. Мея багато в чому співвідносяться з волюнтаризмом І. Ільїна. Зазначена співзвучність ідей дослідників пов'язана з обґрунтуванням ними єдності вольового начала й феномена любові в бутті особистості. На думку Р. Мея, ми любимо й воліємо світ як безпосередню, спонтанну цілісність [5, с. 181]. Ми не просто воліємо світ, ми творимо його своїми рішеннями, своїм вибором, привносимо за допомогою волі почуття та енергію.

Однак з 80-х рр. XX ст. в західній науковій парадигмі відновлюється певний інтерес до дослідження вольових процесів. Неспроможність через традиційні когнітивні підходи пояснити процеси цілеспрямованої поведінки примусила деяких учених звернутися до дослідження сутності волі. Маються на увазі передусім праці Р. Багоцці, Г. Берріса, П. Голлвіцера, М. Джилі, А. Дорсчела, Г. Кілхофнера, Ю. Куля, Р. Норвуда, Х. Хекхаузена [6, с. 41].

У теоретичному й експериментальному контекстах найбільш розробленою є концепція контролю за дією (*action control theory*) Ю. Куля [7, р. 101–128]. Згідно з нею, будь-яка цілеспрямована поведінка людини проходить два етапи. На першому етапі відбувається формування наміру, вибір мети та забезпечення енергією для її реалізації. На другому етапі мета реалізується на основі різних стратегій вольової регуляції. Поряд із концепцією контролю за дією, досить поширеною в зарубіжній психології, є дослідження проблематики прийняття рішення та його реалізації на практиці (Х. Хекхаузен, Дж. Жу). Особливої уваги заслуговує аналіз волі Г. Берріосом і М. Джилі, які запропонували концептуальний виклад розладів волі у формі абулії, одержимості й імпульсивності. Уважаючи занепад інтересу до аналізу волі позбавленим емпіричної основи, дослідники обґрунтовують необхідність аналізу волі на основі вивчення вольових актів за допомогою категорій практичної психіатрії.

Утім у напрацюваннях більшості сучасних авторів випущено цілий вимір духовного людського досвіду. Він полягає в інтенціональному характері людського воління, іншими словами, у здатності людини через вольові якості й вольові стани спрямовувати власну активність на об'єкт перетворень. Певним чином інтенціональність волі стала предметом дослідження А. Шопенгауера, В. Джемса, Дж. Серля. Цілеспрямованість волі розглядається й у творах Р. Мея, який під інтенціональністю розумів структуру, що надає

смысл переживанню. Її не можна ототожнювати з намірами, адже інтенціальність – це сама спроможність людини мати наміри [5, с. 124]. Інтенціальність утілюється в здатності людини уявляти ймовірний розвиток подій, які відбуваються. Іншими словами, вона є здатністю структурувати, формувати і змінювати себе в теперішньому, враховуючи ймовірні сценарії розвитку майбутнього.

Загалом «сучасні дослідження у сфері психології вольової регуляції на Заході мають несистемний характер, вони ґрунтуються на різних методологічних підходах» [8, с. 136]. Отже, певна різновекторність у дослідженнях джерел, змісту, структури вольового процесу, зокрема в соціальному контексті, у західній філософії та психології визначає необхідність аналізу зазначеної проблематики у вітчизняній науковій парадигмі.

У вітчизняній психологічній науці воля стала предметом дослідження ще в першій половині ХХ ст. Одним із засновників рефлексорної концепції волі вважається І. Сеченов, який увів у наукову парадигму розуміння волі як діяльнісного сегмента розуму й морально-почуття. Дослідниками, які вперше у вітчизняній науковій парадигмі почали розглядати волю як особливу форму психічної регуляції поведінки, були О. Лазурський і М. Басов. Так, у праці М. Басова «Воля як предмет функціональної психології» (1922) воля розглядалась як психічний механізм, посередництвом якого особистість регулює свої психічні функції, пристосовуючи їх одну до одної відповідно до поставленого завдання. Влада особистості над своїми душевними станами «можлива лише за наявності у складі її душевної єдності деякого регулятивного фактору, яким здорова особистість завжди володіє. Назва цього фактору – воля» [9, с. 14]. У такій інтерпретації воля, по суті, зводилася лише до регулятивної функції уваги, сприйняття, мислення й почуттів. При цьому в працях М. Басова відсутній комплексний аналіз волі та дослідження вольової активності, вольових якостей, вольових станів як атрибутивних ознак вольового процесу.

Незважаючи на наявність деякої кількості робіт у радянській науковій літературі, присвячених дослідженню волі (М. Басов, О. Лазурський), у ній від 30-х рр. ХХ ст. феномен волі перебував на периферії наукових інтересів через панування у сфері психології рефлексології й реактології. У науково-теоретичному плані це пов'язано з тим, що у світовій психології воля розглядалася як духовна здатність, невідчужувана від особистісного буття людини. Таке розуміння суперечило потребі тоталітарної радянської держави «в керованих соціальних суб'єктах з матеріалістичними принципами ідеології» [1, с. 147]. Зусилля радянських учених спрямовувались на те, щоб довести об'єктивний, незалежний від свідомості, характер вольових зусиль. Це мало засвідчити, що духовні якості, зокрема вольові, залежать від соціального середовища, а не від внутрішніх інтенцій людини.

Іншим шляхом пішов радянський дослідник В. Екземплярський, який розробив психологічно-педагогічну інтерпретацію явищ духовної природи та пов'язав виховання волі з психологічним аналізом. Виходячи з категоричного імперативу І. Канта, В. Екземплярський доводив, що, «оскільки особистість конструюванню не піддається, волю можна лише виховувати, підкоряючись природному закону її функціонування» [1, с. 148]. Він категорично заперечував корисність маніпулятивного втручання у вольовий процес. В. Екземплярському належить і ґрунтовний аналіз розвитку вольової активності в юнацькому віці. Окрім цього, дослідник наголошував на необхідності «індивідуалізації вольового виховання» [10]. Джерелом слабкості волі він називав різноспрямованість та імпульсивність прагнень, причиною яких є культурне ускладнення рецептивного й моторного складників інстинктів.

У післявоєнний період у радянській науці значну роль у відновленні інтересу до проблематики волі відіграла праця К. Корнілова «Воля та її виховання» (1957). Через непе-

ликий обсяг вона лише схематично відображала сутність волі. З часом заявлений інтерес до дослідження волі в радянській науці реалізувався в прикладному підході до її тлумачення. Так, у радянській науці дослідження вольового зусилля сконцентрувалося здебільшого в спортивній психології. Особливої актуальності при цьому набувають дослідження засновника рязанської психологічної школи В. Селіванова, який визначав волю як здатність особистості до свідомих зусиль. Представники цієї школи «незмінно обстоювали дослідження проблеми волі навіть у часи найбільшого скепсису щодо неї» [11, с. 187]. Вони інтенсивно експериментували у сфері виявлення вольових якостей, утім результати цих прелімінарних спостережень та експериментів були недостатньо обґрунтовані через понятійний апарат.

Досить ґрунтовно висвітлена в радянській психологічній літературі й проблематика вольового зусилля. Цей напрям започаткований у працях М. Басова, О. Лазурського, В. Мяснищева, В. Мерліна, в яких вольове зусилля розглядалося як атрибутивна і специфічна ознака волі. Важливу роль у дослідженні феномена волі мала й робота С. Рубінштейна «Основи загальної психології» [12], у якій розкрито процес становлення й розвитку волі, з'ясовано роль вольових процесів у визначенні напрямів діяльності, досліджено проблему детермінованості діяльності людини і співвідношення між свідомими та підсвідомими елементами вольової регуляції поведінки.

У свою чергу, сміливість як вольова якість стала предметом дослідження А. Висоцького, Б. Смірнова, Н. Скрябіна. Проблематика критеріїв вольової діяльності ґрунтовно розглянута в працях В. Іваннікова. На підставі критичного аналізу наукової літератури дослідник виділив такі критерії вольової активності: 1) вольові дії є усвідомленими, цілеспрямованими, умисними, прийнятими до здійснення за власним свідомим рішенням; 2) вольова діяльність є діяльністю, необхідною через зовнішні (соціальні) або особистісні причини; 3) вольова дія має висхідний дефіцит спонукання (або сповільнення); 4) вольова діяльність у підсумку забезпечується спонукальним збудженням (сповільненням) за рахунок функціонування певних механізмів і закінчується досягненням поставленої цілі [13, с. 75–76]. Ці типи критеріїв зумовлюють й чотири відповідні функції волі: ініціація і здійснення вольової діяльності; вибір діяльності за конфлікту цілей і мотивів; регуляція різних параметрів діяльності; регуляція психічних станів та організація психічних процесів [13, с. 79].

Певним чином узагальнюючи напрацювання радянських дослідників, О. Леонтьєв обґрунтував розуміння довільності й волі як вирішальних факторів у розвитку дитини [14, с. 446–456]. Цієї позиції дотримується й Л. Божович, яка обґрунтувала позицію, згідно з якою у сфері психології особистості проблема волі є визначальною [15, с. 45–53]. Однак, незважаючи на визнання ключового значення проблематики дослідження феномена волі в психологічній парадигмі, у ній так і не сформувалося єдиного магістрального підходу до розуміння волі.

Попри те що в радянській науці були поодинокі спроби розглядати волю як єдину й неподільну якість (К. Корнілов, К. Платонов), у ній чітко сформувалися чотири основні підходи до розуміння феномена волі – мотиваційний, регулятивістський, ціннісний та активістський. Їх основою стало виокремлення одного зі складників вольового процесу. Так, ще в працях І. Сеченова започатковано мотиваційний підхід до розуміння волі. Аналізуючи моральний компонент волі, дослідник указував на наявність у вольових актах морального компонента мотиву [16, с. 177]. Воля розуміється І. Сеченовим як діяльнісна сторона розуму й морального почуття, яка часто діє наперекір почуттям.

На тісному зв'язку волі й мотивації наголошував і С. Рубінштейн. Уся перша частина параграфа праці «Основи загальної психології», присвяченого аналізу волі, – «Приро-

да волі», по суті, є дослідженням різних аспектів учення про мотивацію. С. Рубінштейн доводив, що «зародки волі містяться вже в потребах як висхідних спонуканнях людини до дії» [12, с. 588]. Дещо інший підхід репрезентований у працях Д. Узнадзе, згідно з якими «основою волі розглядається вибір мотиву» [17, с. 72–81]. До цієї позиції схиляється й В. Іванніков, який інтерпретував волю як довільну форму мотивації [18, с. 18–28]. Мотиваційний підхід тісно пов'язаний із соціально-філософським розумінням волі, адже в його межах мотивація пов'язується з моральністю як основою підкорення особистісних мотивів соціально значущим інтересам.

У руслі мотиваційного підходу до розуміння феномена волі лежить і виведення вольових засад діяльності людини з бажань. Саме до такої позиції схилялися Г. Спенсер і В. Віндельбанд. У свою чергу, у працях Д. Прістлі обґрунтовувалося вчення про споглядання бажаного предмета як основу соціальної активності. Ця тенденція щодо розуміння феномена волі стала поширеною й у психологічній науковій парадигмі. Визначення волі як бажання-хотіння, тобто як причини активності суб'єкта, можна знайти «й у зарубіжній класичній психології (Н. Ах, Т. Рібо, В. Вундт, К. Левін, Ж. Піаже та ін.), і в працях радянських дослідників (Б. Ананьєв, С. Рубінштейн, О. Леонт'єв, Д. Узнадзе, Л. Божович та ін.)» [19, с. 51]. Красномовним утіленням цього підходу є міркування С. Рубінштейна про те, що основою волі є «активна сторона потреби, яка втілюється у формі прагнення, бажання або хотіння» [12, с. 515].

Зважаючи на значну кількість досліджень, у яких обґрунтовується мотиваційний підхід до розуміння феномена волі, виникає необхідність їх класифікації. Досить обґрунтованою є, на нашу думку, класифікація, запропонована Є. Ільїним. Автор виділяє щонайменше три напрями щодо розуміння співвідношення мотивації й волі в науковій літературі: за першим із них, воля ототожнюється з мотивацією; згідно з другим підходом, визнається тісний зв'язок між волею й мотивацією, однак заперечується їх ототожнення; у межах третього підходу мотивація визнається лише однією зі сторін вольової поведінки або процесу вольового спонукання [20, с. 33–36].

Ототожнення мотивації з волею характерне й для західної, зокрема американської, наукової парадигми. Ототожнення мотивації й волі призвело в перспективі до зникнення на декілька десятиліть волі як предмета наукового дослідження в західній психології. Окрім того, у ній сформувалося хибне уявлення, що сама по собі мотивація або бажання без будь-яких інших факторів можуть викликати активність людини щодо реалізації мети. Подібні тенденції, як зауважує В. Селіванов, простежувалися й у радянській психології. Деякі радянські психологи як вогню боялися самого терміна «воля», надаючи перевагу ще більш невизначеним поняттям – «неусвідомлювані процеси» й «активність», хоча кожному з них було добре відомо, що активність і сваволя бувають різні: на рівні звички або емоційного пориву, коли від суб'єкта не вимагається мобілізація намірених зусиль, і на рівні усвідомлюваної напруженості, пов'язаної з необхідністю намірених подолання труднощів [21, с. 190]. Прагнення уникати поняття «воля» вказує й на те, що досі нез'ясованими є атрибутивні ознаки волі в їх співвідношенні з мотивацією.

У межах другого підходу на тлі визнання тісного зв'язку волі й мотивації заперечується їх ототожнення. У працях різних дослідників обґрунтовується неоднакова міра їх співвідношення: воля тлумачиться як своєрідний механізм, різновид і характеристика мотивації (Л. Божович, Л. Виготський) або як ознака недостатності спонукальних мотивів діяльності (Й. Бекман, В. Іванніков, Ж. Піаже). До третього підходу щодо розуміння співвідношення волі й мотивації належать дослідники, які вважають, що мотивація є однією зі сторін вольової поведінки, вольового спонукання (К. Корнілов, Л. Виготський, В. Мяс-

щев, П. Рудик). У контексті такого розуміння мотивація завжди має різновекторний довільний характер. Відтак мотивація й детермінація постають хоча й взаємопов'язаними, однак жодним чином не тотожними поняттями.

Мотиваційний підхід до розуміння волі має й слабкі сторони, адже в ньому сила волі підміняється силою бажання. На цій підставі здійснюється підміна уявлень про вольове напруження уявленням про силу переживання або силу бажання. Ще одним недоліком мотиваційного підходу є те, що в ньому відбувається нівеляція вивчення вольових якостей і станів.

Загалом у ХХ ст. проблематика дослідження вольових процесів змістилася переважно у сферу психологічних дисциплін. У західній науковій парадигмі під впливом позитивістських і психоаналітичних методологічних підходів проблема волі опинилася на маргінесі наукового інтересу в межах мотиваційної експериментальної прикладної методології дослідження. У радянській науковій літературі після появи декількох магістральних досліджень, які торкалися різних аспектів вольового процесу (праці М. Басова, В. Екземплярського, О. Лазурського), на декілька десятиліть проблематика дослідження волі перейшла на периферію наукового аналізу. У руслі марксистсько-ленінської ідеологічної парадигми зусилля радянських учених були спрямовані переважно на доведення об'єктивного, незалежного від свідомості характеру вольових зусиль. На цій підставі обґрунтовувалася позиція, що вольові якості індивіда залежать від соціального середовища, а не його внутрішніх інтенцій. Провідну роль у радянській науці відіграв мотиваційний підхід, у межах якого воля пов'язувалася з моральністю як основою переведення особистісних мотивів на суспільний рівень (І. Сеченов, С. Рубінштейн, Л. Виготський, Д. Узнадзе, В. Іванніков). У контексті мотиваційного підходу перебуває й виведення волі зі сфери бажань і прагнень (Б. Ананьєв, Л. Божович, С. Рубінштейн, О. Леонт'єв, Д. Узнадзе).

Список використаної літератури

1. Серова О.Е. Проблема воли в психолого-педагогическом наследии В.М. Экземплярского. Вопросы психологии. 2011. № 3. С. 145–154.
2. Левин К. Намерение, воля и потребность. Левин К. Динамическая психология: Избранные труды. Москва: Смысл, 2001. С. 94–164.
3. Шапкин С.А. Экспериментальное изучение волевых процессов. Москва: Смысл: ИП РАН, 1997. 144 с.
4. Крыжановская ОА. Свобода, воля, власть (философские проблемы социальной и политической воли). Ростов-на-Дону, 1996. 163 с.
5. Мей Р. Любовь и воля. Москва: Релф-бук; Киев: Ваклер, 1997. 384 с.
6. Ковтун Н.М. Воля як основа соціальної активності: теоретико-методологічний аналіз: монографія. Житомир: Євенок О.О., 2014. 292 с.
7. Kuhl J. Volitional mediators of cognition-behavior consistency: Selfregulatory processes and action versus state orientation. Kuhl J., Beckmann J. (Eds.) Action control: From cognition to behavior. Berlin: Springer-Verlag, 1985. P. 101–128.
8. Шляпников В. Роль волевой регуляции в процессе профессиональной адаптации молодых специалистов. Вопросы психологии. 2010. № 6. С. 78–90.
9. Басов М.Я. Воля как предмет функциональной психологии. Пг.: Начатки знаний, 1922. 115 с.
10. Экземплярский В.М. Воспитание воли: (Биологические основы психотехники характера). Москва: Русский книжник, 1929. 286 с.
11. Батыршина А.Р. Проблемы психодиагностики волевой сферы личности. Ярославский педагогический вестник. 2010. № 2. С. 186–191.

12. Рубинштейн С. Основы общей психологии. Москва: Учпедгиз, 1946. 704 с.
13. Иванников В.А. Психологические механизмы волевой регуляции. Москва: Изд-во МГУ, 1991. 142 с.
14. Леонтьев А.Н. Психологические вопросы формирования личности ребенка в дошкольном возрасте. Проблемы развития психики. Москва: Изд-во Московского ун-та, 1959. С. 446–456.
15. Божович Л.И. Психологические закономерности формирования личности в онтогенезе. Вопросы психологии. 1976. № 6. С. 45–53.
16. Сеченов И.М. Избранные произведения. Москва: Учпедгиз, 1953. 334 с.
17. Чхартишвили Ш.Н. Проблема воли в психологии. Вопросы психологии. 1967. № 4. С. 72–81.
18. Иванников В.А. Произвольные процессы и проблема воли. Вестник МГУ. Серия 14 «Психология». 1986. № 2. С. 18–28.
19. Смирнова Е.О. Развитие воли и произвольности в раннем онтогенезе. Вопросы психологии. 1990. № 3. С. 49–57.
20. Ильин Е.П. Психология воли. 2-е изд. Санкт-Петербург: Питер, 2009. 368 с.
21. Селиванов В. Избранные психологические труды. Рязань, 1992. 194 с.

CONCEPTUAL APPROACHES TO THE SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF WILL

Nataliia Kovtun

Zhytomyr Ivan Franko State University,

Department of Philosophy

Velyka Berdychivska str, 40, 10008, Zhytomyr, Ukraine

In the article conceptual approaches to will phenomenon interpretation in western and the national scientific paradigms of the XX century are researched. Attributes of will, volitional processes, states and qualities research shift into the field of experimental psychology is emphasized. It was found out that in the Soviet scientific paradigm objectivistic understanding of will and will qualities, the formation of which was put into dependence on the social environment but not internal human intentions, dominated. In the research work fundamental role of motivational approach in the scientific literature of the XX century is proved. According to motivational methodology of the analysis will that was in dialectical unity with morality was interpreted as the underlying mechanism of transformation of personal motives of human activity into the social ones.

Key words: will, volitional processes, motivation, social activity, society.

УДК 1:37.015.2

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ОСВІТИ ПІД ФІЛОСОФСЬКИМ КУТОМ ЗОРУ

Ірина Колосюк

*Подільський державний аграрно-технічний університет,
кафедра соціально-гуманітарних дисциплін
вул. Шевченка, 13, 32316, м. Кам'янець-Подільський,
Хмельницька область, Україна*

Алла Боднар

*Подільський державний аграрно-технічний університет,
кафедра соціально-гуманітарних дисциплін
вул. Шевченка, 13, 32316, м. Кам'янець-Подільський,
Хмельницька область, Україна*

У статті розглядається специфіка філософського аналізу як світоглядно-методологічна проблематика, що стосується епістемологічного статусу теорії та історії культури. Як робоча гіпотеза припускається, що ця наука має міждисциплінарний характер і здійснює, як правило, дослідження, які відрізняються комплексністю результатів. Причому перевірку цієї гіпотези буде здійснено на прикладі аналізу антропологічного виміру освіти під філософським кутом зору.

Ключові слова: антропологічний вимір, педагогічна антропологія, філософський аналіз, пізнання.

Дослідження антропологічного виміру освіти потребує досягнення високого рівня теоретичного узагальнення. Можливі два способи теоретичного дослідження освіти – соціокультурний та антропологічний, які передбачають власне філософський рівень абстракції. Водночас кожен із них не здатен охопити всі суттєві аспекти забезпечення освіти. З іншого боку, наявна природна взаємна пов'язаність і взаємна залежність соціальних процесів і процесів розвитку людини, про що свідчить запровадження спеціального терміна, який фіксує цей нерозривний взаємозв'язок, – «антропосоціогенез» [2].

Дослідження антропосоціогенезу й досі знаходиться, на нашу думку, на початковій стадії, втім уже зараз очевидно, що це дає змогу з нових позицій відкрити сутність класичних філософських проблем, до яких належить і проблематика філософсько-культурологічного дослідження освіти. Ураховуючи, що інституалізація як культурології, так і філософії освіти почала відбуватися відносно недавно, завдання систематизувати й узагальнити напрацьований різними соціальними та гуманітарними науками дослідний матеріал залишається у своїх основних напрямках усе ще не виконаним. Це зумовлює актуальність дослідження, яке матиме певною мірою завдання здійснити міждисциплінарні порівняння та ґрунтовані на них філософські узагальнення, орієнтовані на базові принципи теорії й історії культури.

Варто хоча б попередньо визначитися в загальних рисах із тим, як саме принципи теорії та історії культури слугуватимуть регулятивом порівняльних міждисциплінарних досліджень. Значною мірою теорія та історія культури використовує для цього вже напрацьовані в соціальній філософії [3; 13], соціальній антропології [10; 11] і філософській

антропології [6; 7] та філософії культури [5] здобутки. Не можна залишати поза увагою напрацювання в галузі філософії та методології наукового пізнання, які створюють теоретичний апарат для здійснення таких методологічних синтезів [1; 9; 12; 16; 17; 18; 19]. Деякі дослідники здійснили роботу щодо конституювання дисциплін, ще більш наближених до філософського осмислення антропологічного виміру освітньої культури. Ідеться передусім про соціально-філософську антропологію [4] та педагогічну антропологію [8].

Власне, на нашу думку, педагогічна антропологія як складник соціальної антропології і є тим об'єктом філософського обґрунтування, який дає можливість зосередити філософську увагу на антропологічному вимірі освітньої культури. Тобто соціальна філософія, філософська антропологія, соціально-філософська антропологія є основними засобами забезпечення світоглядно-методологічного забезпечення дослідження освіти – у найбільш концептуальному, філософському варіанті такого забезпечення.

Не можна заперечувати, що неперервний потік наукових досліджень усе збільшується, помітним стає зростання числа людей, що займаються наукою, професія науковця перетворюється дійсно на масову – все це не тільки стимулює загальний інтерес до проблем наукового пізнання, а й вимагає аналізу та розроблення методів дослідження, яких вимагає практика сучасних наукових пошуків.

На найвищому рівні узагальнень теорія та історія культури набуває філософського характеру своїх результатів, поєднуючи завдяки особливому предмету дослідження – культурі – методологічні можливості соціальної філософії, філософії культури, філософії історії та філософської антропології. Усе це змушує звернути увагу на методологічний потенціал науки загалом і зокрема на творення нових знань і методик діяльності завдяки науці. Останніми десятиліттями вітчизняна наука переважно користувалася тими надбаннями, які були напрацьовані ще за радянських часів.

У цьому випадку робиться спроба розглянути основні проблеми методології наукового пізнання. Хоча в різних науках, справедливо зауважує Р. Рузавін, існують свої специфічні методи й засоби дослідження, це зовсім не виключає можливості й необхідності вивчення та оцінювання таких засобів і методів дослідження, які є загальними для вельми широкого класу як досвідних, так й абстрактних, формальних наук [14, с. 4]. Аналіз їх і становить завдання методології наукового пізнання. На відміну від психології наукової творчості, яка вивчає індивідуальні особливості пізнавальної діяльності вченого, методологія розглядає загальні закономірності руху пізнання й, зокрема, специфічні засоби та методи, за допомогою яких відбувається наукове дослідження.

Теорія та історія культури належать, безумовно, до соціально-гуманітарного корпусу наукового знання й залежно від рівня здійснення аналізу послуговуються різним методологічним інструментарієм. І зовсім не обмежуються найвищим рівнем узагальнень і суто філософською методологією. Середній теоретичний рівень дослідження представляють конкретні галузеві наукові дослідження: історичні, культурологічні, соціологічні, політологічні, правові тощо. Тут методологія теорії та історії культури набуває значного розмаїття у множині відносно незалежних спеціально-наукових методів дослідження, яке підлягає світоглядному осмисленню і єдиній концептуалізації на філософському рівні.

Нарешті, найнижчий рівень застосування методології теорії та історії культури представлений на рівні визначення стратегії емпіричних досліджень, побудови конкретних науково-дослідних програм у цій царині знання. Саме тут визначальним знову виявляється предмет наукового дослідження, який знову вимагає застосування міждисциплінарного підходу. Однак якщо на філософському рівні комплексність дослідження зумовлювалася метою концептуалізації найбільш загальних, світоглядних положень теорії та історії куль-

тури, то на емпіричному рівні такої комплексності дослідження вимагають конкретні явища культури, які ніколи не можуть бути втиснуті в «прокрустове ложе» окремої науки.

Аналіз проблем методології в дослідженні ведеться переважно на матеріалі міждисциплінарних порівнянь на основі філософського узагальнення й концептуалізації, які розкривають усю вертикаль можливого застосування методології – від загальної теоретико-пізнавальної через спеціально-наукову епістемологічну до методик конкретних міждисциплінарних досліджень.

Як підкреслює Р. Рузавін, наукове пізнання, по суті, являє собою дослідження, яке характеризується своїми особливими цілями, а головне, методами отримання й перевірки нових знань [14, с. 7]. Коли ж мова заходить про застосування вже отриманих знань, у тому числі застосування у сфері освіти, на перший план виходить інша методологія.

Тому нерідко поняття методології науки вживається в найбільш різних сенсах. Іноді, як зауважує Р. Рузавін, під методологією розуміється вся філософія взагалі або філософія науки зокрема [14, с. 20–24]. У цьому випадку методологія пізнання та методологія застосування, на нашу думку, максимально зближуються. Звичайно, методологія найтіснішим чином пов'язана з філософією, оскільки саме філософія слугує світоглядною основою будь-якої методології. Але це не означає, що методологічні проблеми повністю збігаються з філософськими.

Існує дуже вузький погляд на методологію, коли вона розглядається як теоретична основа деяких спеціальних, досить галузевих прийомів і засобів аналізу. Це швидше методологія застосування, аніж методологія пізнання. Так, іноді говорять, наприклад, про методологію ефективності виробництва, про методологію ціноутворення тощо, тоді як насправді варто було б скоріше говорити тут про методику. І надмірно широке, розширювальне, і надмірно вузьке, обмежувальне поняття методології певної науки не можуть уважатися за правильні, оскільки вони не виділяють особливий предмет цієї науки й не аналізують ті специфічні поняття, засоби та способи дослідження, які вона використовує.

Головною метою методології науки є вивчення тих засобів, методів і прийомів дослідження, за допомогою яких отримують нове знання в науці. Оскільки ці методи й засоби дослідження застосовуються в процесі пізнання, то доцільно говорити не про методологію загалом, а про методологію наукового дослідження, або пізнання.

Методологія наукового дослідження аналізує головним чином ті методи й засоби пізнання, які використовуються вченим як на емпіричній, так і теоретичній стадії дослідження. Так, вивчаючи конкретні способи здійснення експериментів, спостережень і вимірювань, методологія вирізняє істотні ознаки, які властиві будь-яким експериментам, вимірюванням і спостереженням.

Методологія наукового дослідження становить частину загальної методології пізнання, але частину, поза сумнівом, найбільш істотну й актуальну як із теоретичного, так і з практичного боків. Вона розглядає найбільш істотні з пізнавального погляду особливості й ознаки методів дослідження, розкриває методи за їх спільністю і глибиною аналізу. Такий аналіз значно полегшується завдяки виникненню низки спеціальних теорій, які ставлять своїм завданням вивчення тих або інших особливостей загальних методів пізнання, а також методів, які використовують у багатьох науках. Так, математична теорія експерименту розкриває найважливіші кількісні способи, за допомогою яких планується експеримент та обробляються його результати. Тому на її висновки й рекомендації вимушений зважати будь-який сучасний дослідник-експериментатор. Методологію науки математична теорія експерименту й сама експериментальна техніка цікавлять лише тією мірою, якою вони дають можливість зрозуміти роль експеримен-

тального методу в отриманні первинної емпіричної інформації, а також як спеціальний спосіб перевірки гіпотез і теорій у досвідчених науках.

Методологія як загальне вчення про метод не зводиться до простої сукупності ні спеціальних, ні загальних методів дослідження. Під час аналізу як спеціальних, так і більш загальних методів дослідження вона вивчає передусім можливість й межі застосування цих методів у процесі досягнення істини, їх роль і місце в пізнанні. Тому багато авторів справедливо вважають її спеціальним розділом гносеології, що досліджує форми й методи наукового пізнання. При цьому часто розрізняють методи побудови й організації наявного знання та методи досягнення нового знання, які, по суті, становлять методи наукового дослідження. Таке зіставлення можна робити лише відносно, оскільки результати дослідження доводиться певним чином систематизувати й у цих цілях використовувати розроблені наукою методи організації та побудови знання. З іншого боку, систематизація накопиченого наукою знання в багатьох випадках вимагає спеціального дослідження й, отже, застосування специфічних методів аналізу. Проте відмінність між цими методами залишається, оскільки існує відмінність між результатом і процесом дослідження.

Ураховуючи цю відмінність, часто говорять про методологію наукового пізнання в широкому й вузькому сенсах слова. У першому випадку йдеться про аналіз як методів побудови наявного знання, так і методів його отримання й розширення. У другому випадку обмежуються тільки розглядом методів і засобів досягнення нового знання, тобто, по суті, мають справу з методами наукового дослідження. Але в обох випадках предметом аналізу залишаються методи пізнання, тому методологія з повним правом може розглядатися як складова частина теорії пізнання.

Варто все ж зауважити, що з позицій культурології наукове знання є не лише інструментом пізнання, а й важливим складником культури суспільства загалом та особливо культури освітньої, яка базується не просто на зовнішній повазі до науки, а на розумінні базових цінностей наукової діяльності. Саме це дає можливість адекватно сприйняти наукові знання, у тому числі й у режимі отримання освіти.

Тоді як гносеологія ставить своєю метою вивчення загальних закономірностей процесу пізнання, його ступенів і форм, методологія зосереджує свої зусилля на дослідженні засобів і методів пізнання. Таке розмежування галузей дослідження зовсім не виключає взаємовпливу методології та гносеології одне на одного. Під час аналізу методів пізнання не можна не враховувати загальних закономірностей процесу пізнання, відкритих гносеологією. Ще більше це стосується методів застосування наукових знань. У свою чергу, результати методологічних досліджень значно збагачують і конкретизують загальні положення гносеології, уточнюють і розвивають їх. Про це свідчить як історія гносеології й методології пізнання, так й історія та теорія культури, які охоплюють собою також й історію гносеології та методології пізнання як свій специфічний складник.

Наукове знання, як справедливо твердить Г. Рузавін, завжди відрізняється послідовністю й систематичністю [14, с. 7–9]. Не беручи до уваги навіть математику й точні науки, де більшість тверджень логічно виводяться з небагатьох засновків, навіть у так званих емпіричних науках порівняно рідко зустрічаються окремі, ізольовані узагальнення або гіпотези. Як правило, такі узагальнення входять у науку лише тоді, коли вони узгоджуються з іншими наявними в ній твердженнями й узагальненнями. Зрештою, їх прагнуть отримати логічно з ширших узагальнень, принципів і допущень. Тим самим критерієм істинності наукових знань є не лише їх відповідність предмету знання – адекватність, а й несуперечливість щодо інших наукових знань – валідність.

Наука, на якому б ступені розвитку вона не знаходилася, тим і відрізняється від буденного знання, що є не простою сукупністю «відомостей» про світ, «набором» інформації, а певною системою знань. Наукове дослідження є цілеспрямованим пізнанням, результати якого постають як система понять, законів і теорій. Вищою мірою це стосується й культурології, яка систематизує те, що систематизувати чи не найважче – багатовимірне та багатовидове розмаїття створеного людиною.

Відомо, що задовго до виникнення науки люди набували достатньо надійних знань про властивості і якості предметів і явищ, із якими вони стикалися у своєму повсякденному практичному житті. Це також елемент культури – і не менш важливий, ніж наукове знання. І зараз ми немало дізнаємося за допомогою буденного знання. Це свідчить про те, що наукове знання не відокремлене непрохідною стіною від буденного: і наукове, і буденне пізнання, зрештою, прагнуть до досягнення об'єктивно дійсного знання, спираються на факти, а не на віру.

Нерідко, відзначаючи якісну відмінність наукового знання від буденного, забувають про зв'язок, що існує між ними, не враховують того, що наука виникла з буденного знання. Це не раз підкреслювали самі учені. Щоправда, іноді при цьому допускалася інша крайність, коли наукове знання розглядалося тільки як удосконалене буденне знання. Тут не треба плутати спорідненість культурну зі спорідненістю форм знання.

Проте наука не є простим продовженням знань, заснованих на здоровому глузді. Вона являє собою пізнання особливого роду, зі своїми специфічними засобами, методами і критеріями. Передусім, на відміну від буденного знання, наука не обмежується знаходженням нових фактів і результатів, натомість або прагне пояснити їх за допомогою наявних гіпотез, законів і теорій, або спеціально виробляє для цього нові теоретичні уявлення. Чи не найважливішим це виявляється для культурології, оскільки емпіричний масив її об'єкта надто великий за якісним розмаїттям. Ця відмінна особливість науки дає можливість краще зрозуміти систематичний, послідовний і контрольований характер наукового знання. Дійсно, щоб пояснити те або інше явище, необхідно мати в своєму розпорядженні певну теоретичну систему або в крайньому випадку гіпотезу, з яких думка про це явище виявляється їх логічним наслідком. Але щоб отримати такий наслідок, треба заздалегідь установити логічний взаємозв'язок між різними думками, узагальненнями й гіпотезами, а найголовніше – мати у своєму розпорядженні такі закони, принципи, гіпотези або допущення, які можуть слугувати як посилки для логічного виведення менш загальних думок тієї або іншої науки. Систематичний і послідовний характер наукового знання значною мірою зумовлений саме тим, що наука не просто реєструє емпірично знайдені факти й результати, а прагне пояснити їх. Точне оперування поняттями, думками та висновками допомагає також краще контролювати результати наукового дослідження.

Проте ніяка систематизація й організація знання не утворять науку, якщо вони не супроводжуватимуться створенням нових понять, законів і теорій. Саме завдяки їм якраз і вдається не тільки пояснити вже відомі факти і явища, а й передбачити факти і явища невідомі. Такі прогнози деякою мірою можна здійснити вже за допомогою простих емпіричних узагальнень, якими є, наприклад, прогнози погоди за низкою прикмет. Набагато точніші кількісні прогнози можна отримати за допомогою емпіричних законів науки – навіть у царині культурології.

У буденному знанні хоча й удаються до припущень і здогадок, але, по-перше, вони стосуються безпосередньо спостережуваних речей і подій, по-друге, ці припущення ніколи не контролюються спеціальною технікою, не кажучи вже про постановку осо-

бливих експериментів. Наука навіть на емпіричній стадії дослідження керується тими або іншими теоретичними уявленнями й контролює свої гіпотези за допомогою спеціальних приладів та інструментів, які, у свою чергу, сконструйовані на основі певних теоретичних принципів.

Будь-яка достатньо зріла наука являє собою систему теорій, які об'єднують у єдине ціле її початкові принципи, поняття й закони разом із твердо встановленими фактами. Саме завдяки систематичності, обґрунтованості та контрольованості висновки науки відрізняються найбільшою надійністю і придатністю до перевірки, тоді як буденне знання, а тим більше віра або думка значною мірою суб'єктивні й ненадійні. Проте, якою б не була важливою подібна відмінність, її не можна абсолютизувати. Якнайкраще це доводить приклад культурології, коли окремі явища культури тривалий час не підлягають узагальненню як підведенню під вже наявні класифікації. І все ж культурологія, максимально наближаючись до культурних феноменів як таких, не переходить на рівень буденного знання.

Найважливішою передумовою буденного знання є його підпорядкованість вирішенню безпосередніх, вузькопрактичних завдань, унаслідок чого воно не може створювати такі абстрактні моделі й теорії, за допомогою яких пізнаються глибокі, внутрішні особливості й закономірності явищ. Культурологія ж завжди залишається знанням концептуальним, коли навіть за окремим феноменом убачають прояв загального – якщо не такого, що вже відбулося, то такого, яке ще відбудеться.

Зазвичай, коли порівнюють наукове пізнання з буденним, то істотну відмінність між ними бачать передусім у тих способах і засобах, за допомогою яких досягається знання в науці й повсякденному житті. Надійність, систематичність і контрольованість наукових знань забезпечуються за допомогою спеціальних і загальних методів дослідження, тоді як буденне знання задовольняється рутинними правилами, що спираються на «здоровий глузд», і простими індуктивними узагальненнями предметів і явищ, які безпосередньо сприймаються.

За свідченням Г. Рузавіна, в найзагальнішому сенсі метод являє собою певну систематичну процедуру. Ця процедура може складатися з послідовності операцій, що повторюються, застосування яких у кожному конкретному випадку або незмінно призводить до досягнення поставленої мети, або така мета досягається в більшості випадків. Таке, здавалося б, надто абстрактне визначення методу є особливо важливим для культурології, де розмаїття методів зумовлене розмаїттям предмета.

Наукове дослідження, продовжує Г. Рузавін, не здійснюється всліпу, воно не зводиться до безперервного ланцюга припущень. Навіть у повсякденному пізнанні ми певною мірою заздалегідь відсіваємо явно неправдоподібні припущення. Під час висунення гіпотез, пошуку законів, побудови та перевірки теорій учений керується певними прийомами, правилами та способами дослідження, які у своїй сукупності характеризують метод дослідження [14, с. 12–13]. Хоча такі методи й не гарантують досягнення істини, проте вони значною мірою полегшують її пошуки, роблять їх більш систематичними й цілеспрямованими.

На відміну від цього, загальні методи науки використовуються протягом усього дослідницького процесу й у найрізноманітніших за предметом науках. Окрім них, існують також методи, які застосовні лише в більш-менш споріднених науках або ж на певній стадії процесу пізнання. Такі методи також виходять за рамки спеціальних наук.

Спеціальні методи й техніки, які використовуються в спеціальних науках, можна розглядати як тактику дослідження. Вона може не раз мінятися залежно від характеру до-

сліджуваних проблем, окремих етапів їх вирішення, нових виявлених можливостей тощо. Загальні ж методи науки зберігають своє значення для цілої множини проблем у найрізноманітніших науках, бо вони скоріше указують напрям і загальний підхід до досліджуваних проблем, аніж конкретні способи їх аналізу й вирішення. Тому з певним правом їх можна ототожнити зі стратегією дослідження.

Оскільки буденне знання в кращому разі спирається на прості індуктивні узагальнення й емпірично встановлені правила, то в суворому сенсі слова воно не володіє спеціальними методами пізнання. З тієї теоретичної позиції, що цікавить нас, наука відрізняється від буденного знання тим, що вона застосовує та розробляє спеціальні й загальні методи пізнання, які спираються на відкриті нею закономірності тієї або іншої галузі реального життя.

Отже, питання методології наукового пізнання мають велике практичне значення, корегуючи пізнавальну діяльність на практичне застосування результатів наукового пізнання, філософський аналіз антропологічного виміру освітньої культури орієнтує на використання здобутків соціальної філософії, філософської антропології, соціально-філософської антропології, а особливо педагогічної антропології в практиці організації та здійснення педагогічного процесу.

Тому педагогічна антропологія може розглядатися як прикладна філософія, як філософська культурологія середнього рівня її методологічного застосування, а для цілей нашого дослідження педагогічна антропологія й повинна розглядатися передусім у цій ролі.

Список використаної літератури

1. Андреев И.Д. Проблемы логики и методологии познания. Москва: Наука, 1972. 320 с.
2. Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. Москва: Мысль, 1988. 415 с.
3. Андрущенко В., Михальченко В. Сучасна соціальна філософія. Київ: Генеза, 1993. 246 с.
4. Барулин В.С. Социально-философская антропология. Москва: Онега, 1994. 256 с.
5. Гатальська С.М. Філософія культури: підручник. Київ: Либідь, 2005. 326 с.
6. Головка Б.А. Філософська антропологія: навчальний посібник. Київ: ІЗМІН, 1997. 240 с.
7. Гусейнов А., Апресян Р. Этика. Москва: Юристъ, 1998. 472 с.
8. Коджаспирова Г.М. Педагогическая антропология. Москва: Гардарика, 2005. 287 с.
9. Котарбинский Т. Элементы теории познания, формальной логики и методологии наук / пер. с польск. Минск: Тривиум, 2000. 160 с.
10. Марков Б.В. Философская антропология. Санкт-Петербург: Лань, 1997. 384 с.
11. Минюшев Ф.И. Социальная антропология: курс лекций. Москва: Международный университет бизнеса и управления, 1997. 192 с.
12. Новиков А., Новиков Д. Методология. Москва: Синтег, 2007. 668 с.
13. Очерки методологии познания социальных явлений. Москва: Мысль, 1970. 344 с.
14. Рузавин Г. Методология научного познания. Москва: Юнити-Дана, 2009. 288 с.
15. Рузавин Г.И. Методы научного исследования. Москва: Мысль, 1974. 237 с.
16. Сачков Ю.В. Научный метод. Вопросы и развитие. Москва: Едиториал УРСС, 2003. 160 с.
17. Соколов Е.А. Психология познания: методология и методика преподавания. Москва: Логос, Университетская книга, 2007. 384 с.
18. Шевнюк О.Л. Культурологія: навчальний посібник. Київ: Знання-Прес, 2004. 353 с.
19. Яблонский А.И. Модели и методы исследования науки. Киев: Едиториал УРСС, 2001. 400 с.

**ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF EDUCATION
FROM A PHILOSOPHICAL POINT OF VIEW**

Iryna Kolosiuk

*State Agrarian and Engineering University in Podilya
Department of Social and Humanitarian Disciplines
Shevchenko str., 13, 32316, Kamianets-Podilskyi, Khmelnytsky region, Ukraine*

Alla Bodnar

*State Agrarian and Engineering University in Podilya
Department of Social and Humanitarian Disciplines
Shevchenko str., 13, 32316, Kamianets-Podilskyi, Khmelnytsky region, Ukraine*

The article deals with the specifics of philosophical analysis, as a belief-methodological problem, that is related to the theory epistemological status and the history of culture. As a working hypothesis, it is assumed that this science has interdisciplinary nature and carries out, as a rule, studies that differ in results' complexity. Moreover, this hypothesis will be tested on the analysis basis of the education from anthropological dimension under the philosophical point of view.

Key words: anthropological dimension, pedagogical anthropology, philosophical analysis, cognition.

УДК 130.122:37.013

ІННОВАЦІЙНА ПРИРОДА ОСВІТНЬОГО МЕНЕДЖМЕНТУ

Альона Кондратьєва

*КЗВО «Дніпровська академія неперервної освіти»
Дніпропетровської обласної ради,
факультет менеджменту та інновацій,
кафедра освітнього менеджменту,
вул. Володимира Антоновича, 70, 49000, м. Дніпро, Україна*

У статті на основі аналізу теоретичних джерел визначено сутність освітнього менеджменту. Розглянуто філософські засади менеджменту в освіті в контексті глобалізаційних змін. Розкрито сутність і значення сучасних інноваційних технологій в управлінні освітніми закладами. Окреслено деякі аспекти методологічних засад освітнього менеджменту. Визначено основні напрями розвитку менеджменту освітніх інновацій. Установлено, що забезпечення якісного управління процесами функціонування та розвитку закладів освіти неможливе без необхідного рівня формування готовності керівників до запровадження інновацій в освіті. Визначено основні проблеми розвитку освітнього менеджменту в Україні.

Ключові слова: освітній менеджмент, інновація, управлінська діяльність, процес управління, вищий навчальний заклад.

В основі розвитку сучасного суспільства визначальну роль відіграє ефективність управління різними напрямками його життєдіяльності. Цю проблему вивчає з погляду досягнення певних цілей система менеджменту, яка є теорією та практикою управління комерційною діяльністю й іншими сферами діяльності людей (освіта, культура, медицина, спорт тощо). Це зумовлено тим, що загальні закони, принципи, функції та методи менеджменту впливають загалом на всі суспільні об'єднання однаково. Проте сила їх впливу, шляхи досягнення цілей, технологія їх реалізації мають бути конкретизовані для кожної сфери діяльності людей [2, с. 23].

Освіта є досить специфічною категорією, оскільки вона закладає основу майбутнього розвитку суспільства через практичну реалізацію знань, які отримали його члени. Освіту можна також охарактеризувати як консервовану галузь, яка досить важко піддається змінам через психологічні риси людей, у яких підсвідомо закладений опір нововведенням. Але в сучасному світі, який характеризується динамічністю, рухливістю, освіта не має залишатися статичною. Саме цю проблему й повинен вирішувати освітній менеджмент [2, с. 23].

Освітні інноваційні процеси та інноваційна діяльність педагогічних працівників нині є визначальними чинниками оновлення змісту й системи освіти, є суттєвим важелем переходу до моделі інноваційного розвитку України загалом [5, с. 1].

У сучасних умовах управлінські рішення в освіті повинні базуватися на новітніх методологічних розробках з урахуванням кращих зразків попередніх часів як вітчизняних, так і зарубіжних науковців.

Актуальність дослідження проблем з управління навчальними закладами різного рівня зумовлена підвищенням ролі людського фактору в управлінні освітою, концентрацією уваги керівників на пошук інноваційних підходів у роботі [5, с. 1].

Сьогодні дослідженнями з методологічних, цільових і прикладних проблем управління в освіті активно займаються як науковці, так і управлінці-практики. Проблемам становлення й розвитку освітнього менеджменту на Україні приділяється все більше уваги. Розв'язанню проблем управління освітою, освітнього менеджменту присвячені праці П. Власова, М. Гончарова, М. Гриньової, О. Гурової, Л. Даниленко, В. Крижко, Л. Кравченка, Л. Губи, В. Маслова, Л. Федулової, В. Шаркунова, О. Штепи, Т. Шамова, О. Вікарчука та інших, які здійснили спробу розкрити його сутність і складники, а також виділили його як самостійний вид управління [5; 10; 11; 18]. Роботи цих фахівців свідчать про те, що науково-педагогічна думка поступово просувається шляхом розроблення і стимулювання розвитку освіти. Проте поки що залишаються недостатньо розробленими технології управління процесом упровадження інновацій, які б відповідали сучасним потребам освіти. Більшість наукових праць присвячено саме концепції освітнього менеджменту, теоретичному осмисленню його специфіки. При цьому питання, пов'язані з особливостями управління вищими навчальними закладами висвітлені в них недостатньо та вимагають додаткових досліджень.

А. Губа визначає: «Освітній менеджмент у вітчизняній системі освіти знаходиться тільки на початковій стадії своєї концептуалізації» [3, с. 232]. Але водночас недостатньо розробляти певні концепції, теорії освітнього менеджменту. Освіта є дуже рухливою галуззю, за якою наша держава поки що не займає провідних позицій у світі. Проте треба відмітити, що інтелектуальний потенціал учасників навчального процесу дуже високий, але йому потрібно створити відповідні умови через суб'єктів навчального процесу. Тільки поєднання процесу управління освітнім закладом з процесом навчання дасть потрібний рівень освіти. Механізмом реалізації такого поєднання повинна стати ефективна технологія освітнього менеджменту [3, с. 232].

З огляду на актуальність окресленої проблеми, об'єктом дослідження є освітні інновації, а предметом – сучасні інноваційні технології в управлінні освітою. Метою статті є визначення сутності, завдань і принципів освітнього менеджменту, історії його появи та розвитку, проблем розвитку й упровадження в Україні та світі.

Становлення української державності, інтеграція до європейського і світового співтовариств, відмова від тоталітарних методів управління державою й побудова громадянського суспільства зумовлюють відповідні зміни в системі освіти.

Зміна парадигм освіти та впровадження інноваційних тенденцій в управлінні навчальними закладами впливають не тільки на зміст критеріїв оцінювання якості освіти, а й на управління освітніми закладами, що вимагає глибокого вивчення теоретичних і практичних засад освітнього менеджменту з метою адаптації надбань науки до практики управлінської діяльності в навчальному закладі [1, с. 1].

Для вітчизняної освіти термін «інновація» залишається відносно новим. Це відбувається внаслідок існування його різних тлумачень. Так, педагогічні інновації розглядаються одними науковцями як процес створення, поширення й використання нових засобів (Т. Бельчева, М. Елькін, Ю. Краснобокий, В. Мішкурова, М. Пашенко, В. Лапін, Є. Огарьов, В. Онушкін), іншими – як результат (продукт) діяльності, процесу створення нового (М. Окса, А. Васильєв, М. Воровка, П. Завлін, Л. Буркова).

На думку І. Дичківської, інновацію можна розглядати і як процес, і як продукт (результат). Учена зазначає, що «інновація – нововведення, зміна, оновлення; новий підхід, створення якісно нового, використання відомого в інших цілях» [8, с. 21]. І. Підласий та А. Підласий зазначають, що інновації – це ідеї, і процеси, і засоби, і результати, взяті в єдності якісного вдосконалення педагогічної системи [16, с. 3].

Л. Даниленко розглядає поняття «менеджмент освітніх інновацій у навчальних закладах» як процес цілеспрямованого впливу суб'єкта управління (керівника) на об'єкт управління (соціальну систему, що знаходиться в стані постійного розвитку), в результаті якого, окрім якісної зміни об'єкта управління, відбувається підвищення рівня його конкурентоспроможності в результаті постійного залучення інвестицій на розроблення й упровадження інновацій. При цьому вона зазначає, що менеджмент освітніх інновацій забезпечує переведення соціально-педагогічної системи в якісно новий стан. Разом із цим Л. Даниленко дійшла висновку, що менеджмент освітніх інновацій у навчальних закладах застосовується за умов існування ринкових відносин, розроблення чи застосування освітніх інновацій, використання різних видів інвестицій (інтелектуальних, фінансових тощо) [14, с. 6–8; 7, с. 19].

Ефективний інноваційний освітній менеджмент, спрямований на підвищення якості освіти, і є надійним механізмом задоволення потреб споживачів освітніх послуг і забезпечення конкурентоспроможності освітніх закладів [12, с. 110].

Сутність менеджменту освітніх інновацій розкривається за допомогою функцій, основними з яких є аналітико-прогностична функція, функція планування, функція організації, функція мотивації та стимулювання, функція координації, функція контролю й функція регулювання [12, с. 110].

Менеджмент в освіті являє собою комплекс принципів, методів, організаційних форм і технологічних прийомів управління освітнім процесом, спрямований на підвищення його ефективності.

Філософський аналіз менеджменту як управлінського феномену є досить актуальною й поширеною темою теорії та методології сучасного управління. Фактично на структурно-функціональному рівні значна кількість дослідників схильна ототожнювати менеджмент з управлінням стосовно соціальних відносин.

Професор М. Максимцев, наприклад, вважає, що менеджмент – це «управління в соціально-економічних системах (фірмах, акціонерних товариствах, закладах тощо)», а також «сукупність сучасних принципів, методів, засобів і форм управління виробництвом з метою підвищення його ефективності (збільшення прибутку тощо)» [13, с. 329; 17, с. 253]. Подібний підхід також мають автори підручника з основ теорії управління: «Менеджмент – це управління організацією, що господарює в умовах ринку. Управління є загальною людською діяльністю, а менеджмент – це його специфічна галузь, що включає діяльність професіоналів, спеціалістів із забезпечення успішної діяльності організацій. У наш час поняття «менеджмент» та «управління організацією» зазвичай використовуються як ідентичні» [15, с. 160–18; 17, с. 253].

Менеджмент у контексті освітньої діяльності досліджується в роботах В. Глухова [4], Г. Дмитренка, В. Сімонова та інших вітчизняних і зарубіжних фахівців.

Порівняно з інтенсивним розвитком і значними успіхами менеджменту в економіці, в освіті це питання розглядається переважно в системі управління школою. Практичний досвід освітніх установ показує, що управління в них, як правило, здійснює директор, його заступники з навчально-виховної та наукової роботи тощо. Освітній менеджмент передбачає залучити до управління вчителів освітніх установ, оскільки в умовах школи, яка розвиває та розвивається, дещо змінюється їхня роль: учитель – це не просто головна дійова особа в оновленні педагогічного процесу, він є організатором навчально-пізнавальної діяльності учнів у кожному конкретному класі [6, с. 39]. Функціональна діяльність учителя в дечому є аналогічною діяльності управлінців (менеджерів) 1-го та 2-го рівнів, але вона є більш конкретизованою, наближеною безпосередньо до навчального процесу, а головне –

до дитини, класу, групи як до нових елементів в інноваційному процесі навчання. Це підкреслювали в дослідженнях Л. Де Калуве, Е. Маркс, М. Петрі в роботі «Розвиток школи: моделі зміни» [9, с. 92–93]. «Управління навчально-пізнавальним процесом, – зазначають ці вчені, – тісно пов'язане з навчальним курсом. Тут кожний вчитель є водночас наставником (менеджером). Мета управління – підтримка функціонування малих груп та окремих учнів. Управління й викладацькі процеси дуже тісно пов'язані між собою. Це виражається в тому, що не виділяється спеціальний час у системі освіти на консультування, так само як і немає спеціальних консультантів. Курс навчання – порівняно відкритий, часто перебудовується за пропозиціями вчителя й учнів. Процес корегування визначається необхідністю його відповідності реальним можливостям учнів, рівню їхньої підготовленості до засвоєння подальших розділів (тем), навчальних курсів і називається контрольно-діагностичною функцією в управлінні процесом навчання» [9, с. 86]. Ці висновки важливі в обґрунтуванні наявності в педагогічній діяльності вчителя компонентів управління (освітнього менеджменту).

За кордоном, у країнах Америки та Європи, управління освітніми системами різних типів і видів досить давно здійснюється на організаційних і методологічних засадах менеджменту.

У кінці 80-х років ХХ століття розпочалася реалізація основних принципів і закономірностей менеджменту в управлінні освітніми закладами в країнах колишнього СРСР. Як свідчить аналіз літературних джерел, найбільш успішно він розвивається в Росії, Латвії, Литві, Естонії та Білорусії, де навіть функціонують окремі науково-дослідні інститути з питань управління освітніми системами, проводиться науково-дослідна робота із зазначеної проблематики, видається велика кількість відповідної літератури тощо. Можна з упевненістю стверджувати, що в цих країнах, аналогічно до низки держав Америки та Європи, реагуючи на виклики зовнішнього середовища, утвердилася окрема галузь наукового знання, що отримала назву «освітній менеджмент».

В Україні освітній менеджмент ще не отримав достатнього розвитку, незважаючи на існування в окремих вищих навчальних закладах, закладах післядипломної освіти педагогічних кадрів, спеціалізованих кафедр і лабораторій з організації підготовки керівників навчальних закладів і відповідної перепідготовки педагогічних працівників. Це пов'язано з недосконалістю правового поля, недостатнім рівнем цивілізованих методів управління персоналом, багаторічною тоталітарною історією, ментальністю й, зрештою, з відсутністю чіткого тлумачення основних методологічних засад освітнього менеджменту. Якщо традиційні класичні школи менеджменту передбачали такі види діяльності, як постановка мети, планування чи прийняття управлінського рішення, організація, контроль, регулювання (чи корекція), то в умовах, коли освітні установи працюють у режимі розвитку, виникає питання, чи достатньо всіх цих складників для ефективного управління в нових соціально-економічних умовах, зокрема на рівні навчально-пізнавальної діяльності учнів у класі. Під час модернізації системи управління закладами освіти різних рівнів корисним є вивчення досвіду зарубіжних країн. Однак перенести модель управління з одного соціокультурного середовища в інше майже неможливо, оскільки здійснення прийомів менеджменту зумовлене цілою низкою факторів: формою державного устрою, типом власності, ступенем розвинутоності ринкових відносин. Тому поступове впровадження його в дію в Україні може здійснюватися в системній взаємодії із зазначеними чинниками, що збагачує вітчизняну систему управління освітнім процесом досвідом менеджменту цивілізованих країн світу [6, с. 40].

Отже, сутність менеджменту освітніх інновацій полягає в забезпеченні умов для внесення системних змін у діяльність навчального закладу, спрямованих на його розвиток і покращення роботи.

У роботі визначено проблему інноваційного управління, яка є загальнонауковою, оскільки це є предметом досліджень багатьох наук: менеджменту, економіки, соціології, психології. Варто зазначити, що теоретично керівники та викладачі навчальних закладів підготовлені до інновацій в управлінні, проте прийняття низки організаційних заходів все-таки не гарантують вирішення всіх питань освіти. Проблема залишається складною й суперечливою.

Практичному впровадженню інновацій в освіті має передувати їх теоретико-методологічне розроблення та осмислення. Нова концепція інноваційного освітнього менеджменту повинна враховувати сучасні потреби й реальність українського суспільства, перспективи його розвитку у світі, що стрімко змінюється та глобалізується.

Перспективними напрямками подальшого дослідження означеної проблеми мають стати специфічні функції управління інноваційним процесом в освітньому закладі, що спроможні вирішити різноманітні питання, пов'язані з освітньою діяльністю в контексті входження України в Європейський інтелектуальний простір.

Список використаної літератури

1. Боднар О. Менеджмент педагогічного персоналу: структура, функції та технології. Теорія та методика управління освітою. 2010. № 3. С. 1–9.
2. Бурий С.А. Сучасні проблеми освітнього менеджменту в Україні. Вісник Хмельницького національного університету. 2010. Т. 1. № 3. С. 23–25.
3. Бурий С.А. Технологія освітнього менеджменту. Вісник Хмельницького національного університету. 2011. Т. 3. № 2. С. 232–234.
4. Глухов В.В. Менеджмент. Санкт-Петербург: Спеціальна література, 1999. 700 с.
5. Гораш К. Впровадження освітніх інновацій у систему підвищення кваліфікації педагогічних працівників як наукова проблема. Нова педагогічна думка. Рівне, 2010. № 2. 13 с.
6. Губа А.В. Функції освітнього менеджменту: класифікація та зміст. Педагогіка, психологія та медико-біологічні проблеми фізичного виховання і спорту: зб. наук. пр. Харків: Харк. держ. акад. дизайну і мистецтв, 2008. Вип. 2. С. 39–44.
7. Демчук В.С. Основи освітнього менеджменту. Київ: Ленвіт, 2007. 263 с.
8. Дичківська І.М. Інноваційні педагогічні технології: навчальний посібник. Київ: Академвидав, 2004. 352 с.
9. Де Калувэ Л., Маркс Э., Петри М. Развитие школы: модели и измерения. Калуга, 1993. 239 с.
10. Кравченко Л.М. Неперервна педагогічна підготовка менеджера освіти. Полтава: Техсервіс, 2006. 418 с.
11. Крижко В. Теорія та практика менеджменту в освіті. Запоріжжя: Просвіта, 2003. 272 с.
12. Литвин Л., Горбатюк Р. Менеджмент освітніх інновацій: сутність та особливості впровадження. Соціально-економічні проблеми і держава. 2013. Вип. 1 (8). С. 108–115.
13. Максимцев М.М., Игнатъева А.В., Комаров М. А. Менеджмент. Москва: Банки и биржи, ЮНИТИ, 1998. 427 с.
14. Освітній менеджмент: навчальний посібник / за ред. Л. Даниленко, Л. Карамушки. Київ: Шкільний світ, 2003. 400 с.
15. Основы теории управления / под ред. В.Н. Парахиной, Л.И. Ушвицкого. Москва: Финансы и статистика, 2003. 560 с.
16. Підласий І., Підласий А. Педагогічні інновації. Рідна школа. 1998. № 12. С. 3–17.
17. Романенко М. Освітній менеджмент та освітній маркетинг: діалектика взаємодії. Витоки педагогічної майстерності. 2012. Вип. 10. С. 252–256.
18. Шамова Т.И., Давыденко Т.М. Управление образовательным творчеством в адаптивной школе. Москва, 2001. 384 с.

THE INNOVATIVE NATURE OF EDUCATIONAL MANAGEMENT**Kondratiev Alena**

*Military Training Center "Dniprovsk Academy of Continuing Education"
Dnipropetrovsk Regional Council,
Faculty of Management and Innovation,
Department of Educational Management
Volodymyr Antonovich str., 70, 49000, Dnipro, Ukraine*

In the article on the basis of analysis of theoretical sources there is certain essence of educational management. Management considers the philosophical foundations of education in the context of globalization changes. The essence and significance of modern innovative technologies in the management of educational institutions. Outlined some aspects of the methodological principles of educational management. The main directions of the management of educational innovations. Established that ensure quality management of the operation and development of educational impossible without the required level of the training of managers to innovation in education. Certainly basic problems of development of educational management in Ukraine.

Key words: educational management, innovation, administrative activity, management process, higher educational establishment.

УДК 37.01+378.03

ПРАВОВА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ВИРАЖЕННЯ ДУХОВНИХ ПОЧАТКІВ «ІНШОГО»

Юрій Кравцов

*Дніпровський державний технічний університет
вул. Дніпробудівська 2, 51900, м. Кам'янське,
Дніпропетровська область, Україна*

Знання закономірностей розгортання життєвого шляху людини є необхідною умовою науково обгрунтованого керування розвитком її здатності до побудови реального образу сенсу життя. Автор вважає, що у виявленні ідентифікації власної життєвої траєкторії, придбанні досвіду самостійної діяльності й особистої відповідальності людини праву сьогодні належить особливе місце. Аналізуючи процес формування ідентичності як відповідності людини певній характеристиці або ролі, яку вона виконує в життєвому просторі, автор акцентує увагу на соціалізації, взаємодії з іншими й переосмисленні власного «Я». Автор підкреслює, що необхідність діяти з урахуванням позиції інших людей, з урахуванням правових норм стає умовою для розвитку «Я» дитини як складноорганізованого щодо «Я» інших людей. Робиться висновок, що право як навчальний зміст задає умови для розвитку духовних здібностей, що істотним чином відрізняються від здібностей, які формуються на науковому змісті, зокрема на матеріалах інших курсів соціально-гуманітарного циклу, – це розвиток уявлення про себе та Я-концепції.

Ключові слова: правова ідентичність, правова освіта, «власне «Я», «Я»-іншого», «Я-концепція».

Соціально-політичні та соціально-економічні зрушення, які відбуваються в Україні, зумовили суттєві зміни в сприйнятті світу й самих себе молодими людьми. Зазначені зрушення актуалізують процеси пошуку молоддю власної перспективи в житті, яка б найбільшою мірою відповідала її здібностям і можливостям і водночас реалізація якої дала б змогу в майбутньому посісти гідне місце в суспільстві. У сучасних умовах, коли процес особистісного та професійного становлення молодшої людини, отримання бажаної освіти, а згодом і роботи за фахом пов'язаний зі значними, часто непередбачуваними труднощами, проблема становлення життєвої перспективи в період студентства набуває особливо гострої актуальності.

Знання закономірностей розгортання життєвого шляху людини є необхідною умовою науково обгрунтованого керування розвитком її здатності до побудови реального образу сенсу життя. Значний внесок у дослідження проблематики життєвого сенсу внесли як зарубіжні (А. Адлер, Е. Берн, Ш. Бюлер, Е. Еріксон, Ж. Піаже, К. Юнг), так і радянські та вітчизняні (К. Альбуханова-Славська, Б. Ананьєв, Є. Головаха, О. Кронік, В. Роменець, С. Рубінштейн, Л. Сохань, Т. Титаренко та ін.) вчені. Загальнотеоретичним, методологічним проблемам правового виховання присвячені дослідження П. Баранова, В. Костюка, В. Оксамитного, Є. Татаринцевої та ін. Особливу увагу правовій освіті й вихованню молоді приділяють у дослідженнях О. Агроновська, А. Галай, М. Козир, В. Костенко, М. Левківський, М. Фіцула та ін. Цими авторами розглянуто процес формування правової культури, окремі аспекти правового виховання, подано чітке визначення таких соціокультурних феноменів, які обумовлені багатогранністю й різноманітністю методології їх досліджень.

Актуальність досліджуваної теми полягає не лише в розширенні змісту соціологічних дисциплін. Давно назріла потреба в такій реформі вищої освіти, яка відповідала б плідному співробітництву вищої школи, науково-дослідних установ і промислових підприємств України, яка сприяла б виходу країни з кризового стану.

Сьогодні як ніколи виникає потреба в нових методологічних підходах, які б дали можливість поглянути на право як на найважливіший елемент людського буття, особливу реальність, що має складну структуру і власну логіку функціонування й розвитку. Осмислення правової реальності як суперечливої єдності всіх сторін такого явища, як право, є одним із актуальних завдань соціології права, яка намагається осмислити залежність права від людини. Пошуки розгортаються в площині інтегрального типу праворозуміння. Причому інтегральний підхід застосовується в найширшому розумінні слова – від інтеграції, яка здатна подолати предметні полярності всередині всіх типів праворозуміння, до інтеграції, спрямованої на нову, загальнонаукову методологічну єдність позитивістських, природно-правових і соціологічних пізнавальних моделей.

У нинішніх соціально-економічних умовах знання права набуває все більш відчутну життєву значимість. Завдання правової освіти – забезпечити молоде покоління тими знаннями, які допоможуть йому не пропасти в нинішній непростий життя. У сучасному суспільстві пріоритетними орієнтирами для освіти особистості стають уміння відстоювати свої права, знання основних правових норм і вміння використовувати можливості правової системи держави. Пошук індивідом, групою, суспільством ідентичності, яка задовольняє потребу в безпеці й захисті, потребу належності до певної групи чи спільноти, потребу особистості бути визнаною іншими, є сьогодні найактуальнішим. Як констатує відомий англійський соціолог Зигмунд Бауман, дослідження ідентичності стає сьогодні незалежною галуззю знання, вона стає призвою, через яку розглядаються, оцінюються й вивчаються більшість важливих рис сучасного життя. У кінці ХХ ст. теза про цінність людської індивідуальності доповнилась твердженням про важливість визнання тієї чи іншої ідентичності суспільством.

Тоталітарне радянське суспільство довгий час орієнтувалось на підтримку стабільності, порядку, і всі новачки розглядалися як потенційно небезпечні. Виходячи з того, що радянська ідеологія ототожнювала суспільство й державу, можна стверджувати, що й соціальна ідентичність радянських людей була державницькою. Зрозуміло, що розпад звичного соціального порядку, неможливість адаптуватись до швидких соціальних змін не тільки об'єктивно, а й психологічно викликали певний «духовний вакуум», утрату моральних орієнтирів і призвели до гострої кризи ідентичності, що змушує людей шукати й отримувати нові ідентичності. Сучасні соціальні трансформації зумовлюють фрагментарність соціальної дійсності й життя конкретної людини. Невизначеність людського буття є характерною рисою сьогодення, цитуючи П. Бурдьє, вона сьогодні наявна скрізь. Для сучасного суспільства характерна не заміна одних традицій і звичок іншими, такими ж стабільними, надійними та раціональними, а стан постійного сумніву, множинності джерел знання, що робить самість мінливішою й такою, що вимагає постійної рефлексії (Е. Гідденс, З. Бауман). Гаслом дня стала гнучкість, «пластичність». Різко виросла просторова мобільність. Людська самоідентичність виявляється фрагментарною і множинною. Значною мірою в цих умовах зростає роль права, що є водночас і формою ідентифікації, і системою правильних життєвих норм-орієнтирів [1, с. 88].

За Державним стандартом освіти, завданнями освітньої галузі «Суспільствознавство», складником якої є правознавство, є підготовка учнів до взаємодії із соціальним середовищем, до самореалізації їх як особистостей в умовах багатоманітного світу через

засвоєння комплексу знань, формування відповідних компетенцій; правової свідомості, критичного мислення, навичок оцінювання суспільних явищ і процесів, життєвих і прикладних особистісно-життєтворчих, соціалізуючих, комунікативних, інтелектуально-інформаційних навичок; здатності визначати власну активну життєву позицію, робити свідомий вибір, установлювати особисті цілі, спрямовані на розвиток суспільства, держави [5, с. 12].

Формування ідентичності як відповідності людини певній характеристиці або ролі, яку вона виконує в життєвому просторі, здійснюється в процесі соціалізації, взаємодії з іншими й переосмисленні власного «Я». Правова ідентичність у цьому стосунку має особливий характер у силу суперечності самого права, особливостей правосвідомості і правової культури громадян залежно від характеру розвитку суспільства, співвідношення в чинному законодавстві основних норм природного й позитивного права.

Правова ідентифікація по-справжньому залежить не від суми знань, а від того, чи освоює людина право та його елементи так, щоб вони мали сенс для нього самого. Право має ввійти до її власної системи норм, цінностей, уявлень про світ. Одним із головних орієнтирів є створення соціальної компетентності особи, яка не може бути визначена тільки через суму наочних знань і вмій, оскільки значна роль у її прояві належить обставинам. Важливою характеристикою правового простору є набір доступних видів діяльності й можливість включення в неї. Саме це формує не тільки операційну, а й мотиваційно-ціннісну структуру особи.

Люди можуть і повинні самі творити свій правовий простір, що складається із сукупності умов, які дають змогу формувати певний устрій життя установи, школи, студентських організацій. І такий перший досвід учні школи отримують, коли приймають, наприклад, Статут шкільного життя, вперше відкрито заявляючи про свої права дорослим. Сучасному випускникові необхідно володіти «критичним» мисленням, умінням діяти в реальних соціальних умовах, будувати власну життєву траєкторію, мати досвід самостійної діяльності й особистої відповідальності.

У виявленні ідентифікації власної життєвої траєкторії, придбання досвіду самостійної діяльності й особистої відповідальності людини праву сьогодні належить особливе місце. Будучи водночас і галуззю науки, і галуззю практичної діяльності, право надає унікальні можливості не тільки придбати правові знання, а й розвинути особливі здібності і практичні навички дії в соціальній сфері. Унікальність права як специфічної форми суспільної свідомості й суспільної практики зумовлює також значний виховний потенціал навчальних правових курсів.

Людина, що діє в суспільстві, виявляється суб'єктом багатьох типів правових відносин – цивільних, адміністративних, трудових, сімейних тощо. Використання в навчанні відповідного правового матеріалу сприяє формуванню складного багатовимірного уявлення про себе, протіканню процесу ідентифікації. Необхідність діяти з урахуванням позиції інших людей, з урахуванням правових норм стає умовою для розвитку «Я» людини як складноорганізованого відносно «Я» інших людей. Якщо в новий час проблема ідентичності зводилася до того, щоб побудувати й потім охороняти та підтримувати власну цілісність, то в сучасному світі не менш важливо уникнути стійкої фіксації на якійсь одній ідентичності і зберегти свободу вибору й відкритість новому досвіду. Але якщо раніше психологічна ригідність (жорсткість) нерідко допомагала соціальному виживанню, то тепер вона частіше йому шкодить. Самоідентичність усе більше сприймається сьогодні не як якась тверда, раз і назавжди сформована даність, а як незакінчений проект, що розвивається (Е. Гідденс) [2, с. 97]. В умовах

швидко змінного соціуму і тривалості життя, що зростає, особа просто не може не самооновлюватись, і це не катастрофа, а закономірний соціальний процес, якому відповідає нова філософія часу й самого життя.

Проблема визначення людиною свого місця у світі має безпосередній стосунок до питання про те, з якою реальністю вона себе ототожнює, в яку просторово-часову структуру вона поміщає своє існування. У зв'язку з проблемою ідентифікації суб'єктивного часу індивіда з часом Іншого необхідно зупинитися на багаторівності самого поняття «Інший». Як останній може виступати як суб'єктивна буттєва структура (Інший як інше «я»), так й об'єктивна буттєвість (соціальний простір-час якої-небудь держави, нації, певна історична епоха, світ загалом і світовий час, Бог і божественний час, або трансценденція, тощо). Залежно від того, що вкладається в поняття «Інший», індивід може жити в одному часі з іншою людиною (або групою людей), зі своєю країною (у ритмі її соціального життя), зараховувати себе до певної історичної епохи, відчувати себе злитим зі світовим часом.

Дві людські істоти, що живуть у єдиному темпоральному потоці, повинні виявляти високий ступінь взаєморозуміння, внутрішнього споріднення, тобто між ними встановлюється, за виразом М. Бубера, «сутнісний зв'язок», у якому межі індивідуального буття виявляються прорваними [2, с. 97]. У стані «відвертості суті для суті» й виникає феномен особливого «простору-часу для двох». Ідентифікувати себе з чим-небудь – означає злитися з вибраним об'єктом, інтегрувати його в себе або стати його частиною, а якщо це безліч об'єктів зі схожими властивостями, то стати одним із них. Отже, ідентифікацію можна розглядати і як різновид інтеграції, об'єднання. Останнє ж мовою людських відчуттів означає прийняття, любов.

Правове регулювання охоплює всі сфери суспільного життя. Діюча в суспільстві людина є суб'єктом багатьох типів правових відносин – цивільних, адміністративних, трудових, сімейних тощо. Використання в навчанні відповідного правового матеріалу сприяє формуванню складного багатомірного уявлення про себе, проходженню процесу ідентифікації. Необхідність діяти з урахуванням позиції інших людей, з урахуванням правових норм стає умовою для розвитку «Я» дитини як складноорганізованого щодо «Я» інших людей. Право як навчальний зміст задає умови для розвитку здібностей, що істотним чином відрізняються від здібностей, які формуються на науковому змісті, зокрема на матеріалах інших курсів соціально-гуманітарного циклу, – це розвиток уявлення про себе та Я-концепції.

Для конструктивної побудови «Я-концепції» необхідно мати відповідну інформацію про загальні людські якості й особистісні характеристики.

Такого роду інформацію учні здобувають через вивчення історії, літератури, курсів «Основи громадянства», «Психологія спілкування», «Основи філософії». Самопізнання дає змогу краще зрозуміти інших, а також це ключ до самостворення, самоосвіти, саморозвитку. Отже, набуваючи досвіду вирішення внутрішньо особистісних протиріч, гармонізації свого внутрішнього світу, кожна особистість осмислює діапазон засобів вирішення своїх життєвих завдань, набуває навичок взаємодії з навколишнім світом і це відкриває доступ до потенційних особистісних ресурсів і допомагає динамічно змінювати стратегію поведінки в різних ситуаціях життєвого простору.

Як вираження духовних початків правова ідентичність неминуче фокусує рівень усіх змін особистості, що виявляються в елементах соціально-правової активності, у соціально-правових установках особистості, у ставленні до норм права, у готовності реалізувати право, у реальній участі кожного індивіда в правових відносинах.

Список використаної літератури

1. Бауман З. Мыслить социологически. Москва, 1996.
2. Бубер М. Проблема человека. К всемирному философскому конгрессу. Специализированная информация по общеакадемической программе: «Человек, наука, общество: комплексные исследования» / пер. с нем. Москва: РАН ИНИОН, 1992. 677 с.
3. Гіденс Е. Соціологія / пер. з англ. Київ: Основи, 1999. 726 с.
4. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: монография. Харьков: Право, 2002. 327 с.
5. Плавич В.П. Становлення нової освітньої парадигми ХХІ ст.: монографія. Одеса: Астропринт, 2005. 120 с.

**LEGAL IDENTITY AS THE EXPERIENCE
OF “OTHER” SPIRITUAL BEHAVIOR****Yurii Kravtsov**

*Dniprovsk State Technical University
Dniprobudivska str., 2, 51900, Kamianske, Dnipropetrovsk region, Ukraine*

Knowledge of the laws of deployment of the human way of life is a prerequisite for a scientifically sound management of the development of its ability to construct a real image of the meaning of life. The author believes that the right to today has a special place in identifying the identification of his own life path, the acquisition of experience of independent activity and personal responsibility of a person. Analyzing the process of forming an identity as a person's correspondence with a specific characteristic or role that it performs in the living space, the author focuses on socialization, interaction with others, and the re-thinking of his own Self. The author emphasizes that the necessity to act taking into account the position of other people, taking into account legal norms, becomes a condition for the development of the “I” of a child as complicated for the “I” of other people. The article concludes that the right as a learning content sets the conditions for the development of spiritual abilities, significantly differs from the capacities that are formed in the scientific sense, in particular on the materials of other courses of the social and humanitarian cycle – this is the development of the concept of self and the I-concept.

Key words: legal identity, legal education, “own “I”, “I”-other,” “I-concept”.

UDC 1(017)

PSYCHOLOGICAL IMPACT OF ETHNIC FACTORS ON THE FORMATION OF MORAL VALUES

Afat Kamalova

*National Academy of Sciences of Azerbaijan,
Institute of Philosophy, Department of Ethics
Istiglaliyyat str., 24, AZ1001, Baku, Azerbaijan*

In the article the author emphasizes the problem of enlightenment of youth on the basis of moral and ethical values of our people and their education as morally healthy people. The author emphasizing the importance of this problem cites examples from the works of such well-known Azerbaijani researchers as A. Bayramov, A. Bakykhanov, Z. Geyushov, etc. It is noted that ethnic factors influence the development of national moral values among young people and create the basis for the emergence of new moral values. It is emphasized that the national-spiritual values, customs and traditions of the Azerbaijani people are based on their religious beliefs and it embodies the great national moral and human emotions. The author comes to the conclusion that by the results of research in this area ethnic factors influence the development of national moral values among young people and create the basis for the emergence of new moral values. To develop national moral values among young people, it is necessary to take into account the dynamics of mental activity, the variability of socio-economic conditions, as well as modern scientific and technological developments affecting the behavior of young people by accurately determining the motives for their behavior.

Key words: social behavior, identity, psychological climate, interpersonal relations, communication, moral values, moral consciousness, family relations.

Formulation of the problem. Moral values are one of the manifestations of moral relations in society. Values mean the moral character of social institutions in the dignity of a person in a moral sense. They also include the notions of moral consciousness, including moral norms, principles, ideals, good and evil, justice, happiness.

Moral values are not formed in people suddenly. A person who has gradually grown up at all stages of his life, transforms these values into his "I" through socialization. In many works of art and examples of art interesting facts are presented, as moral values change under the influence of all the sufferings of life.

Moral values and norms are applied in different regions in a certain way and are manifested in the practical activities of people in the moral sphere (primarily in the levels of theoretical thinking). With the strengthening of the integrity and unity of the world, a number of difficulties arise in reconciling these values and norms. It is known that morality develops in accordance with historical stages, where values change, develop, new moral values are formed, expressed in religious or secular forms (worship, rituals, behavioral styles, customs and traditions).

Moral values are a set of laws that determine our behavior. This set tells us what is good and what is bad. Consequently, moral values determine the correct way of life of a person. Moral values allow each individual to recognize himself as a person. Moral values are values that shape people. That is, the actions and behavior of a person is an expression of his personality and character. Personality (character) is the main feature that distinguishes people from others. In this regard, new moral values are the key factor that shapes human behavior.

Life within ethical values is one of the key factors that shape the human personality. Life in accordance with ethics is the whole life that we spend on these values. This way of life forms and develops a person's personality. In this process, mankind avoids unpleasant inconveniences, such as selfishness, and encounters a hidden self. The "I" who, both to himself and to others, "treats" with respect, and understands his responsibility to other living beings. Because morality means responsibility, respect for man and life.

Analysis of recent research and publications.

Personality development is possible only if moral values dominate and good prevails. Because the acceptance of positive qualities by a person positively influences the formation of his personality. Those that impede the development of personality are considered negative factors. To form and develop his personality, one should strive for good and avoid bad.

Z. Geyushov comments on these problems in his book "Ethical values": "The category of good is the basic and key category of ethics. No ethical problem can be solved if the content of this category is not correctly identified. The concept of good and evil is an important and general notion that without them one can not judge moral action and behavior. Good is a category that has been positively evaluated and has become a moral wealth. On the contrary, evil is the embodiment of negative moral values, actions and behaviors. In a broad sense, good expresses morality and evil is immoral. Like other ethical categories, the categories of good and evil have changed over time and have different content and class character. Nevertheless, from the moment of creation, the morality expressed actions and behavior that were evaluated and approved by separate groups of people, as a whole by society, and evil embodied actions that society condemns and considers wrong. Therefore, these concepts include a certain universal and relative stability" [6, p. 67].

Consequently, morality characterizes man's ability to live in a cohesive environment. Morality is the relationship between people. To determine whether a person is strong or intelligent, there is no need to see or compare it with other people in the community from the point of view of social interaction, because this is a distinctive personality trait. However, to see how people are kind, generous, kind, etc., it is important and it is necessary to observe them while communicating with other people.

Objectives of the article. A special emphasis on the problems of educating youth on the basis of the moral and ethical values of the Azerbaijani people. To clarify the ethnic factors influencing the development of national moral values in young people.

Statement of the main material. Ethics, which is the science of ethics, is more closely connected with the practical issues of human life in philosophy. He explains the legitimacy of man's moral relations to reality, the structure of the moral consciousness of society, the moral customs of the people, moral views, the goals of human actions, the motives of human behavior, the objective criterion of their moral assessment. Ethics is trying to answer such questions as "how should a man behave", "what moral quality should a person have?", "Which rules should guide".

Let's now characterize some moral values:

Heroism, bravery is a form of human behavior, which in a moral sense expresses courage.

Utility is an understanding of objects and events, as well as the importance of human actions in the public domain. The concept of utility in people's moral actions is characterized from the point of view of its real, obtained results.

Dignity is the concept of moral consciousness, which expresses the value of man as a moral personality. Through them, society condemns evil deeds and justifies good deeds. Consequently, moral norms act as catalysts of the latter (good). Because dignity is also understood by people, it should also be seen as a form of self-consciousness and self-control.

Optimism (in Latin means “the best”) is a review of the overall development of society in the world. It is believed that kindness will befall the evil forces, and justice will overcome injustice; people are always capable of endless progress towards social development and moral perfection.

Kindness – as one of the concepts relating to moral reasoning, expresses a generalized expression of the positive long-term qualities inherent in the individual, social group, class and society. At that time, the moral value of these qualities is determined. The opposite of good is evil. The notion of kindness shows that any person is a bearer of one or another moral quality.

Moral education in the history of the psychological and pedagogical thought of Azerbaijan is the richest part of the content of personal education. The type of personality is assessed just this. Because, moral perfection is revealed when “a person understands himself”. The main qualities included in the content of morality include kindness, compassion, generosity, thrift, honesty, justice, activity, diligence, respect, modesty, truthfulness, gullibility, kindness, keep the word, defend honor and dignity, etc.

Moral norms define and direct people's actions, help them with questions, what can be done and what is not, what actions need to be taken in a particular situation, and so on, describes the framework and standards of behavior. Ethical norms consist of a unity of moral and practical aspects. They are the core of moral consciousness. Ethical norms not only impose requirements on the rules of behavior, but also express and evaluate the attitude of the community. Ethical standards are demand and evaluation. They are called norm-requirements, rationing. There are also norm-goals that define a certain line of behavior, as well as norms-frameworks that limit or prohibit actions. Through them, society condemns evil deeds and justifies good deeds. Consequently, moral norms act as catalysts of the latter (good) [5, p. 61].

Many classical teachers, including N. Tusi, had to determine the value of moral qualities by their manifestations. N. Tusi considers the “nature and body” of a person to be contradictory, therefore it is important for him to study the propensity of “virtue and deception” in the nature of each person, taking into account the individual characteristics of each person.

Our classical teachers defined the task of moral education as the formation of moral values and the achievement of moral perfection. N. Tusi is based on scientific foundations, revealing the characteristics of virtue, which are included in moral qualities. In his opinion, “Moral cleaning”, which is the most honorable art, should cover both theoretical and practical issues of moral education and should be studied as a science that has its object and subject.

It is known that morality plays a very important role in the formation of healthy moral qualities in general, especially in the younger generation.

It should not be underestimated that moral values and qualities are highly valued in Islam. Two important conditions to be a good person are: good morals and abstaining from bad habits. True Muslims are those who have good morals and are able to avoid bad morals. In Islam, good morality is achieved through friendship and cooperation with good people, the study of science and morality. Bad morality is due to ignorance, deceit and friendship with bad people. Accordingly, the quality of good and bad morals is mentioned. Good moral qualities: 1) justice; 2) good handling of people; 3) truthfulness; 4) keep your word; 5) generosity-courage; 6) be compassionate and compassionate; 7) courage and courage; 8) repentance for sinful deeds (repentance); 9) blessing; 10) patience; 11) be brought up-good manners, good breeding. Bad moral qualities:

Pis əxlaqi keyfiyyətlərə isə: unbelief, break heart, arrogance, lie and false testimony, inability to understand your sin, gossip, jealousy, envy, insolence, conflict, extravagance, etc.

Therefore, an important task of our teachers in schools is that they should be closely acquainted with the moral values of Islam and use it in the moral and ethical education of the younger generation.

Moral value is the general outlook, purpose, moral standards and beliefs that each social group or community as a whole considers to be right and necessary to maintain their physical and spiritual existence. National and moral values, traditions create inheritance as a form of national culture, past and future. The formation of citizenship in youth is directly connected with the acquisition of national moral and moral values, national traditions and moral qualities.

The Azerbaijani people find their progress on the basis of their national, moral and moral values, enriching it by realizing their traditions in the world. The basic way of life of traditions is determined by new generations in modern philosophical historical conditions. If blindness to traditions creates stagnation in public life, this can lead to the violation of the heritage in the historical and cultural context, the loss of moral and moral values.

It would be a mistake to view our national values as a set of social rules. In connection with the renewal of public life, certain changes and additions take place in national and spiritual values. Therefore, the problem of preserving traditions, national and moral values, as well as national culture and religious moral values that are the basis of national existence in the context of the globalization process is urgent.

The implementation of any action can lead to mutual interaction between people. Such interactions can be a moral relationship. Thus, moral relations are associated with a certain activity in the social community. Help, advice, help, etc. from this rank. If interpersonal or social relations have a positive or negative moral quality, then this can manifest as a moral relationship.

Historical observations show that no nation not only reduces its progressive moral and ethical values, but also enriches it by accepting and valuing valuable things in a past culture. The survival and protection of national, moral and ethical values is not only an obstacle to the formation of a universal culture, but a universal culture is formed on the basis of the achievements of national cultures.

The people of Azerbaijan preserved their rich national and moral heritage and traditions in the most difficult periods of history and passed them from generation to generation. The national-spiritual values, customs and traditions of our people are based on the religious beliefs of our people, and it embodies the great national moral and human emotions. The Azerbaijani people, who came to the sacred inner faith and spiritual purity, always remained true to these values, not turning away from the rich values of Islam, which serves the triumph of morality at the most stunning stages of history.

The education of young people who have been educated in higher educational institutions on the basis of the moral and ethical values of our people and the education of schoolchildren as morally healthy people are very important issues. Our young people, studying modern world science, understand the correctness of social life, their behaviors, thanks to science and education, they improve and develop morally.

Moral behavior plays an important role in the formation of a moral climate and the formation of moral values in society. Moral behavior is narrower than moral activity. Moral behavior is a set of moral actions associated with the consciousness and will of man. That is, action is a single element of behavior [5, p. 64].

Conclusions. The problems of preserving and enriching moral values and their transfer to future generations have always been at the center of attention of the cultural world, including Azerbaijani society. Because national and ethical and ethical values played an important role in the cultural development of peoples and the formation of their national consciousness. The language, religion and traditions that shape the national and spiritual values of each nation are factors that have a decisive influence on the formation of its spiritual world. Protection of the nation's moral values of the nation, the development of new moral values and the development of culture in any country serve to ensure the national unity of citizens.

Studies show that ethnic factors influence the development of national moral values in young people and create the basis for the emergence of new moral values. To develop national moral values among young people, it is necessary to take into account the dynamics of mental activity, the variability of socio-economic conditions, as well as modern scientific and technological developments affecting the behavior of young people by accurately determining the motives for their behavior. At the same time, taking into account the variability of the modern world, it is very important to study this process dynamically and to carefully evaluate its practical significance.

References

1. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Sosial psixologiya. dərslik. Bakı, "Qapp-Poliqraf" Korporasiyası, 2003.
2. Bakıxanov A.A. Təhzi-bi-əxlaq. B., 1984.
3. Əliyeva Gülşən. Azərbaycan füzulüşünaslığının təşəkkülü. B., 2005.
4. Çələbiyev N.Z. Ailə psixologiyası. Ali pedaqojiməktəb tələbələr üçün dərs vəsaiti. Bakı, psixologiya Mütərcim, 2015.
5. Hacıyeva N. Etika, peşə etikasası və Şərqi-Qərbi nəşriyyat evi, 2012.
6. Göyüşov Z. Daxilə pəncərə. B., 1978.
7. Nigar Cəvəlləqızı. Etika. Qədim Şərqi və Azərbaycanda şəxsiyyətin mənəvi tərbiyəsi. Dərs vəsaiti. B., 2008.
8. Sadıqov Q. Etika. B., 1991.
9. Tusi N. Əxlaqi-Nasiri. B., 1989.
10. Илхам Мамедзаде. Введение в этику. Баку: Муаллимнешриййаты, 2004.
11. Фромм. Психоанализ и этика. Москва, 1993.
12. Эта / под ред. А.А. Гусейнова, И. Дубко. Москва, 2003.

ПСИХОЛОГІЧНА ДІЯ ЕТНІЧНИХ ФАКТОРІВ НА ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ

Афат Кямалова

*Національна академія наук Азербайджану,
Інститут філософії, відділ етики
вул. Істіглаліят, 24, 1001, м. Баку, Азербайджанська Республіка*

У статті автор підкреслює проблему освіти молоді на основі морально-етичних цінностей нашого народу і її виховання як морально здорових людей. Автор, підкреслюючи важливість цієї проблеми, наводить приклади з праць таких відомих азербайджанських дослідників, як А. Байрамова, А. Бакиханова, З. Геюшова й ін. Наголошується, що етнічні чинники впливають на розвиток національних моральних цінностей у молодих людей і створюють основу для появи нових моральних цінностей. Підкреслюється, що національно-духовні цінності, звичаї і традиції азербайджанського народу засновані на його релігійних переконаннях і він уособлює великі національні моральні й людські емоції. Автор доходить висновку, що за результатами дослідження в цій галузі етнічні чинники впливають на розвиток національних моральних цінностей у молодих людей і створюють основу для появи нових моральних цінностей. Щоб розвивати національні моральні цінності в молоді, необхідно враховувати динаміку розумової діяльності, мінливість соціально-економічних умов, а також сучасні науково-технічні досягнення, що впливають на поведінку молоді, шляхом точного визначення мотивів її поведінки.

Ключові слова: соціальна поведінка, ідентичність, психологічний клімат, міжособистісні взаємини, комунікація, моральні цінності, моральна свідомість, сімейні взаємини.

УДК 101+141.3

ФЕНОМЕН ПОСТМОДЕРНІЗМУ ЯК ПРОБЛЕМА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Дмитро Леошенко

*КВНЗ «Хортицька національна навчально-реабілітаційна академія» Запорізької обласної ради,
факультет реабілітаційної педагогіки та соціальної роботи,
кафедра соціально-гуманітарних дисциплін
вул. Наукове містечко, 59, 69017, м. Запоріжжя, Україна*

У статті конкретизовано зміст проблеми, пов'язаної із залученням постмодернізму як явища й течії сучасного мистецтва до царини філософії. На підставі аналізу основних характеристик постмодернізму робиться висновок, що, відмовляючись від раціонального відображення реальності, постмодернізм тим самим заперечує філософію й, отже, не може претендувати на статус філософського напрямку чи школи в їх традиційному розумінні.

Ключові слова: проблема, світогляд, постмодернізм, симулякр, ірраціональність.

Зазвичай поняттям «проблема» позначаються питання або ситуації, що характеризуються неоднозначністю, суперечливою єдністю альтернативних тверджень. Отже, заявляючи про проблемність феномена постмодернізму, ми зобов'язані або виявити супутню їй суперечливість, або не наполягати на твердженні, задекларованому в назві. Виявлення ж зазначеної суперечливості передбачає, на нашу думку, з'ясування питання про співвідношення філософії та постмодернізму, що можна позначити як завдання роботи.

Отже, метою статті є обґрунтування проблематичності (якщо завгодно – сумнівності й недостовірності) твердження про те, що постмодернізм є «модним витвором західної філософії», який згадується разом із тими напрямками та вченнями сучасної філософії, де представлені «найвиразніше положення некласичної філософії ХХ–ХХІ ст.» [5].

Виконання сформульованого вище завдання почнемо зі з'ясування питання про те, що позначається терміном «філософія», відразу зазначивши, що ми не претендуємо на ревізування вже усталеного розуміння філософії як теоретично оформленого світогляду. Хоча заради справедливості можна навести приклади розуміння філософії як науки. Наприклад, згідно з авторитетним виданням, яким є Філософський енциклопедичний словник, «філософія як раціонально-понятійна і логічно обґрунтована побудова наділена рисами теоретичного освоєння дійсності, що надає їй статусу науки», однак відразу ж зазначається, що «філософія є особливою наукою» і все ж таки «за своїм основним змістом ... відіграє роль світогляду» [10]. Але сьогодні в більшості говорять не про повну тотожність філософії та науки, а про їх схожість чи в певному розумінні близькість.

Подібність філософії та науки полягає в тому, що як наукове, так і філософське знання є системно організованим і підпорядкованим законам логіки, що допомагає оцінити це знання як істинне чи хибне, співвіднівши його через людську практику зі світом реальних об'єктів. Для формування теоретичного світогляду замало тільки чуттєво-образного відображення, тому світорозуміння вибудовується за допомогою абстрактно-понятійного освоєння дійсності, основними формами якого є форми абстрактного мислення (поняття, судження та умовиводи) і форми наукового пізнання (ідеї, проблеми, гіпотези, концепції й теорії). Отже, як бачимо, філософія подібно до науки є теоретичною формою ставлення людини до світу й намагається бути теоретично оформленою та логічно обґрунтованою.

Феномен постмодерну як багатовимірне й неоднозначне культурне явище набув популярності в другій половині XX ст., тобто не тільки розповсюдженості, але й до певної міри визнання. Це дає підстави вважати його таким, що заслуговує на увагу як фактор, який справляє певний вплив на розвиток культури й, зокрема, є не другорядним у визначенні тенденцій можливого розвитку в тому числі й науки. Водночас неоднозначність і суперечливість зазначеного феномена автоматично зумовлюють проблематичність визнання і прийняття цих тенденцій.

Спроби застосування постмодерністського підходу до філософії актуалізувалися наприкінці 60-х рр. XX ст. й пов'язані з критичною рефлексією соціокультурних і філософських контекстів сучасної цивілізації. «Серйозність» цих спроб зумовлюється принциповою відмовою від серйозності щодо всіх традиційних культурних цінностей. Зокрема, іронія чи скептицизм постмодернізму щодо всього класичного та авторитетного досягають ступеня нігілізму щодо всього раціонального.

Найбільш яскраво це ілюструється ставленням до «метанаративів» як універсальних систем, спрямованих на створення єдиного типу опису. Безумовно, їх не можна розуміти буквально як «метаповідання», тобто «великі (за обсягом) розповіді (літературні оповідання)». Цим терміном представники постмодернізму позначають ті «пояснювальні системи», які в певний спосіб організують суспільство й теоретично виправдовують таку організацію. У більш широкому розумінні «метанаративи» узагальнюють, теоретично оформлюють і, таким чином, легітимують світоглядні уявлення. Саме недовіру щодо «метадискурсів» один із найвідоміших авторитетів постмодернізму Ж.-Ф. Ліотар уважав його основним змістом [3, с. 10].

Претендуючи на зміну класичної філософської парадигми, основою якої є раціоналізм, постмодернізм основними принципами проголошує антилогізм [6, с. 104] й антисистематичність [7, с. 315–316], що практично означає відмову від теоретичного осягнення реальності. Але тоді справедливо виникає питання: «Чи може постмодернізм претендувати на якийсь стосунок до філософії?»

Нагадаємо, що філософське знання претендує на певну системну організованість, теоретичну оформленість і логічну обґрунтованість. Постмодернізм же з його еkleктичною довільністю, проголошуючи відносність усього, крім самої відносності [4, с. 78], релятивізує, по суті, теорію, переходячи на позиції агностицизму.

Ще один виразник основ філософії постмодерну – Жан Бодрійяр – уважав постмодерний світ світом симулякрів, де ми не можемо відрізнити реальне від фіктивного. Симулякри нічого, крім самих себе, не представляють, оскільки образ «узагалі не має стосунку до будь-якої реальності, будучи власним симулякром у чистому вигляді» [1, с. 3].

Неоднозначність ситуації, пов'язаної з постмодернізмом у сучасній філософії, зумовлюється неоднозначністю оцінок відносно самого постмодернізму, які в загальному вигляді можна розподілити на три групи:

1) як один із прогресивних напрямів сучасної філософії постмодернізм розглядається не тільки його батьками-засновниками, такими як Ж.-Ф. Ліотар чи Ж. Бодрійяр, а й тими їхніми сучасними послідовниками, що бачать у постмодернізмі «зміну наукової парадигми в постіндустріальному суспільстві, яка пов'язана з визріванням нового порядку з хаосу» [2];

2) постмодернізм узагалі не має до філософії жодного стосунку;

3) постмодернізм – це своєрідна ситуація, що склалася в сучасній філософії [7, с. 315].

Представники першої групи, роблячи спроби надати своїй позиції більшої переконливості, намагаються залучити до її обґрунтування (як це, мабуть, видно з наведеної

цитати) положення такої популярної сьогодні сучасної концепції розвитку, як синергетика. Наприклад, зміст телеології постмодернізму, що полягає у відсутності єдиного ідеалу, зумовлюється тим, що постмодернізм – це стан розпаду й диференціації, стан хаосу в культурі, коли йде визрівання нового порядку. Такий стан системи є характерним, коли вона знаходиться поблизу точок біфуркації (нерівноваги) і її подальший розвиток з рівною ймовірністю може протікати в декількох напрямках, визначити ймовірність яких практично неможливо, оскільки система має тенденцію переходити на режим індивідуальної поведінки, що різко підвищує роль випадковості. Постмодернізм і є таким станом нерівноваги, тотожним точці біфуркації з «віялом ідей», коли відбувається саморозкриття або добудовування буття [2]. Але за такої трактовки постмодернізму його розуміння практично уподібнюється змісту оцінок третьої групи, а саме як ситуації в сучасній філософії.

Друга група оцінок найбільш адекватно презентується, на нашу думку, позицією відомого представника франкфуртської школи Ю. Хабермаса. Одним із головних пунктів розмежування Ю. Хабермаса з постмодерністами стає проблема критики розуму, повалення «диктатури розуму». У своєму «Філософському дискурсі про модерн» Ю. Хабермас стверджує, що «узагальнена самокритика розуму плутається в перформативному протиріччі; суб'єкт-центрований розум викриває свою авторитарну природу, тільки вдаючись до засобів розуму. Засоби мислення, яким фальсифікують «не-ідентичне» та які, як і раніше, прив'язані до «метафізики присутності», – тільки вони дають змогу [розуму] пізнати власну недостатність» [8, с. 194]. Отже, Ю. Хабермас заперечує розуміння постмодерну як проекту європейської філософії, альтернативного модерну, оскільки постмодерністи, незважаючи на всі старання, не можуть вийти за межі парадоксу самокритики розуму й переконливо спростувати ні філософію свідомості, ні філософію суб'єктивності з її теорією взаємодії суб'єкта та об'єкта, які становлять основу концепції філософії модерну. Про це ж свідчить і те, як характеризує Ю. Хабермас розвиток поглядів Ж. Дерріди, підкреслюючи, що останній «не звільнився від думки про необхідність суб'єкт-філософської парадигми. У своїй спробі перевершити Хайдеггера він не уникнув [настки] апоретичної структури (курсив наш – Д. Л.) істинної події, очищеної від всякого істинного значення, – значущості» [8, с. 178]. Але звернемо увагу на виділені курсивом у наведеній цитаті слова «настка апоретичної структури» і згадаємо, що «апорія (арогія)» означає «логічне ускладнення, непереборне протиріччя під час вирішення проблеми», а перекладається з грецької як «безвихідне становище», тобто знову-таки становище-ситуація.

Постмодернізм принципово не претендує на створення філософської універсальної теорії, оскільки, як абсолютно справедливо, на нашу думку, стверджує Є. Подольська, «постмодернізм у філософії виник якраз із радикального сумніву в можливості самої філософії як деякої світоглядно-теоретичної й жанрової єдності» [7, с. 315]. Тому цілком доречною вважаємо думку зазначеного автора, що говорити можна не про «філософію постмодерну», а про «ситуацію постмодерну», тобто про певний тимчасовий стан сучасної філософії, що до недавнього часу характеризувався певною невизначеністю як результат своєрідної реакції на радикалізацію й абсолютизацію принципів модернізму в теорії та соціальній практиці. А в уже згаданому Філософському енциклопедичному словнику взагалі стверджується, що, «зрештою, певна некоректність поняття «філософський постмодерн» визнана самим Ліотаром у працях кінця 80-х рр. ХХ ст.» [9].

Підбиваючи підсумки, можна констатувати, що навряд чи існують серйозні підстави стверджувати існування постмодернізму як самостійної філософської течії. Являючись суто мистецьким явищем постіндустріального, інформаційного суспільства, постмодернізм разом із тим намагається вийти за межі власне мистецтва, ставши своєрідною інте-

лектуальною модою. При цьому, рішуче відмовляючись від раціонального відображення реальності, постмодернізм являє собою скоріше умонастрій, інтелектуальний стиль, а не філософську школу або напрям.

Постмодернізм характеризується зближенням не з наукою, а з мистецтвом, що зумовлює стан хаотичності, який і вважається справжнім ідеалом. При цьому будь-яка подібність порядку потребує негайної деконструкції – звільнення від сенсу, шляхом інверсії базових понять. Тому постмодернізм з характерною для нього ірраціональністю (а краще сказати, антираціональністю) визначається не як різновид філософської думки, а радше як її тимчасовий перехідний стан чи навіть кітчевий філософський дискурс.

Не буде помилкою стверджувати, що в основі «філософії» постмодернізму лежить ідея плюралістичності, оскільки саме принцип плюралізму стверджує початкову множинність духовно-світоглядних цінностей, відсутність істини, єдиної для всіх. У цьому сенсі принцип плюралізму передбачає ідею рівності. Визнаючи плюралістичність істини, ми тим самим зрівнюємо в правах різні, часом протилежні думки, судження, оцінки й концепції. Але проблема сучасної філософії, на нашу думку, і полягає в тому, що вона, претендуючи на теоретичну оформленість і логічну обґрунтованість, водночас у гонитві за толерантною плюралістичністю не знаходить рішучості відмежуватись від конструкцій (і мова йде не тільки про постмодернізм), яким не притаманне ні те, ні інше.

Список використаної літератури

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. Москва: ООО Издательский дом «ПОСТУМ», 2014. URL: <https://profilib.com/chtenie/117030/zhan-bodriyyar-simulyakry-i-simulyatsiya.php> (дата обращения: 19.06.2018).
2. Ермилова Г.И. Постмодернизм как феномен культуры конца XX века. Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». 2008. № 4 «Культурология». URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Ermilova/> (дата обращения: 17.06.2018).
3. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. Москва: Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. 160 с. URL: http://rebels-library.org/files/liotar_sostojanie_postmoderna.pdf (дата обращения: 19.06.2018).
4. Мартинов А.Ю. Исторична соціологія (циклічна парадигма): монографія / Національний університет внутрішніх справ, Українське товариство сприяння соціальним інноваціям. Київ: УІАД «Рада», 2004. 288 с.
5. Пазенок В.С. Філософія: навчальний посібник. Київ: Академвидав, 2008. 279 с. URL: http://pidruchniki.com/1124101352077/filosofiya/suchasna_novitnya_filosofiya#562 (дата звернення: 17.06.2018).
6. Петрушенко В.Л. Філософія: навчальний посібник. Львів: Магнолія плюс, 2006. 243 с.
7. Подольська Є.А. Філософія: підручник. Київ: Фірма «Інкос», Центр навчальної літератури, 2006. 704 с.
8. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем. Москва: Весь мир, 2003. 416 с.
9. Соболев О. Постмодернізм. Філософський енциклопедичний словник: енциклопедія / НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди; голов. ред. В.І. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. 742 с. URL: <http://slovopectia.org.ua/104/53407/1084924.html> (дата звернення: 18.06.2018).
10. Шинкарук В., Йолон П. Філософія. Філософський енциклопедичний словник: енциклопедія / НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди; голов. ред. В.І. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. 742 с. URL: <http://slovopectia.org.ua/104/53412/1085624.html> (дата звернення: 18.06.2018).

**THE PHENOMENON OF POSTMODERNISM
AS A PROBLEM OF MODERN PHILOSOPHY**

Dmytro Leoshchenko

*Municipal Institution of Higher Education "Khortytsia National Educational Rehabilitation Academy"
of Zaporizhzhia Regional Council,
Faculty of Rehabilitation Pedagogy and Social Work,
Department of Social-Humanitarian Disciplines
Zaporizhzhia, Naukove Mistechko str., 59, 69017,
Zaporizhzhia, Ukraine*

The article concretizes the content of the problem associated with the involvement of postmodernism as a phenomenon and the tendency of modern art in the philosophical area. Based on the analysis of the main postmodern characteristics, it is concluded that postmodernism denies philosophy and, therefore, cannot claim to be a philosophical direction or school in the traditional sense, because it denies a rational reflection of reality.

Key words: problem, worldview, postmodernism, simulacrum, irrationality.

УДК 316.5

ТРАНСФОРМАЦІЇ ПАМ'ЯТІ В «ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ»

Микола Ліпін

*Київський національний торговельно-економічний університет,
кафедра філософських та соціальних наук
вул. Кіото, 19, 02156, м. Київ, Україна*

У статті досліджуються трансформації феномена пам'яті в «інформаційному суспільстві». Розглянуто співвідношення особистісного знання та інформації як специфічної форми готового знання. Доводиться зумовленість формування «інформаційного суспільства» логікою розвитку сучасної ринкової економіки. Саме остання призводить до перевиробництва товарів та інформації й водночас формує передумови для перетворення «суспільства знань» на «суспільство забуття».

Ключові слова: інформаційне суспільство, знання, інформація, пам'ять, знак, гроші.

Концепції «інформаційного суспільства», «суспільства знань» або «постіндустріального суспільства» набувають поширення наприкінці ХХ століття у відповідь на ті трансформації, що дотепер відбуваються у світі. Спільним для перелічених концепцій є фіксація ролі та значення інформації. Саме діяльність навколо вироблення, розподілу інформації й обміну інформацією проголошується критерієм «сучасності» суспільства. Отже, інформація претендує стати субстанцією суспільного буття.

Розвиток «інформаційного суспільства» супроводжується зацікавленістю в технологічних засобах виробництва та збереженні постійно зростаючої інформації. Паралельно з появою технологій збереження величезних обсягів даних в суспільстві загострюється проблема збереження культурної пам'яті. Уже навіть те, що проблема пам'яті стає актуальною для соціально гуманітарного дискурсу, свідчить про її проблематичність. Зазвичай ми починаємо наполегливо згадувати саме те, чого нам особливо не вистачає.

Метою статті є дослідження здатності інформації бути носієм культурно-історичної пам'яті людства.

У більшості випадків моделі «інформаційного суспільства» або «суспільства знань» претендують не тільки описувати наявні зміни в соціумі, вони прагнуть впливати на конституювання майбутніх контурів нового світу. Тому й сьогодні ми можемо зустрічати в дослідженнях, присвячених цій темі, заклики щодо необхідності побудови «нового типу суспільства», а саме «інформаційного суспільства» [1, с. 2]. Цікаво, що сама необхідність *побудови* чи то «інформаційного», чи то «постіндустріального суспільства» майже не викликає заперечень. Дискусія виникає з приводу того, як необхідно формувати нове суспільство, а ось чи потрібно *формувати* «новий тип суспільства» й чи *можливо* це взагалі не обговорюється. Чомусь прийнято вважати, що нове «інформаційне суспільство» є безперечним позитивом для якісного розвитку суспільства та цивілізації загалом.

Якщо звернути увагу на те, що риторика «постіндустріального суспільства» розвивається в межах дискурсу *модернізації*, то стає помітним її взаємозв'язок із попереднім періодом розвитку західного світу, який дістав назву індустріального. Як відомо, зародження індустріального суспільства відбувається в межах епохи Нового часу. Індустріальний спосіб виробництва зумовлює появу специфічного способу світосприй-

няття і світорозуміння, що безпосередньо відображається в культурі доби Модерну. Сучасні концепції «інформаційного» або «постіндустріального суспільства» претендують на подолання обмежень індустріального суспільства, проте вже навіть у закликах формувати «новий тип суспільства» відчувається неподоланий зв'язок із притаманною Новому часу тенденцією цілеспрямованого перетворення реальності відповідно до умоглядних схем.

Свого часу Д. Белл писав, що «постіндустріальне суспільство» є не проекцією або екстраполяцією тогочасних тенденцій західного суспільства, а новим принципом соціально-технологічної організації й новим способом життя, котрі витісняють індустріальну систему так само, як вона колись сама витіснила аграрну. Відповідно, головною ознакою «постіндустріального суспільства» є втрата промисловістю, яка була організована на основі стандартизації й масового виробництва, своєї визначальної ролі [2, с. СІХ]. Натомість, як зазначає науковець, на провідні позиції висувається «обмін інформацією та знаннями» [2, с. L].

Сьогодні можна припустити, що очікуваний прихід «постіндустріального суспільства» так і залишається перспективою майбутнього. Індустріальна система не зникає на кшталт того, як колись під її тиском була витіснена аграрна. Той тип суспільства, що позначається як постіндустріальний, витісняє індустріальний спосіб виробництва в інші, менш розвинені в економічному плані регіони планети. Він може собі дозволити концентруватися на обміні знаннями та інформацією тільки тому, що інші суспільства забезпечують своє та його існування за рахунок видобутку і продажу природних ресурсів. Проте вже навіть порівняння рівня споживання робить очевидним той факт, що будь-яке «постіндустріальне суспільство» потребує величезних обсягів природних ресурсів. Отже, зрозуміло, що постіндустріальна система має локальний характер і не може існувати поза індустріальною системою. Отже, «новий» тип суспільства має локальний характер і його новизна та революційність у дійсності є явним перебільшенням.

Спільним для більшості концепцій, котрі описують сучасні цивілізаційні трансформації, є визнання домінуючої ролі ринкової економіки в цьому процесі. У певному значенні вони можуть бути проінтерпретовані як спроби приховати під розмовами про науково-технологічні нововведення ту сутність, що визначає існування суспільства, починаючи з доби Модерну. Цією сутністю є капіталізм. Те, що на поверхні виглядає як нова епоха, всередині містить усі ознаки, притаманні новоєвропейському світорозумінню.

Сучасний період функціонування капіталістичного господарства характеризується як «постфордистський» або «постмодерністський». У межах концепції С. Леша та Дж. Уррі він позначається як «дезорганізований капіталізм» [3], для якого властивою є прискорена й нічим не обмежена циркуляція капіталу. Наслідком цієї форми господарювання є формування так званого «споживацького капіталізму», який доводить швидкість вироблення й споживання товарів і послуг до тієї межі, за якою вони перетворюються на «одноразові речі» та позбавляються внутрішнього змісту.

У межах цього типу ринкової системи вироблення товарів супроводжується виробленням додаткової інформаційної хвилі, що призводить до перенасичення культурного простору надлишковими знаками та інформацією. Зрозуміло, що в цих умовах, щоб хоча б якось виділитися з-поміж безлічі знаків, репрезентація різних інформаційних продуктів набуває агресивного характеру. Споживача атакують різноманітні знаки, що значно ускладнює процедуру співвіднесення знаку та його смислу. Так формується ситуація, в якій знак, інформація домінує над смислом. Інформація про річ паразитує на залишках змісту речі.

Нагадаємо, що подібна ситуація описана Р. Бартом як механізм утворення сучасної міфології, що яскраво представлена на прикладі реклами. Одним із наслідків конституювання сучасного міфу є надання соціально-історичним процесам «природного» характеру. Міф витісняє історію, що виявляється дуже зручним для поширення міфології «інформаційного суспільства». Проте міфологізація соціальної реальності не є чимось новим в історії цивілізації. В основі доби Модерну можна віднайти потужні тенденції до міфологізації («вже міф є Просвітництво, і Просвітництво перетворюється зворотнім поступом у міфологію» [4, с. 13]), що й реалізується у всій своїй повноті в межах постмодерну.

Прискорення швидкості обернення культурних артефактів і зростання добробуту також не є чимось властивим виключно «сучасному» суспільству. У цьому випадку воно наслідує тенденції доби Модерну. Тому, як пишуть С. Леш і Дж. Уррі, постмодернізм являє собою не стільки критику модернізму або радикальну відмову від нього, скільки його *радикальне перебільшення*. У такому ракурсі постмодернізм виявляється «більш сучасним, ніж сама сучасність», він гіперболізує процеси зростання швидкості обертання та зменшення тривалості використання товарів. «Постмодернізм, – уважають дослідники, – довів до межі абстракцію, абсурдність, виклик традиції та історії, породжені модернізмом» [3, с. 51].

Ураховуючи наведені міркування, можна зрозуміти причини абсолютизації ролі інформації в людському існуванні в наш час. Подібну абсолютизацію можна діагностувати й у спробах описати сутність людського мислення як інформаційний процес, і в поясненнях процесів усесвітнього масштабу. Сьогодні інформація є універсальним ключем, за допомогою якого намагаються відкрити доступ до будь-якої проблеми. Відбувається, як писав С. Лем, передбачувана соціально-політична «ідеологізація» потенціалу інформатики [5, с. 28]. У цьому моменті проявляється *примусовий* характер інформатизації суспільного буття. Основну роль тут відіграє механізм функціонування ринку, в межах якого відбувається «отоварювання» інформації. У свою чергу, абсолютизація інформації призводить до того, що відношення людини зі світом підміняється взаємодією індивіда-споживача з «віртуальною реальністю», тобто людина починає мати справу й визнавати за реальність переважно те, що піддано інформатизації. Подібна логіка є кульмінацією поширення «інструментальної раціональності», котра, як відомо, є визначною рисою капіталістичного способу господарювання.

Абсолютизація інформації, що сьогодні претендує стати універсальною мовою, цілком вписується в логіку «інструментальної раціональності». Розповсюдження подібної мови виражає специфіку нашого часу та підтверджує його сутнісний зв'язок з епохою Нового часу. Як писав М. Гайдеггер, будь-яка мова є історичною, тобто немає «природної мови», яка від початку сутнісно є притаманною людині. Отже, мова інформації не є «мовою в собі», вона історична «відповідно смислу й межі нашої епохи, котра, – як уважає мислитель, – не починає нічого нового, але тільки завершує, доводячи до останньої межі старий, уже визначений зміст Нового часу» [6, с. 271].

Отже, в межах того порядку, який сьогодні позначається як «інформаційне суспільство», відбувається завершення витіснення об'єктивної дійсності знаковою реальністю. «Інструментальна раціональність» продукує таке знання, котре спрямоване на задоволення часткових інтересів безвідносно до універсального смислу людської життєдіяльності. У такому випадку знання більше не співвідносить свій предмет зі світом як цілим, а діяльність, що розгортається на його основі, починає визначатися зовнішньою доцільністю. І знання, і діяльність тут стають засобами досягнення зовнішньої мети, котра детермінується принципами ринкового механізму – прибутком.

Необхідно підкреслити, що наслідком описаних процесів стає знецінення класичної мети пізнавальної діяльності, тобто істини. Віднині вона має значення тільки тоді, коли може стати засобом (інструментом) задоволення часткових інтересів. Звідси випливає такий висновок: в «інформаційному суспільстві» відбувається переведення будь-якого особистісного знання в певну кількість інформації, а розуміння витісняється інтерпретацією. Цей процес посилюється тим, що основним каналом розповсюдження й поширення знань є «дигітальна» реальність. Усе, що неможливо перекласти мовою цієї реальності, стає надлишковим і нібито нереальним [7, с. 15–18]. Тим більше, що основним товаром сучасності претендує стати саме інформація. Відбувається трансформація схеми «гроші-товар-гроші» у «гроші-інформація-гроші», що, врешті-решт, завершується *ототожненням грошей та інформації*. У результаті отримуємо таке: гроші – це інформація. У такому випадку «інформаційне суспільство» на іншому боці може бути визнано як «фінансова цивілізація», що ще раз підтверджує його зумовленість логікою розвитку капіталізму.

Важливо зазначити, що природа інформації і природа сучасних грошей виявляються напрочуд близькими. Задля забезпечення безмежної свободи власного обігу гроші повинні супроводжуватись вихолощенням якості світу, повинні перетворювати його на однорідний простір знаків. Тільки тоді зникають будь-які перепони для їх вільного обігу в будь-якій точці світу, коли різноманіття якостей можна редукувати до абстрактно-універсального грошового еталона. Ігнорування нерозмінної природи якості постає тією силою, яка давала змогу, наприклад, торговцю проникати в будь-які культури та почуватися себе в їх межах як «удома». Заснований на грошах капітал володіє здатністю пронизувати товщу будь-яких культурних сфер і через це здатністю поєднувати їх у єдину глобальну сферу. У цьому ракурсі гроші можна розглядати як універсальний «розчинник» якісної своєрідності реальності. Вони дають можливість «змішувати» все з усім, перетворювати реальність у комбінацію знаків або, навпаки, уречевлювати будь-які знаки. «Гроші як зовнішній, виникаючий не з людини як людини і не з людського суспільства як суспільства всезагальний засіб і здатність перетворювати уявлення в дійсність, а дійсність – у просте уявлення тією ж мірою перетворюють дійсні людські й природні сутнісні сили в суто абстрактні уявлення й тому в недосконалість, у хворобливі химери, якою мірою вони, з іншого боку, перетворюють дійсні недосконалість й химери, насправді немічні, лише в уяві індивіда існуючі сутнісні сили індивіда в дійсні сутнісні сили і здібності» [8, с. 576]. Отже, «інформаційне суспільство» виявляється пов'язаним не тільки з інформацією та знаннями, а й зі становленням «фінансової цивілізації». У наш час інформація набуває такого значення внаслідок того, що вона стає видимим виміром прихованого руху грошей.

Прискорення циркуляції грошової маси в «інформаційному суспільстві» мінімілізує різницю між уявленням і дійсністю. Усе перетворюється на звільнені від референції інформаційні потоки, всередині яких не існує нічого сталого й постійного. Подібне мерехтіння знищує самостійність як людського уявлення, так й об'єктивної дійсності. У таких умовах гроші вже не репрезентують нічого, окрім самоцінної гри «пустих» знаків. Відірвані від виробництва, вони є «першим «товаром», який набуває статус знаку» [9, с. 76], і стають непідвладним як споживчій, так і міновій вартостям.

У наш час принцип вільної циркуляції грошей актуалізується у зв'язку із ще одним супутником моделей «інформаційного суспільства» – глобалізацією. На думку П. Слотердайка, вже для Нового часу головною ідеєю є не те, що Земля обертається навколо Сонця, а те, що гроші циркулюють навколо Землі. Ця всюдисуща циркуляція розташовує індивідів, країни, речі, почуття й території вздовж лінії еквівалентного обміну, цим самим перетворює на «транзитні пункти» необмеженого руху капіталів. У контексті цих міркувань весь

універсум людського буття є потенційною мішенню капіталу, «який усі місця в просторі розглядає з погляду їх доступності для розрахунків і вимірювань, стратегічно спрямованих на отримання прибутку» [16, с. 833].

Підміна якостей кількістю є процесом, який тотожний підміні світу його абстрактною копією – *інформацією*. Логіка розвитку «царства абстракції» може бути описана так: світ як ціле розщеплюється на сукупність речей, потім перетворюється на сукупність знаків і речей, які вони позначають, і, нарешті, залишаються тільки фрагменти випадкових комбінацій «пустих знаків». У межах «фінансової цивілізації» таким найбільш потужним «пустим знаком» є гроші. Важливо, що в сучасному світі цей «пустий знак» набуває незалежного від процесу виробництва функціонування. Отже, він відривається від своєї онтологічної основи та через це перетворюється на *симулякр*.

Як відомо, функціонування симулякрів заперечує саму ідею наявності субстанційної основи світу. Симулякр живиться смисловим змістом об'єктивної реальності, він існує за рахунок «онтологічної крадіжки», паразитує на чужому смислі. Отже, втрата субстанційного змісту розкриває перед цивілізацією можливість конституювання дійсно «другої природи», яка в процесі самозамикання втрачає будь-які ознаки свого походження від «першої природи». Виходячи із цих міркувань, цей процес можна визначити як *розгортання безпам'ятства*. «Грошовий лад» поглинає суспільний час і тому є байдужим або навіть ворожим щодо свого походження. «Гроші не пахнуть». Саме відсутність історичної пам'яті грошей визначає їх як *знак*, на відміну від *ознаки*, *атрибуту*. Різниця між першим і другим полягає в такому: «ознака має походження, тоді як знак – ні; перейти від ознаки до знаку означає зруйнувати останній (або похідний) рубіж – ідею походження, основи, підвалин; це означає включитися в процес нескінченної гри еквівалентностей і репрезентацій – процес, який ніщо не здатне ні затримати, ні зупинити, ні спрямувати, ні освятити» [11, с. 60–61].

Відсутність історичного виміру є важливою ознакою «інформаційного суспільства», адже воно є простором циркуляції призначеного для споживання «готового знання». Генезис цього знання залишається поза увагою споживача. Для інформації як специфічної форми готового знання притаманними є такі характеристики внутрішньої організації, як *статичність*, *структурність* і *дискретність*. Вона здатна описати обмежений, статичний об'єкт, котрий постає в завершеному вигляді. У такому випадку зайвим стає питання про розвиток цього об'єкта. Натомість у межах інформації можна описати спосіб функціонування, утилізації цього об'єкта. Такий підхід не може розкрити логіку процесу формування знання або процесу якісної трансформації людини, котра ці знання здобуває. Тому інформація виявляється досить ефективним способом орієнтації в навколишній ситуації під час технологізації людської діяльності, коли людина виявляється нейтральною щодо того, що вона здійснює [12, с. 83–93]. Отже, в суспільстві, котре абсолютизує інформацію, відбувається витіснення самої ідеї *розвитку*, натомість утверджується принцип «презентизму» [13, с. 209], сутність якого полягає в підпорядкуванні індивіда наявному стану речей. Усесвіт у межах «готового знання» не має минулого, так само як і майбутнього, починає існувати тільки в параметрах наявної реальності. Ось чому «інформаційне суспільство» одночасно є суголосним «суспільству забуття» [14, с. 197–209].

Отже, пам'ять неможливо накопичувати подібно до накопичення гігабайтів інформації на різноманітних носіях. Культурно-історична пам'ять не має майже ніякого стосунку до інформації або, інакше, зберігання інформації є найбільш примітивною формою пам'яті. Ураховуючи те, що суспільні форми пам'яті є не стільки інформативними, скіль-

ки автобіографічними, вони не можуть бути анонімними, адже культура продовжує себе як особистісний спосіб буття. Звідси виникає ситуація, в межах якої культуру саме як живий культуротворчий процес неможливо охороняти, позаяк те, що ми намагаємось зберегти в спеціально відведених для цього місцях, постає як дещо зовнішнє, дистанційоване від нас. Охорона культурної спадщини передбачає таку локалізацію свого об'єкта, котра уможливорює консервуюче зберігання й водночас унеможливорює творчий розвиток. Спосіб буття культурних феноменів є принципово нетотожним музеєфікації, інвентаризації та інформатизації. Культурна спадщина потребує не просто інформаційних носіїв, а небайдужого спілкування живих особистостей. Культура існує як творчість, як саморозвиток людської особистості. Якщо інвентаризація має справу з «мумією культури», з її інформаційним кодом, тобто з чимось, що видається дуже цінним, проте вже мертвим, завершеним, а тому й догматизованим, то культурно-історична пам'ять, навпаки, є порушенням імперативів цінності заради продовження живого творчого начала. У такому ракурсі пам'ять своїм змістом має не інформацію та дані про минуле, а ідеальні форми універсального способу людського буття, тобто універсальні форми людяності. У пам'яті ми зберігаємо самих себе, проте не просто як індивідів, з притаманним їм індивідуальним досвідом, а як представників роду людського.

Список використаної літератури

1. Колодюк А.В. Інформаційне суспільство: сучасний стан та перспективи розвитку в Україні: автореф. дис. ... канд. політ. наук. Київ: [б. в.], 2005. 20 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / перевод с английского. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Academia, 2004. CLXX, 788 с.
3. Лэш С., Урри Дж. Хозяйство знаков и пространства. Введение. Экономическая социология. 2008. Т. 9. № 4. С. 49–55. URL: https://ecsoc.hse.ru/data/2011/12/08/1208205034/ecsoc_t9_n4.pdf#page=49.
4. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. Москва, Санкт-Петербург: Медиум, Ювента, 1997. 312 с.
5. Лем С. На роздоріжжях інформатики. Вісник НАН України. 2003. № 2. С. 27–36.
6. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. Москва: Республика, 1993. 447 с.
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. Москва: Институт экспериментальной социологии, Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. 160 с.
8. Маркс К. Энгельс Ф. 3 ранніх творів / пер. з рос. Київ: Видавництво політичної літератури України, 1973. 596 с.
9. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. и вступ. статья С. Зенкина. Москва: Добросвет, 2000. 387 с.
10. Слотердайк П. Сферы Макросферология / пер. с нем. К.В. Лошевского. Санкт-Петербург: Наука, 2001. Том II: Глобусы. 1024 с.
11. Барт Р. S/Z: / пер. с фр., под ред. Г.К. Косикова. 2-е изд., испр. Москва: Эдиториал УРСС, 2001. 232 с.
12. Гусева Н.В. Образовательные технологии и человек: философский аспект проблемы. Педагогическое мышление: направления, проблемы, поиски / авт.-состав. Г.В. Лобастов. Москва: Русское слово-учебник, 2015. С. 83–93.
13. Смирнов И. Экономика спама. Звезда. 2009. № 4. С. 206–216.
14. Кюблер Х.-Д. Міфи про суспільство знань / пер. з нім. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. 264 с.

TRANSFORMATION OF MEMORY IN “INFORMATION SOCIETY”**Mykola Lipin**

*Kyiv University of Trade and Economics,
Department of philosophy and social sciences,
Kioto str., 19, 02156, Kiev, Ukraine*

The transformations of the memory phenomenon in the “information society” are investigated. The correlation of personal knowledge and information as a specific form of ready knowledge is considered. The author proves that the formation of «information society» is determined by the logic of the development of a modern market economy. The latter leads to overproduction of goods and information and, at the same time, forms the preconditions for the transformation of the “knowledge society” into a “society of oblivion”.

Key words: information society, knowledge, information, memory, sign, money.

УДК 101 (477)(092)

ОНТОЛОГІЯ СВЯТОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ВОЛОДИМИРА ШАЯНА

Галина Лозко

*Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини,
кафедра філософії та суспільних дисциплін
вул. Садова, 2, 20300, м. Умань, Україна*

2 серпня 2018 р. виповнюється 110 років від дня народження українського філософа, санскриптолога, релігієзнавця професора Володимира Шаяна, становлення поглядів якого тісно пов'язане зі Львівським університетом імені Івана Франка, що надає зазначеній темі актуальності. Розглянуто його концепцію онтології святості в етнічній релігії слов'ян та зміну уявлень про священне у світових релігіях; зроблено акцент на національному архетипі священного та типології релігійної онтології В. Шаяна.

Ключові слова: Володимир Шаян, архетипи священного, онтологія святості, міфоонтологія, психоонтологія, ритоонтологія.

Постановка проблеми. 1. Найдавніші архетипи священного. Наявність релігійних почуттів у давніх людей засвідчено археологами вже у верхньому палеоліті. Так, найдавніші архетипи священного жіночого начала, відображені в численних скульптурах «палеолітичних Венер» у Європі й Азії. Як повідомила археолог Гелен Беніні, найстародавнішою з них вважають статуетку з Höhle Fels, знайдену в Німеччині. Її вік датують приблизно 35 тис. років. Архетип жіночої постаті з рогом у руці – як своєрідним «контейнером життя»; ріг, який вона тримає, символ «зберігача жіночих циклів і місячного часу» [1]. Намагання дотримуватися в земному житті порядку, який встановлено в Небі, свідчить про перші спроби первісних людей осмислити таємницю народження й смерті, збагнути космічні закономірності оновлення життя. Отже, Небо, до якого звертали погляди і запити, було своєрідним мірилом життя, моралі, права, святості.

Уявлення про святість виникло задовго до появи християнства й на території давньої Русі, із чим загалом науковці давно погодилися. Як писав відомий український філософ Вілен Горський, «<...> поняття святості давніше за християнство, й зароджується воно спочатку в надрах народного міфологічного світосприймання. У праслов'янській свідомості поняття святості бере початок в індоєвропейському “svet”, що означає ріст, благодатний розквіт певної животної субстанції, який веде до визрівання плоду як завершення всього попереднього розвитку й прориву до нового, вищого стану. <...> Отже, попервах образ святості передбачав певну просторово-часову характеристику, орієнтацію на певний пункт у просторі й часі, де втілювалась найвища дія життєвої сили – святість» [2, с. 7–8].

2. Зміна уявлень про священне у світових релігіях. Християнство принесло на нашу землю радикальні зміни поглядів на світ, зокрема заперечило святість природи як «творіння божого», віддавши пріоритет святості недосяжному «творцю». Причому жорстоко побоювало будь-які, навіть найменші, натяки на давні поняття й почуття, назвавши їх «гріховними». Осердям святості визнається не лише «потойбічний» недосяжний Бог, а й сама «церква як організм, у зрівнянні з яким реальний світ наявної дійсності сприймається лише як морально недосконалий аспект буття світу» [2, с. 11]. Далі й представники «церкви божої» стали вважатися наділеними святістю, своєрідними «носіями святості». Звідси по-

силена увага до так званих святих мучеників, які постраждали «за віру», а також популяризація агіографічних творів для щоденного читання всіх суспільних верств народу – так звані «житія святих» чи «житійна література», що мали на меті створення потрібного ідеалу християнина, людини з обмеженими тілесними прагненнями, аскета, здатного на самопожертву заради віри Христової. Святі-чудотворці, звичайно, мали творити «чудеса» (зцілювати хворих, воскрешати померлих, рятувати в дорозі, наділяти благами й ін). Такі уявні постаті стали наділяти святістю.

Які почуття викликає образ «мученика» у віруючої людини? Глибоке співчуття, страх, жах, відчуття провини за нерозумне людство? Так, але водночас віряни звертаються до святого із проханням про заступництво <...>. Духовні практики єднання людини зі Всесвітом (Атмана із Брахманом) втрачені, відбувається штучне відсторонене «спілкування» людини з уявним персонажем, образом, створеним церквою для поклоніння. Саме поняття святості вкрай спрощене (В. Шаян навіть вживав слово «спрощене») [3, с. 32].

Священне у філософії В. Шаяна. Володимир Петрович Шаян (нар. у Львові 2 серпня 1908 р., пом. у Лондоні 15 липня 1974 р.) – філософ-релігієзнавець, санскритолог, ще під час навчання у Львівському університеті значну увагу приділяв вивченню спільних витоків індоєвропейських релігій, переклав низку гімнів Рігведи, Атхарваведи, Авести й інших священних книг. Значну увагу в його працях приділено святості як особливому емоційному переживанню природної гармонії: «Наші предки відчували й уявляли собі Сутність Всесвіту як Найвище Світло. Це Небо і Бог, і Найвища Творча Снага, Всевічна і Всетворча істота, якої зовнішнім, видимим проявом для нас є Світло Найвищого Неба над нами» (слово «істота» у творах В. Шаяна означає «сутність») [3, с. 182].

Почуття святості, як стверджує він, створює в людині піднесений настрій, сильне духове натхнення: «Поява Світло-Сутності, або Світло-Сонця, викликала в людині дивний і піднесений стан душі від сильного натхнення аж до світовізій віщунів. Знають і описують це віщування найнатхненніші віщуні й поети» [3, с. 182]. У різних працях В. Шаян згадує, що ці почуття були відомі нашим пророчим поетам, і Г. Сковороді, і Т. Шевченкові, й І. Франкові, й Лесі Українці (як почуття одержимості ідеєю): «Характерне для них усіх є нерозривне поєднання цього стану зі Світлом чи Внутрішнім Вогнем. Ті, що зазнали дару цього Світла, або прийняли його із уст великих утаємнчених, так і звалися «ілюмінатами», цебто «просвітленими»» [3, с. 184].

Святість у слов'ян, як вважав В. Шаян, пов'язана насамперед із давнім богословським уявленням про Свантевита: «Наші прапредки назвали це Божество Свантевитом. Нас ніяк не здивує, що він був Сином Найвищого Світла, у своїй природній сутності з ним Єдиний і Тожсамий <...>. Він був і є по всі часи «Сварожичем» – сином Сварога» [3, с. 184].

Філософ вважає, що святість – це внутрішнє відчуття природи Світла, що народжується із самої сутності Світла. Він пов'язує генезу цього почуття із праосновою давньої теології, яку, на його думку, можемо знайти вже в самій нашій стародавній мові: «Саме дослідження культу Свантевита дають нам змогу навести один із основних доказів для моєї реабілітації старовинної протослов'янської віри. Отже, сама назва визначає суть і онтологічну природу Найвищого Божества чи, як сьогодні кажемо, Бога. Назвали його *Свантевитом* у наших джерелах. Старовинну назву *Святогора*, засвідчену пізно записаними билинами, вважаю рівнобіжною і того самого змісту: Горіння Святости чи теж Творення Святости, Космогонічну Основу Святости як Істоти Світла» [3, с. 184].

Природу святості, що виникає в душі воїна чи селянина-хлібороба, чи будь-якого українця, свідомого своєї нації, В. Шаян пов'язує із «живою душею Світла» й описує такими словами: «Святість дається душі на справжніх висотах героїчного чину. Саме так почу-

вали себе Лицарі Святослава і лицарі Ігоря – Внуками Дажбога! Отже <...> і тут доходимо до глибин нашої онтології <...>. Святість – це дієва творча сила, вседійсна там, де Світло. А це не «сила» в обмеженому нашому розумінні, а сама внутрішня Сутність Світла. Світло живе Святістю. Святість – це жива душа Світла. Воно ближче, воно рідне нам тим, що ми відчуваємо в нашій душі. Тоді у нас Свято. Внутрішня радість із піднесенням. Здійснення і новий вогонь до дії. Свято тому, що душа сповнена святістю. Тоді все світле, як вишивки на нашій сорочці, як живі барви на живій писанці, тоді все світле і радісно-натхненне» [3, с. 186–187]. Філософ стверджує: «Ми є синами Світла і Святості» [3, с. 184].

Національне в онтології та психології почуття святості. У свою онтологію святості В. Шаян вкладає власний український тип світовідчуття, ілюструє його словами нашого Кобзаря, що й вказує на національну сутність його націософії: «І світ Божий як Великдень, І люди як люди», – навчав про це Т. Шевченко. Хочеться розповити серце і весь світ обняти. Так писав той же Т. Шевченко. Єднання із братом, із родом, із громадою, із народом – стає тоді внутрішньою конечністю. Ми вдягаємо тоді одіння світле, ясне, розцвітане. Наше обличчя сяє добрністю і натхненною повагою. Ми піднесені в душі. Прагнемо обряду як єднання із громадою і родом. Прагнемо висловити наше почування. Прагнемо співу й музики. Виводимо гаївки. Або радіємо, що наша молодь продовжує свято нашого життя» [3, с. 187].

В. Шаяна цікавлять почуття святості видатних особистостей, які були втіленням Духа нації. Це означає, що ця категорія надто важлива в його концепції відродження віри предків. Так, він передає опис почування святості Григорієм Сковородою (в перекладі В. Шаяна): «Встав я рано і пішов до саду пройтися. Перше почуття, яке я пережив моїм серцем, було якесь увільнення немов із в'язів, свобода, бадьорість, надія зі сповненням. Увівши в такий стан духа всю волю і всі мої бажання, почув я у собі незвичайний підйом і рух, що наповнювали мене таємною силою. Раптом якесь ізлізання сповнило мою душу, від чого все моє нутро розгорілося вогнем і, здавалося, що полум'яна течія кружляє в моїх жилах. Я почав не ходити, а бігати, як би несений якимось поривом. Я не почував у собі ні рук, ні ніг, був немов весь зложений із вогнистого складу, що носився в просторі кругобуття. Цілий світ зник передо мною. Одне лиш почування любові, благонадійності, спокою, вічності оживлювало мою істоту. Сльози полились із моїх очей ручаями і розлили премилу гармонію в усе моє буття. Я приник до себе, почув ніби синівське запевнення любові і від того часу присвятив себе на синівську слухняність Божому духові» [4, с. 46].

Далі В. Шаян пише: «Саме це почування святості є джерелом найкращих, найбільш натхнених місць таких його праць: «Розмова про душевний мир», «Кільце», «Жінка Лотова», «Зміїн потоп» і інших. Переживання цього екстазу стане основою для його есхатологічних понять «воскресіння» і «преображення»» [4, с. 46]. Коли В. Шаян проникає у сферу психології релігій, то з'ясовує, що саме в такому екстазі, коли сама людська душа єднається з Богом, відбувається духовий «прорив» свідомості, підняття самої душі на вищий рівень духового буття і світовідчуття. Для В. Шаяна було важливим, що саме в такому стані екстазу Г. Сковорода пізнав правду про божественність людини.

У праці «Найвища Святість. Студія про Свантевита» В. Шаян стверджує: «Святість – це внутрішня, активна сила, творча істота самого Світла. Душа, найочевидніше, від того Світла походить і до того Світла вертається. Вона <...> світлороджена святістю. Як почування людської душі дається нам Святістю у внутрішньому переживанні й спостереженні, відомому в психології як «інтроспекція». Вона тоді дана нам немов безпосередньо, і тим вона найближча до нашої душі. Це Світло нашої душі. Це почування не є буденне.

Дається рідко. Має різну силу й напругу, пов'язане із різними змістами уявлень і думок, залежним від стану духового та розумового розвитку людини» [3, с. 188].

Розвиваючи ці думки, В. Шаян у праці про поезію Михайла Ореста писав: «Знали ці почування Г. Сковорода і Т. Шевченко. Знають його тільки дуже нечисленні просвітителі» [5, с. 96]. У праці «Основна сила творчості Шевченка» він розвине теорію Духа нації на прикладі двох своїх праць про духові обличчя Г. Сковорода і Т. Шевченка: «Зв'язок обох цих студійних праць такий, що автор вважає дві постаті Сковорода і Шевченка двома черговими втіленнями Духа Української Нації в історії України. Звідси взаємопов'язаність обох праць та суцільність методологічного дослідження» [3, с. 526]. Отже, саме почування святості, на його думку, єднає Григорія Сковороду і Тараса Шевченка.

Онтології святості В. Шаян приділяє увагу в дослідженні про Тараса Шевченка (подаємо з незначними скороченнями): «Суть цього почування – це одне з найглибших питань метафізики. Кожна велика віра вважає Святість основним атрибутом Бога. <...> Називаю це почування святістю. Кожна велика віра на свій лад хоче вести людей до цієї блаженності. Хоче навчити людину плекати це почування. Може воно є основою всякої віри. З'являється це чуття у світанковій молитві Богові Сонця: «Любив я також улітку зустрічати на Троїцькому мості схід сонця. Чудова велична картина <...> у природі трапляються такі чудові явища, що перед ними поет-малюк падає ниць та тільки дякує Творцеві за солодкі, чарівні хвилини» («Художник»). А часом, несподівано, вибухає своєсильно із найглибшого свого джерела, із чистого, як кришталь, серця тринадцятилітнього пастушка: «Мені тринадцятий минало, Я пас ягнята за селом. Чи то так сонечко сіяло, Чи так мені чого було – Мені так любо, любо стало, Неначе в Бога <...>». Я не знаю однаково простого, безпосередньо щирого, а водночас мов наївно несвідомого своєї власної суті й величі вибуху святости» [3, с. 539–540]. Під час читання поезії Кобзаря «Мені тринадцятий минало» В. Шаян роздумує: «Малий хлопчина ще не розуміє, що він не бідний сирота, бо в його серці дивний скарб, скарб, який в самого Бога найсвятіший, соняшне зерно святости, що ось розпалюється в полум'я. Цей вогонь вже не згасне. Хоч повіють північні вітри й бурі, хоч придавлять його пекельні сили, він усе горітиме на дні, щоб підчас найвищих летів Шевченкового Генія розгорітися живим полум'ям. І таємна сила цього вогню буде вести Шевченка крізь життя. Хлопчина виростає. Вогонь скріпиться й розгоріться. І він піде із ним поміж людей, у світ, у пекло» [3, с. 541].

Психологічному аналізу почуття святості В. Шаян приділяє увагу в есеї «В пошуках Граля», присвяченому поезії неокласика Михайла Ореста: «Знав ці почуття Сковорода і Шевченко. Знають його тільки дуже нечисленні просвітителі. Оживлення природи цим почуванням не є для Ореста поетичною фігурою. Він справді вірить, що сутність окруженого його світа природи – це сонячна блаженність» [5, с. 96]. В. Шаян вважав, що тут ідеться про «скристалізований світогляд, для якого поет Орест знаходить прекрасне, поетично-філософське «визнання віри» <...>. Це не настрої, – а радісне натхнення духового прозріння і пробудження у світі відчуття як сутність» [5, с. 96]. Тут онтологічне питання про сутність світу протилежне тому, як його уявляв А. Шопенгауер («світ як воля, яка трагічно протиставить себе оточенню й гине»), бо для метафізики М. Ореста ідеалом постає світ як блаженство. Тому В. Шаян вважав, що саме етнічна онтологія розкриває таємницю душі народів, і жодні глобальні інтернаціональні релігії не спроможні її змінити.

Типологія релігійної онтології В. Шаяна. Онтології В. Шаяна, як загалом його філософському мисленню, притаманна відсутність меж між філософією, красою поезії, метафоричністю вислову та сакральною метафізикою. Як професійний філософ і водночас філософ В. Шаян вперше здійснив неупереджену імперськими академіями експертизу і пе-

реклад текстів Велесової книги (далі – ВК), автентичність якої нині визнано авторитетними українськими мовознавцями, зокрема професорами М. Худашем [6] і В. Таранцем [7]. В. Шаян писав: «Трудно припустити, щоб якийсь фальсифікатор знав так докладно стільки елементів старої віри й обряду. Однак стрічаю також *лінгвістичні дані* <...> тільки тут доглибне розуміння тексту та його можлива оборона на науковому фронті. Хоч і докази автентичності віри наука мусить прийняти як наукові. Разом із тим тут владарює незнищенна й висока краса правдивої поезії. Це є та, вимріяна нами здатність до творчості, де немає границь між поезією, метафорою та метафізикою, бо ж, кінець-кінцем, усе наше пізнання так у вірі, як і в метафізиці, є в своїй основі метафорою. Я писав про це, навчаючи про різні типи метафізичного думання, як *психоонтологію*, *ритоонтологію*, чи, врешті, найосновнішу, мабуть, – *міфоонтологію*» (курсив мій – Г. Л.) [8, с. 47].

Отже, В. Шаян вперше визначив і обґрунтував три зразки релігійної онтології як різні типи метафізичного мислення, які він передав філософськими термінами: міфоонтологія – пояснення Буття через міфологічні постаті й символи; ритоонтологія – пояснення Буття через смисли ритуалу й жертви; психоонтологія – пояснення Буття з допомогою психологічних станів, наприклад, інтроспекції (внутрішнє споглядання себе) та ін. [8, с. 47].

Він буде повертатися до цих думок у різних своїх працях, хоча систематичного їх викладу так і не встигне зробити. У праці «Гімн про Чоловіка», в якій подав інтерпретацію ведійського гімну про Пурушу, В. Шаян писав: «У цій праці я доказую, що побіч європейської психоонтології – себто пояснювання Буття елементами відомими із психології, вірніше, із інтроспекції, є зовсім рівновартна і добра міфоонтологія, себто пояснення Буття через міфологію, і це є також метод пізнання. Але щобільше: існує *ритоонтологія*, себто пояснення Буття елементами Жертви і Ритуалу. Це є *нове!* Хоч таке стрічаємо у філософії Міманси. Не забудьте, Друзі, що існує 5 000 літ розвитку індійської філософії і все те, що світає в Європі – вже було. Ніщо не змінить цього факту. Приклади міфоонтології маєте вже в моїх працях про Книгу Велеса» [8, с. 66].

У праці «Студії над ведійською думкою», написаній 1947 р., В. Шаян поглибить цю свою концепцію й методологію, однак у ній ще багато простору лишить для подальших досліджень: «Цю методу знайшли віщуни, пильно шукаючи в серці. Сутність цієї методи полягає саме на *шуканні в серці*. Я називаю психоонтологією всі ці системи онтологій, що інтерпретують «буття в собі», Абсолют, чи Прасутність за допомогою елементів, даних нам у психологічній інтроспекції. Слід ствердити при цій нагоді, що така метода znana як єдина метода метафізичних досліджень. Системи Берклі, Шопенгауера чи Маха є власне психоонтологіями, тобто *інтерпретацією буття за допомогою психології*. Але ж систему метафізики можна з однакою успіхом творити з елементів не тільки психологічних. Ще перед цією методою, а далі рівнобіжно з нею, розвивається й має постійну перевагу метода, яку я окреслюю як *міфо-онтологічну* чи *риту-онтологічну*. Вона полягає на дослідженні Прасутности за допомогою елементів міфології і ритуалу» [3, с. 858]. У цій праці філософ тільки конспективно окреслив дуже важливі вузлові проблеми дослідження ведійської думки, що будуть розвинуті релігієзнавцями-орієнталістами наступних поколінь.

В. Шаян писав, що йому найбільше імпонувала компаративно-лінгвістична і порівняльно-релігієзнавча методологія Макса Мюллера, якою він скористався: «Так постала суцільна система відродження староарійської, старослов'янської і староукраїнської Віри. У ділянці філософії я дійшов до висновку, що метафізичні й онтологічні системи можна висловлювати однаково добре через міфологію, ритуал, а далі через психологічну інтерпретацію Божества. Європейська метафізика Канта, Шопенгауера, Фіхте чи братів Шле-

гелів, а зокрема система Гегеля – це тільки один напрям у формуванні метафізики, саме в Європі, як європейської психо-метафізичної школи» [8, с. 74].

Слов'янську архаїчну міфологію В. Шаян вважав давньою теологією, старшою від індійської. Його аргументація спирається на факт відсутності у ведизмі міфу про походження аріїв, який є у ВК; слов'янська Права тотожна ведійській Риті; вчення про реінкарнацію душі (Мати Слава, яка, подібно до Валькирії, переносить душу воїна на Луки Сварожі) та ін. Він стверджує, що Рігведа постала на ґрунті Індії, але містить у собі спадщину протоіндоєвропейців. Час виникнення Рігведи і найстарших дошок ВК, на думку В. Шаяна, синхронний – 5 000 років [8, с. 69]. Хронологічні межі ВК завершуються подіями IX ст., але деякі дошки мають ознаки дуже глибокої давнини, що сягають Бронзової доби. Висновок текстологічного дослідження В. Шаяна: «Велесова Книга стародавніша від ісландської Едди і англосаксонського Беовульфа» [8, с. 73].

Найдокладніше у В. Шаяна описана онтологія Сварога як предвічного єдиного Прачачала, найвищого Світла, найвищого Неба і найвищого Бога в праці «Найвище Світло»: «Це є Святість як Основна Сила Божества, що його сутність пізнавали наші волхви силою духового пізнання і називали його різними іменами. Вони були Синами Сварога, або по-українському Сварожичами» [8, с. 144]. На жаль, не всі концепції В. Шаяна, висловлені в його працях, були завершені, деякі твори лишилися лише в «начерках», які він не встиг дописати. Він вважав, що «треба писати цілі томи української онтології» [8, с. 124].

Висновки. Почуття святості є глибоко індивідуальним психологічним явищем, яке виникає в душі людини внаслідок особливого світовідчуття, емоційного переживання природної гармонії, що досягає стану найвищого духового піднесення. У світових релігіях онтологія святості переживає радикальне зміщення акцентів: зі святості природи й радості життя – до святості мучеництва, аскези та церкви. Проте, ця розбіжність не дуже вплинула на світовідчуття Духа нації, лишивши природному буттю найпотемнішу нішу в душі українця. В. Шаян визначив святість як внутрішню активну силу, найвищу творчу сутність самого Світла. Він вважав, що душа людська «від того Світла походить і до того Світла вертається», це перегукується з гуцульськими народними віруваннями в те, що душа людини є «осколком» Сонця. На думку В. Шаяна, саме етнічна онтологія найглибше відображає Душу і Дух нації, а отже, світові (інтернаціональні) релігії не можуть остаточно знівелювати національного відчуття святості як існування у своєму роді (нації), на рідній землі, висловленого рідною мовою [9]. Справжнє відродження нації, як вважав В. Шаян, можливе лише на ґрунті рідної релігії.

Список використаної літератури

1. Benigni H. The mythology of Venus Ancient calendars and Archaeoastronomy. University Press of America. 2013. URL: https://www.themystica.com/mystica/articles/p/preface_mv.html.
2. Горський В. Святі Київської Русі. К.: Абрис, 1994. 176 с.
3. Шаян В. Віра предків наших. Канада, Гамільтон, 1987. 894 с.
4. Шаян В. Сковорода – лицар Святої Борні. Лондон; Торонто: Інститут Володимира Шаяна (Канада), 1973. 112 с.
5. Шаян В. На шляху до Іраля. Літературознавчий есей про поезію М. Ореста. Михайло Орест – адепт духовості нової: літ. симпозион / В. Шаян; за ред. П. Роєнка. Торонто: Орден, 1967. С. 94–102.
6. Худаш М. Походження та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2012. 1064 с.

7. Таранець В. Велесова книга (історико-лінгвістичне дослідження): монографія. Одеса: Вид-во КП ОМД, 2015. 173 с.
8. Шаян В. Віра предків наших: вибрані твори. Передмова, упор., комент. та заг. ред. Г. Лозко. Серія «Пам'ятки релігійної думки України-Русі». К.: ФОП О.М. Стебеляк, 2018. 400 с.
9. Лозко Г. Орден Бога Сонця: історія і метафізика: монографія. Тернопіль: Мандрівець, 2018. 264 с.

ONTOLOGY OF HOLINESS IN THE V. SHAYAN'S PHILOSOPHY

Halyna Lozko

*Pavlo Tychyna Uman State Pedagogical University,
Department of Philosophy and Public Disciplines
Sadova str., 2, 20300, Uman, Ukraine*

The article presents some results of the study of philosophical concepts of the ethno-religious Renaissance by V. Shayan, in particular, ontology of holiness. The theme is relevant because it marks 110 years since the birth of the Ukrainian philosopher V. Shayan on August 2, 2018, whose development of attitudes are closely linked with the Ivan Franko National University of Lviv. In the article were considered his concept of ontology of holiness in the ethnic religion of the Slavs and the change of ideas about the sacred in the world religions. The philosopher supplemented the typology of religious ontology, which makes it possible to know the Existence of various ways of metaphysical thinking. The philosophical, linguistic and psychological arguments are given enough. For the first time, V. Shayan justified three types of religious ontology, which he conveyed in philosophical terms such as: mythontology is an explanation of Existence through mythological figures and symbols; rythontology is an explanation of Existence through the meanings of ritual and offerings; psyontology is an explanation of Existence by psychological state, for example, introspection, etc. V. Shayan came to the conclusion that the feeling of holiness has a national nature (native spiritual archetypes of perception of the world and life). The feeling of holiness unites H. Skovoroda and T. Shevchenko as two other incarnations of the spirit of the Ukrainian nation. As V. Shayan believe that a true revival of the nation is impossible without the revival of native sacred tradition.

Key words: Volodymyr Shayan, ontology of holiness, archetypes of sacred, mythontology, psyontology, rythontology.

UDC 1.18:7.01

TRAGEDY IN ANCIENT PERIOD OF AESTHETICS. ARISTOTLE'S TRAGEDY CONCEPT

Jabir Mammadov

*Khazar University,
ANAS Institute of Philosophy,
Department of Journalism,
Mehseti str. 41, AZ 1096, Baku, Azerbaijan*

In the article it is given information about the tragedy, it is paid attention Aristotle's theory of tragedy, and it is investigated the place of it on philosophy and on aesthetics. In the article, it has compared Plato's opinions with the theory of Aristotle about tragedy also. The reasons for Plato's attitude toward tragic art are being researched. It can be said about Plato that he did not accept the tragedy as an art sample or artwork, even he said that it would not be the place for the tragedy in his "ideal state". Plato preferred to silence more than just talking about the tragedy.

Key words: Aristotle, tragic, philosophy, "Poetics", Greek.

The tragedy is generally associated with disasters, deep sorrows, bloody and sad events, and human deaths. The person remembers his/her past and comprehends what will happen in future because he/she carries internal tension, anxiety, and anxiety. The human being was constantly thinking about, in particular, regrets, sadness, separation, death, and etc. and was seeking a cure for him. Perhaps, it is not casual that human beings looked for remedies (in fact, desperation) as a water of life, eternal life, and the resurrection of the dead. Humanity has often come to this conclusion: "Joy is temporary, sorrow is eternal!". When a person cannot find a remedy for his troubles, death, or tragedy, he has set it as a purpose to lift it, to make it immaculate, and to make man immortal in this way. In this sense, he is not able to do physical life, but he tries to do it in the spiritual world. In other words, he is able to make in the art that he wants. The "scene of life" has become "self-understanding" opportunity to think about people, to understand oneself, which it is symbolized and raised to a height that is inaccessible by art. Although art has benefited from life, and "raw material" of art is life-related, but every tragic or accidental event cannot be and has never been the subject of art. It means, if every tragic event had been brought to art as it is, the true essence of the tragedy was incomprehensible, its philosophical and aesthetic value disappeared, and it would be an imitation of the story of life without any philosophical-aesthetic value.

Here it can be concluded that, as is often the case, the essence of the tragedy is no similar to the misfortunes of human life. Tragedy reveals significant and profound conflicts in society. That is why, the tragic art-works appears to be more, especially in the period of public recession and revolutionary explosions, when the contradictions that divide society are manifested in a different form.

One of the features of the tragedy is that it is indispensable and inevitable. It is assumed that more times the necessity arises from the human's nature, from not to give up his character – from the "internal necessity" in such situations

The question arises: Is every tragedy, accident, human death, prejudice, tears and etc. tragic? – Certainly, not! The tragic situation usually occurs, when both of the "clashed" heroes are justified, and the winner is justified regardless of who should win. On the other hand, the tragic situation becomes an absolute winner. But it is impossible to say it about an accident, disaster, and so on.

The first serious philosophical thoughts about tragic are found in the works of ancient Greek philosophers. Of course, it is natural. It is known that the tragedy, as an example of art, occurred in ancient Greece. Today the views of two great philosophers, Plato and Aristotle, who lived in the same period, are very important for philosophers and especially for aesthetic researchers.

The imagination about the tragedy was very common and primitive in the in ancient times, almost, it did not go beyond from the “spectacular spectacle” level. There is not found serious thoughts about the tragedy and its philosophical seriousness till Aristotle. This is true, that Plato said certain thoughts about the tragedy, but those thoughts related to a rejection of the tragedy, and the idea that the tragedy does not belong to art. Plato, one of the foremost of ancient philosophers, is known to have opposed the tragedy. But it is interesting that neither the people of that time nor the later generations accepted this position of the famous philosopher, they chose to watch life in tough and tragic clashes, as in the classic tragedies of Ancient times, and as in the tragedies of Shakespeare, Cornelius, Rasin, Byron, Pushkin and many other great writers. Otherwise, the tragedies of Aeschylus (525/524–456/455 BC) did not live on the scenes today.

It can be said about Plato that he did not accept the tragedy as an art sample or artwork, even he said that it would not be the place for the tragedy in his “ideal state”. Plato preferred to silence more than just talking about the tragedy.

The question arises: What was the reason for Plato’s silence about the tragedy at a time when the tragedy stood at the peak of Greek art? How could it be that the philosopher does not see the tragedy and does not comment on it? A. Losev tried to give the answer to those questions. Of course, it is not possible to prove it with a scientific way. Because we do not have any documents or written sources on this. But A. Losev’s arguments, assumptions make the reader to think about it. A. Losev links with two main reasons why Plato did not write about the tragedy.

The first reason was that the Greeks, who created the great and secular tragedy, were intimately and directly attached to it. But at that time it was very difficult to analyze the works of art from any philosophical, aesthetic, and another side. Today, we analyze the Greek art more accurately and deeply than the Greeks themselves. We have more sensitive philosophical, aesthetic, artistic and historical categories and suitable methods for that than Greeks. Therefore, it is not surprising that Plato analyzed the tragedy very indefinitely and even Georgy talked about it more clearly. In Aristotle, the explanation of the tragedy is largely formal, and important thoughts can be found not only of Poetics but also from his other works.

The second reason is that there is no strong and specific tragedy analysis in Plato. Personally, his cosmological and moralistic attractiveness is always more than other Greek authors. Thus, in essence, Plato only occasionally performed on the tragedy in his works, and he always spoke non-systematic, as if he was most importantly careless, almost critical and indifferent [7, p. 641].

A. Losev offers only logic-based arguments why Plato stayed away from tragedy. The author is mainly trying to explain it with Plato’s political view. The point is that Plato neither accept democracy, nor tyranny as a true aristocrat. At the same time, the Greek tragedy could not be imagined only as an artwork of tyranny, or the era of oppression. But Plato believed that the tragedy had both elements of democracy and the Tyrian ideology.

In general, it is impossible to understand whether Plato had any special attitude as aesthetic value to tragedy or as a special art genre, which it has own rule and structure.

In fact, when applying to the tragedy as an aesthetic category, both medieval European philosophers and researchers who study modern aesthetic are based on the views of Aristotle. In other words, the thoughts of Aristotle still maintain their innovation for the category of tragedy. Aristotle has widely commented the tragedy in his Poetics.

Unlike Plato, who had a negative attitude to the tragedy, Aristotle estimated the tragedy as the highest pinnacle of art. This view corresponded to the leading place of the tragedy in ancient artistic culture. Aristotle considered that “The tragedy is the testimony of movement and life, happiness, and unhappiness” and said that the tragedy reflects the transition from happiness to unhappiness [1, p. 31].

Aristotle gave moral and aesthetic meaning to the concept of “catharsis” (purification, refining). For him “the catharsis” means the purification of the soul, completely lighting of it. The tragedy has cognitive importance and it has a moral-aesthetic, educational effects on a person.

Aristotle put questions the tragic character of the hero: “The tragedy that happened to one innocent creates a sense of compassion for others who are facing a tragedy. On the other hand, the feeling of fear raises, when the people witnessed who has faced with the misery. The tragic hero does not differ by his kindness and justice, and he does not suffer misfortune for his evil, but he is overtaken by it for his mistake” [9, p. 13–84].

Aristotle notes that the nature of tragedy is synthetic. Aristotle said: “<...> The tragedy is imitation, but it is not the imitation of people. It is an imitation of actions, life, happiness, and misery of men” [1, p. 50]. The meaning of these words is: The task of the tragedy is not to show the personal lives of individuals apart from very important problems of the time, but it is to re-emphasize the clash of “happiness” and “unhappiness” in the general sense of the real public conflict and the great social impact.

Aristotle describes the tragedy as follows: “The tragedy is the imitation of the subject, which it affects us with the feelings of “pity” and “fear” that we call catharsis. It is serious, completed and very important, each part of it is decorated with beautiful words with imagination”.

It should be noted that this definition had a great impact on the authors of the tragedy, also philosophers who commented on the tragedy, as well as the philosophers who researched the tragedy as an aesthetic category.

According to Aristotle, the purpose of the tragedy is to describe a certain action rather than its certain quality. For him, people have certain qualities for their own characteristic, but they are happier or vice versa for their actions and deeds [1, p. 31].

Aristotle divides the tragedy into four types:

1. The complex tragedies (Tragedies where there are unexpected changes observed in peripeteia or events).
2. The calamity tragedies (scandals, torture-based tragedies).
3. The character tragedies (tragedies characterized by character).
4. The mythological tragedies (The tragedies which they are in epic or oral form) [2, p. 52].

The theory of tragedy, which presented by Aristotle in *Poetics*, has not lost its significance nowadays for its perfection. Even the great German thinker, dramatist, poet and journalist, Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), wrote about the value of *Poetics* in his Hamburg drama: “For the existing thoughts about the tragedy, I am determined to prove that, the tragedy cannot even go one step further than the way which Aristotle scratched. If the tragedy deviated little from this path then it would be far from its perfectness” [1, p. 7].

Aristotle said in his *Poetics*, that the tragedy is characterized by a great personality, who was tested, known for seriousness and dignity, but he ruined for the cruelty of destiny. Aristotle’s explanation should be related to the change of fate from bad to good. But he said that the best example of changing from good to bad is the form of *The Tsar Oedipus* by Sophocles. Because it arouses a feeling of pity and fear in the audience. As a response to the torture of the hero of the tragedy, it happens the catharsis, emotional purification or healing of the audience, by practicing their emotions.

Aristotle noted that the author of the tragedy must try to use all kinds of tragedies in his work. If this is not possible, at least, he should try to use most of the types and the most important of them. Aristotle wrote about the writers of the tragedy of his era: “Although most of them make knot well, but they open it worth. However, both tasks need to be performed well” [1, p. 50].

There was no special theory of tragedy of philosophy and aesthetics of Ancient and Medieval Eras. At that time, the doctrine of the tragedy was considered as an integral part of the doctrine of existence, the cosmology and the ontology. The tragedy was understood to be an important element of the space and the existence. It is not casually, the phenomena of the tragedy does not stay at the center of attention, but it stands the impact of the tragedy and description of the formal –technical problems of the tragedy. The Aristotle’s view to tragedy can be explained on the basis of analysis of his whole philosophy and, first of all, with his metaphysics. According to the teachings of Aristotle, which he considered the mind as the first driving force, the tragedy happens at that time, the eternal driving force (mind) comes out of “eternity” and becomes temporarily.

Aristotle’s tragedy teaching may be an example to understand how the tragedy is perceived in ancient Greek philosophy. So, in the ancient Greek philosophy, the whole world and space were considered a kind of complete (intact) tragic integrity [7, p. 348–450].

The ancient Eastern (Oriental) philosophy (including early Christianity and Islam), which did not believe in personal origin, did not work in the concept of tragedy. Because they acknowledged that the source of everything was divine power, and they believed that every event (regardless of whether it was good or bad) which happens, it comes from the divine. In other words, they considered that happening event was beyond human will.

In the enlightenment aesthetics of XVII – XVIII centuries, the tragedy is considered a literary genre, and its conceptual and formal features were in the foreground. N. Boileau, D. Diderot, G. Lessing, and others have developed the interpretation of the tragedy, which it has given by Aristotle from the moral point of view. F. Schiller, who continued Kantian philosophy, saw the source of tragedy in the conflict between human feelings, nature, and morality [10, p. 124].

Aristotle expressed his attitude to various forms of tragedy that the tragedies should not be in the epic form: “<...> One thing to keep in mind <...> The tragedies should not be written in epic-contented. When I say “epic-contented”, I mean multi-fabulous tragedy” [1, p. 50].

According to Aristotle, “Structure of the best tragedy should not be simple; It must be complex and complete, representing events of fear and compassion. Because this is a specific form of art” [4, p. 15].

According to Aristotle, “The failure of the tragic hero’s fate is not due to any moral fault or deficiency. But the tragedy itself is a kind of fault” [1, p. 50]. It is inevitable the death of the hero in the tragedy, but the consequences of the hero’s some actions are unexpected. It is also a paradox that the death of the hero can result in the emergence of a great power (For example, power, law, gods, fortune or community). Because the disintegration of one of the two opposing forces results that one of them is strengthening and takes other’s power. If the hero’s misfortune, even his death, is not the clashing of facing forces, or it has any other reason, Aristotle characterized it as an accident, not as a tragedy [1, p. 50].

According to Aristotle, the hero of the tragedy must have a definite understanding of human destiny, the fate, the will of the gods. In *Poetics*, Aristotle gives a new definition of the ancient Greek word “tragedia”. He shows that the tragedy is an example of art which it attracts the attention of the person, it is full (It has the beginning (prologue), the body (the development of events), the end (epilogue) and it has specific actions were carried out in an impassioned language. At the same time, the tragedy is an imitation, which the actors demonstrate in life form, it consists of different parts, and it is carried out by cleansing emotions like pity and fear.

As Aristotle says, the tragedy is not an imitation of serious and completed action, which it has a certain volume with the storytelling of tale, but it is an imitation through the action with different, and colorful language. It helps to purify those feelings and similar passions through the sense of pity and fear [1, p. 50]. Where Aristotle says “colorful language”, he implies a literary form, which combines rhythm, harmony, music, and the use of them in various parts of the tragedy. Because the tragedy is accompanied sometimes by the measurement, or size, and sometimes with music.

Generally, it can be said, the common tradition of the tragedy focuses on any event with a mournful end. Traditionally, the tragedy ends with the physical or moral death of at least one of the heroes. According to Aristotle, the tragic event must comply with the requirements in *Poetics*. According to this definition, the accident, which it happens in the household, cannot be a social tragedy. Because the hero is the victim of events and conditions, regardless of his or her psychological or religious commitment, which determines his self-understanding and death [8, p. 33–34]. The cause of the “tragedy” is the most discussed issue.

According to Aristotle, first of all, the tragedy must be a mere imitation of serious events. The tragedy must be a certain size. That volume should be determined so that, the audience can understand the essence of the events that took place during that time, he can imagine imaginative situation in his mind, he is able to understand the meaning of events, which it changes the fate of the tragic hero, from happiness to unhappiness or vice versa. That is, the tragedy cannot be too large or too compact, shorter. Because the long performance has satisfied the audience, which led to a lack of understanding of the event due to its information. Or, on the contrary, very short spectacle ends often without occurring tragic atmosphere, or aura in an audience, the problem has been solved without tension, and “knot”, it would not be the necessary impact and would miss the true target.

According to Aristotle: “Tragedy should differ from the epic” [1, p. 67]. At the same time, the tragedy must express complete and perfect event. Aristotle distinguished tragedy from other areas of poetry, he noted that the tragedy has unique, colorful, attractive language.

Academician Krachkovsky, a prominent Russian scientist, said that it is difficult to say that the works of Aristotle were directly or indirectly influenced to literary creativity, or the theory of Arabic poetry when he told about the influence of *Poetics* to Arabic literary environment. Works of Arabic poetry differ from the works of the Greek philosopher, including Aristotle’s *Poetics*, for their style and spirit. Aristotle’s *Poetics* played a coincidental role in the development of Arab poetry, although it had aroused some interest in the history of Arabic philosophical thought, but did not attract the attention of poetry theorists sufficiently. Arabic poetry has appeared in a different environment, among Arabic linguists and philologists and their direct native language observation. It is because Arabic poetics are based on a linguistic principle that, Aristotle’s psychological poetry did not have a serious impact on it and it was far from theorists of literature [6, p. 366].

It should be noted that the Oriental philosophers, such as Ibn Rushd, Abu Bashar Matta, and Ibn Sina, have caused recognizing and reading of Aristotle’s *Poetics* in the West, by describing the true essence of the tragedy in a philosophical way and making it a scientific theory. As a result of the translation of this works by those philosophers (and many other works of Greek philosophers) into Greek from Latin, this work (*Poetics*) was known in the Western world and it stimulated the growth of new-generation philosophers in the West.

Although the aesthetic of Medieval Muslim East has own important features, it should not be forgotten that it is also in harmony with certain aspects of Greek philosophy and aesthetics. Theories about universal harmony that the Arabs closely co-ordinate with their musical problems have been tied to the harmony and musical theories of Pythagoras’ school representatives [7, p. 360].

Supporters of this kind of approach to the issue try to justify their judgments, based on the views of Ibn Rush and other Eastern philosophers on tragedy and comedy.

They show that deeply knowing Poetics, as Ibn Rusht, when they spoke about tragedy and comedy, they called tragedy as “praise and appreciation” connecting with *gasida* (Arabic prose form), and comedy as “humiliation” connecting with *hajv* (Arabic prose form).

From here it can be concluded that Aristotle played an important role in creating the aesthetic-philosophical category of tragedy.

References

1. Aristotle. Poetics. Transl., Foreword and comments by A. Aslanov. Baku: Sharg-Garb, 2006. 80 p. (in Azerbaijani).
2. Aristotle. Poetics. Chapter 18. 1456 a. Translator I. Tunaly. Istanbul: Publishing house of Remzy Kitabevi A.O. Publications. Format, print and volume: Evrim Matbaachylyk Ltd. 1987. 104 p. (in Turkish).
3. Aristotle. Poetics. Writer's book. Trans. M. Pozdnev. St. Petersburg: Amphora, 2008. 320 p. (in Russian).
4. Brockett G. Oscar, Hildy J. Franklin. History of the Theatre (10th edition). Pearson Publisher, 2007. 704 p.
5. Kovacs C. Ancient Rome. Publisher: Floris Books, 2005. 224 p.
6. Krachkovsky I. Arabic poetics. Selected works. M.-L. Vol. II. 1965. 700 p. (in Russian).
7. Losev A., Shestakov V. History of aesthetic categories. Moscow: Arts, 1965. 376 p. (in Russian).
8. Ley G. The Theatricality of Greek Tragedy: Playing Space and Chorus. University of Chicago Press, 2007. 226 p.
9. Williams R. Modern Tragedy. London: Chatto & Windus, 1966, 476 p.
10. Schiller F. Essays / edited by Walter Hinderer and Daniel O. Dahlstrom. On the Art of Tragedy. Translated by Daniel O. Dahlstrom. 1–21. New York: Bloomsbury Academic Continuum, 1993. 296 p.

ТРАГЕДІЯ В ДРЕВНЬОМУ ПЕРІОДІ ЕСТЕТИКИ. КОНЦЕПЦІЯ ТРАГЕДІЇ АРИСТОТЕЛЯ

Джабир Мамедов

*Хазарський університет,
Інститут філософії НАН, кафедра журналістики
вул. Мехсети, 41, 1096, м. Баку, Азербайджанська Республіка*

У статті надається інформація про трагедію, звертається увага на теорію трагедії Аристотеля, досліджується її місце у філософії й естетиці. Порівняно думки Платона з теорією Аристотеля про трагедію. Вивчаються причини ставлення Платона до трагічного мистецтва. Про Платона можна сказати, що він не прийняв трагедію як зразок мистецтва або твір мистецтва, він навіть зазначав, що в його «ідеальній державі» немає місця для трагедії. Платон вважав за краще мовчати, аніж говорити про трагедію.

Ключові слова: Аристотель, трагічний, філософія, «Поетика», грецький.

УДК 930.1

ПОГЛЯДИ ВЧЕНИХ-НАТУРАЛІСТІВ Д.І. МЕНДЕЛЄЄВА ТА К.А. ТІМІРЯЗЄВА НА РОЛЬ ЕНЕРГІЇ В ІСТОРИЧНОМУ ПРОЦЕСІ

Юрій Марцінішин

*Науково-дослідний інститут ноосферної валеології
Марцінішин здоров'язбереження і планетарної екологічної безпеки людини
вул. С. Крушельницької, 18, 46001, м. Тернопіль, Україна*

У статті аналізуються та порівнюються погляди Д.І. Менделєєва та К.А. Тімірязєва – видатних вчених-природознавців другої половини XIX – початку XX ст., які в один час із С.А. Подолінським і за кілька десятиліть до В.І. Вернадського, Л.М. Гумільова й О.Л. Чижевського спробували дати відповіді на питання щодо місця та ролі енергії в історичному процесі.

Автор доводить, що історико-натуралістичні погляди Д.І. Менделєєва і К.А. Тімірязєва співзвучні з популярною на межі XX – XXI ст. концепцією метаісторії, або універсальним еволюціонізмом, суть якого полягає в намаганні поєднати еволюційну космологію, еволюцію живих організмів та історію людства. Під час оперування такими надскладними системами складно їх узгодити. Як свідчить наукова спадщина Д.І. Менделєєва і К.А. Тімірязєва, універсальним критерієм може стати енергія.

Ключові слова: історіософія, натуралізм, Д.І. Менделєєв, К.А. Тімірязєв, енергія, сільське господарство, промисловість, еволюція, історичний процес.

Застосування натуралістичного підходу для розгляду довготривалих історичних процесів сучасною вітчизняною історіографією практикується вкрай рідко. Причини цієї тенденції сховані глибоко, але спробуємо окреслити хоча б вірогідні напрями зазначеного. По-перше, переважання мікроісторії над макроісторією в наративах дослідників; по-друге, скептичне ставлення або нехтування природним чинником в історичних процесах, особливо довгої тривалості; по-третє, автономний розвиток гуманітарних і природничих наук протягом тривалого часу. Так, природничі науки в умовах натурфілософської атмосфери Нового часу і Просвітництва зробили ривок уперед, водночас залишили позаду гуманітарне знання. Представники останнього, у свою чергу, із другої половини XX ст. відкрито почали говорити про кризу гуманітаристики. Очевидним виходом із такого становища є інтеграція природничих і гуманітарних наук у XXI ст.; сьогодні однією з таких перспектив може стати синергетика.

Вищезазначене дає підстави для формулювання мети нашої статті: здійснити компаративний аналіз поглядів учених-натуралістів Д.І. Менделєєва та К.А. Тімірязєва, які серед перших порушили питання про роль енергії як універсального мірила історичного процесу. Це, у свою чергу, дозволить виявити нові концептуальні засади для розуміння історичних процесів довгої тривалості й відкрити шлях для теоретичного і методологічного оновлення наук про людину й суспільство.

Одразу маємо зауважити, що серед багатой наукової спадщини Д.І. Менделєєва та К.А. Тімірязєва маємо відносно небагато робіт, які б розкривали суть історико-натуралістичних поглядів цих учених. У Д.І. Менделєєва – стаття «Попытка химического понимания мирового эфира» (1902 р.) [1], монографії «Заветные мысли» (1905 р.) [2] та «К познанию России» (1906 р.) [3]. Серед праць К.А. Тімірязєва привертають увагу «Исторический метод в биологии» [4] і п'ятий том із десяти томного зібрання публікацій вченого – «Насущные задачи современного естествознания. Публичные речи» [5].

Історію людства Д.І. Менделєєв і К.А. Тімірязєв розглядали як закономірний процес, керований законами природи, а не провіденціалізмом. Перебіг історії уявлявся їм як еволюційний процес: перехід від нижчого до вищого, від простого до складного, перетворення кількості в якість та, зрештою, перетворення одного виду енергії на інший. Ситуацію, за якої всі вищезгадані обставини працюють, вчені називають прогресом.

Очевидно, що суспільство існує у взаємодії з довкіллям, тому зазнає впливу навколишнього середовища. Д.І. Менделєєв і К.А. Тімірязєв визнають істотний вплив природи на людство, але не поспішають називати його рушійною силою історії. Цікавою є думка Д.І. Менделєєва про те, що ми поки що знаємо далеко не про всі чинники природного впливу на людину, отже в майбутньому ми дізнаємося про нові механізми впливу довкілля на нас.

У зв'язку із цим варто згадати ґрунтовний філософський коментар О.А. Алфьорова, який зазначив: «У намаганні оцінити вплив природного середовища на історію ми неминуче дійдемо до принципового питання про те, чи має людина самовизначення, чи її поведінка природно зумовлена. Від відповіді на це запитання буде залежати результат полеміки про те, кому належить історія – людині чи природі? Якщо виходити з того, що тварини – цілком природні істоти, а людина відрізняється від тварин, і сам антропогенез, як би його не трактувати, знаменував відділення людини від природи, і що вона відіграє активну роль у своєму ставленні до природи і навіть може так безцеремонно протиставити себе природі, як це робить сучасна людина, то ми дійдемо висновку, що історія належить людині, а не природі. Отже, природа втратить статус рушійної сили історії» [6, с. 33].

З іншого боку, ті чи інші чинники, які йдуть від природи, і зміни, що відбуваються в ній, впливають прямо або побічно на суспільний розвиток. Натуралістичний підхід до історії стирає межу між історією і природою, не визнає автономії історії. Природі і людині в її природних визначеннях приписується активність, а людина історії мислиться пасивною, зумовленою, такою, що зазнає впливу.

З освоєнням людиною нових видів енергії, із вмінням акумулювати і перетворювати її зростала незалежність суспільства від природи, як зазначає Д.І. Менделєєв. Саме на основі цього критерію вчений запропонував періодизацію історії людства. Перший період – це дикість, близька до напівтваринного стану. Другий етап – первісно-патріархальне суспільство, засноване на збиральництві, полюванні, кочовому скотарстві або ж землеробстві, поєднаному із дрібним ремеслом. Історично Д.І. Менделєєв ототожнює його з Античністю та Середньовіччям. Третій етап – сучасний (поч. XX ст. – Ю. М.) промисловий лад. Наступна фаза – майбутній всесвітній промисловий лад, де зникнуть соціальні антагонізми, а розподіл благ (перетвореної енергії) відбуватиметься так, щоб забезпечувати гармонічний розвиток планети, зокрема, підйом матеріального виробництва і зростання рівня культури. У промислову епоху, на думку Д.І. Менделєєва, знижується залежність людини від природи, але зростає людська взаємозалежність [2].

Отже, Д.І. Менделєєв порушив питання про об'єктивне існування в історії людства своєрідних, якісно різних рівнів розвитку матеріального виробництва, різних типів суспільного розвитку, різних форм їх громадського облаштування, ступеня їхнього цивілізаційного розвитку. Водночас він бачив і відзначав органічний зв'язок між історичними ступенями, закликав до того, щоб вивчати цей зв'язок, що дозволило б розкрити закономірності історичного процесу.

Дослідник І.А. Козіков точно охарактеризував Д.І. Менделєєва як ідеолога індустріалізму, який «прославляв настання промислової стадії розвитку людства». Д.І. Менделєєв зазначав, що в XIX – на початку XX ст. розпочалася промислова епоха, що означає новий щабель цивілізації. Що стосується Російської імперії, то вчений закликає прискорити пе-

рехід від землеробської фази до промислової, але в цікавий спосіб – перетворивши першу на один із різновидів другої. Д.І. Менделєєв переконував, що промисловість становить основу всіх успіхів людства. З розвитком промисловості людство вступає в нову смугу свого розвитку [10, с. 174].

Закон збереження матерії й енергії Д.І. Менделєєв називав наріжним принципом науки і науковості. Він дотримувався атомістичних уявлень і водночас вважав основою світобудови три первинних начала: «нероздільну, однак і таку, що не зливається, пізнавальну тріаду вічних і самобутніх елементів: речовини (матерії), сили (енергії) і духу <...>» [1, с. 488–489]. У цьому контексті важливо згадати ще одну принципову тезу вченого: «Одного лиш поняття про чисту матерію і про все матеріальне, що здавалося класикам всеосяжним, <...> явно недостатньо, крім нього необхідно прийняти не тільки енергію, <...> але й дух – у людині, її спілкуванні, науці, моралі і всій діяльності. Один історичний матеріалізм не вичерпує поняття про людське благо» [7, с. 187–188]. Цим Д.І. Менделєєв кинув виклик марксизму, який обстоює ідею первинності матерії і вторинності духу. Вчений пише, що «механізм зростання виробництва завжди тісно пов'язаний із творчою діяльністю людини розумної», що в розвитку людського суспільства «все починається з ідеї». Фундаментальні відкриття були рідкісними і кожне відбувалося лише одного разу, після чого ідея, що стимулювала його, розходилася по всьому світу і відбувалася культурна дифузія. Д.І. Менделєєв підсумовує: «Саме ідеї лежали в основі механізму історичного розвитку» [9, с. 113–114].

К.А. Тімірязєв визнавав, що низку явищ живої та неживої природи можна пояснити фізичними та хімічними законами, але тільки історичний підхід дозволяє виявити причини й умови виникнення життя [5, с. 149], а також, додамо від себе, – самої енергії. Такий підхід перегукується з популярною думкою про те, що фізика, хімія, біологія та географія в минулому – це і є історія.

Згідно із вченням К.А. Тімірязєва, історія органічних форм може пояснити причини виникнення обміну речовин між організмом і середовищем, а також явище спадковості. Вчений, наполягаючи на єдності живого та неживого світів, не вважав, що закони, які в них діють, є однаковими [5, с. 150].

На прикладі Російської імперії Д.І. Менделєєв спробував виявити чинники, які мають визначальний вплив на історичний процес. На його думку, основними чинниками є: природа країни, її населення, положення щодо інших народів (по суті – геополітичне становище – Ю. М.), а також воля правителів [2, с. 294].

Особливого значення Д.І. Менделєєв надає землі. Він підкреслює її важливість як для політики, так і для економіки. Дмитро Іванович пише, що будь-яка держава немислима без землі, «земля назавжди залишиться першою основою народності і державності <...>. Без неї немислимі і заводи, які виробляють матеріальні блага <...>. Кількість людей має бути пропорційна кількості землі» [2, с. 45]. Я.В. Гердт слушно зауважила, що зазвичай для Д.І. Менделєєва «земля» є комплексним, складним поняттям, яке охоплює і корисні копалини в її надрах, і рослини, які ростуть на її поверхні [8, с. 48]. Зрештою, науковець дійшов такого висновку: оскільки в сільському господарстві вирішальну роль відіграє саме земля, що обробляється, то землеробство в майбутньому не зможе бути основою економіки, оскільки за збільшення населення співвідношення родючої землі на людину буде занадто малим.

Д.І. Менделєєв констатує: «В історії людських відносин очевидний один загальний кінець: складний промисловий уклад життя. Зупинитися на шляху нікому не можна або можна лише тимчасово. Вступ усього світу в цю промислову епоху буде початком нової історії» [9, с. 112].

На такому ґрунті Д.І. Менделєєв застосовував філософські підходи до аналізу історичних процесів. Менделєєвська тріада була представлена неподільними і поєднуваними гранями пізнання, як-от: речовина, сила і дух; інстинкт, розум, воля; а також свобода, праця і борг. «Викиньте одне з кожної трійці, – писав він, – буде лише аналіз без повного синтезу, вийде нестійка модель, а в порожнечу, яка утвориться, може проникнути якась дурниця, що не витримуватиме навіть первинної критики» [10, с. 168–169].

Важливим принципом історичного реалізму Д.І. Менделєєва є те, що в історичному розвитку велику роль він відводив інтересам. «Історичні інтереси, – писав він, – повинні стояти під час обговорення долі країни на першому плані» [3, с. 73]. у цілому життя народів складається із сукупності індивідуальних, особистих і громадських загальних інтересів. Сукупність інтересів, в яких висловлено постійне зростання різних потреб суспільства і його членів, визначає зміни, що відбуваються.

Звісно, абсолютизувати такий підхід не можна, адже він має щонайменше одну слабку сторону – уявлення про те, що історичні процеси підпорядковуються певним законам, зокрема природним, відкидає можливість випадкових подій у розвитку суспільства.

В історичному процесі, як і в природі, Д.І. Менделєєв звертав увагу на дослідження об'єктивних законів. Він виступав проти думки, згідно з якою в історичному процесі відсутні закономірності і наявні лише факти. «Шляхом праці відбувається завоювання природи, адже під час праці доводиться осягати її закони, серед яких і громадські, історичні закони». Вчений підкреслював, що дослідження лише історичних фактів і явищ без їх узагальнення не дає тієї історичної істини, яку дає вивчення законів. «Хоча істина одна, але шляхи до неї не намічаються нині ні зірками, ні стовпами, рухатися шляхом досягнення істини необхідно, щоб не бути насильно захопленим неминучими історичними змінами і свідомо прискорювати майбутню еволюцію» [10, с. 169–170].

У підсумку варто виділити концептуальні засади в поглядах Д.І. Менделєєва та К.А. Тімірязєва на енергію в історичному процесі. Так, обох науковців цікавить оптимізація кількісного співвідношення між поглиненою енергією та виконаною роботою, зокрема, динаміка цього процесу в ретроспективі. Головним чинником, що формує енергетичну базу будь-якої цивілізації, на думку Д.І. Менделєєва, є фабрично-заводська промисловість. К.А. Тімірязєв віддавав пальму першості сільському господарству, зокрема землеробству, адже рослина як явище космічне перетворює сонячну енергію на енергію росту, підвищує її енергетичну цінність для споживача – людини чи тварини.

Історико-натуралістичні погляди Д.І. Менделєєва і К.А. Тімірязєва співзвучні з популярною наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. концепцією метаісторії, або універсальним еволюціонізмом, суть якого полягає в намаганні поєднати еволюційну космологію, еволюцію теорію живих організмів та історію людства. Під час оперування такими надскладними системами їх об'єктивно важко узгодити. Як свідчить наукова спадщина Д.І. Менделєєва, К.А. Тімірязєва, а також С.А. Подолінського, В.І. Вернадського, Л.М. Гумільова й О.Л. Чижевського, необхідним універсальним критерієм може стати енергія.

Список використаної літератури

1. Менделєєв Д.И. Попытка химического понимания мирового эфира. Периодический закон / Д.И. Менделєєв; под ред. Б.М. Кедрова. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1958. С. 470–517.
2. Менделєєв Д.И. Заветные мысли. Желательное для блага России устройство правительства. К познанию России / Д.И. Менделєєв. М., 2002. 576 с.
3. Менделєєв Д.И. К познанию России. СПб., 1907. 157 с.

4. Тимирязев К.А. Исторический метод в биологии / под ред. В.Л. Комарова, Р.И. Белкина. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1942. 254 с.
5. Тимирязев К.А. Сочинения. Т. 5: Насущные задачи современного естествознания. Публичные речи. М.: Сельхозгиз, 1938. 507 с.
6. Алферов А.А. Проявления натуралистического подхода к истории. Историческая и социально-образовательная мысль. 2016. Том 8. № 6/2. С. 31–36.
7. Неизвестный Менделеев. Публикация и предисловие, подготовленные И. Мочаловым. Новый мир. 1964. № 6. С. 175–197.
8. Гердт Я.В. Д.И. Менделеев о влиянии природных условий на историю, развитие и политику государства. Вестник Челябинского государственного университета. 2007. № 23. С. 47–52.
9. Истомин В.Г. Дмитрий Иванович Менделеев как мыслитель по вопросам общественно-политической жизни России. Инновационное образование и экономика. 2011. № 8. С. 109–118.
10. Козиков И.А. Д.И. Менделеев об историческом реализме как основе анализа исторического процесса. Философия и общество. 2006. № 2. С. 167–178.
11. Кочемаров П.В. Энергетика истории. Этнополитическое исследование. Теория этногенеза. М., 2017. 450 с.
12. Подолінський С.А. Людська праця і єдність сили. Вибрані твори / С.А. Подолінський; упорядк., передмова і прим. Л.Я. Корнійчук. К.: КНЕУ, 2000. С. 284–310.
13. Васецкий Г.С. Общественно-политические и философские взгляды К.А. Тимирязева. Климент Аркадьевич Тимирязев: сборник. М., 1940. С. 5–46.

**THE VIEWS OF SCIENTISTS-NATURALISTS D.I. MENDELEEV
AND K.A. TIMIRYAZEV ON THE ROLE OF ENERGY
IN THE HISTORICAL PROCESS**

Yurii Martsinyshyn

*Scientific-Research Institute of Noosphere Valeology Martsinshin Health
of Conservation and Planetary Ecological Safety of Man
S. Krushelnytska str., 18, 46001, Ternopil, Ukraine*

The article is dedicated for analysis and comparing the views of D.I. Mendeleev and K.A. Timiryazev, the prominent scientists of the late 19 – early 20 centuries, who at one time with S.A. Podolinsky and several decades before V.I. Vernadsky, L.M. Gumilev and A.L. Chyzyhevsky tried to answer the questions about the place and role of energy in the historical process.

The author argues that the historical and naturalistic views of D.I. Mendeleev and K.A. Timiryazev are in accordance with the popular concept of meta-history, or universal evolutionism, the essence of which is the attempt to combine evolutionary cosmology, the evolutionary theory of living organisms and the history of mankind. By operating such super compliant systems, objective difficulties arise when trying to reconcile them. As the scientific heritage of D.I. Mendeleev and K.A. Timiryazev shows, energy can become such a universal criterion.

Key words: historiosophy, naturalism, D.I. Mendeleev, K.A. Timiryazev, energy, agriculture, industry, evolution, historical process.

УДК 165.641:101.9

Є.В. ДЕ РОБЕРТІ ПРО ПОХОДЖЕННЯ ТА СПЕЦИФІКУ СЕНСУАЛІЗМУ

Богдан Матюшко

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,
факультет філософської освіти і науки, кафедра філософії
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна*

У статті висвітлене обґрунтування Євгеном Валентиновичем де Роберті (1843–1915 рр.) сенсуалізму як самостійного філософського напрямку, що виник пізніше за матеріалізм та ідеалізм. Він є сполучною ланкою між ними та має порівняно з ними переваги з огляду на більше наближення до наукового знання, яке стало вирішальним чинником його виникнення, становлення й розвитку

Ключові слова: позитивізм, метафізика, гіпотеза, матеріалізм, ідеалізм, сенсуалізм, наука, знання.

В ідейній спадщині Є. де Роберті (1843–1915 рр.) одне із чільних місць посідає історико-філософська проблематика, ґрунтовно розроблена ним саме в той час, коли мислитель створив власну оригінальну версію позитивізму, загальновідому під такими назвами: гіперпозитивізм, неопозитивізм, робертизм. Оригінальністю відзначається і його історико-філософська концепція, викладена в праці «Минуле філософії. Спроба соціологічного дослідження загальних законів розвитку філософської думки» (1886 р.), яка є цілісною, завершеною науковою розвідкою зі своєрідними теоретико-методологічними засадами, висновками й результатами дослідження, багато з яких є актуальними і в наш час, на початку ХХІ ст. Такий стан справ дисонує з надто малою кількістю праць, присвячених вивченню поглядів Є. де Роберті саме як історика філософії: вчені зазвичай звертаються до вивчення його інтелектуальної біографії, соціологічних та соціально-філософських знахідок. Із цієї причини докладне звернення до історико-філософських досліджень Є. де Роберті, яке враховуватиме щонайменше їхні важливі подробиці, покликане заповнити явну прогалину у вивченні ідей одного з видатних мислителів минулого. Адже йдеться про ключову проблему історії філософії: класифікацію різних типів доктрин. Читачам творів мислителя добре відомо, що він поділяє всі філософські вчення на матеріалізм, ідеалізм і сенсуалізм. Але ж такий поділ, на перший погляд, здається типовим порушенням правил логіки, тому особливо цікавить його обґрунтування.

Літературними джерелами пропонованої науковій спільноті статті є книга Є. де Роберті «Соціологія» [1], в якій по суті започатковано виклад теоретико-методологічних засад історико-філософських досліджень, проведених мислителем у його вищезазначеній відповідній праці [2]. Їхнє місце в картині розвитку філософських поглядів Є. де Роберті зазначене в статті Лілії Бузук [3], а Валерій Кошарний розкриває їх зміст, присвятивши аналогічну працю соціологічному підходу в історії філософії на прикладі ідей досліджуваного мислителя [4]. Автор цих рядків висловлює подяку високоповажній редакції за схвальну оцінку та публікацію власної розвідки, присвяченої мислителю як історичній філософії [5], де, серед іншого, порушено проблему розуміння мислителем ролі сенсуалізму.

Отже, ми маємо достатні підстави для більш докладного аналізу міркувань Є. де Роберті про походження та своєрідність сенсуалізму як третього філософського напрямку.

Вже в «Соціології» Є. де Роберті висловлює своє критичне ставлення до гіпотези як форми наукового пізнання, причиною чого є перевага в ній імовірності над достовірні-

стю й умоглядний характер – ознаки, які загострюють проблему її верифікації: «Майбутнє вирішить, хто помиляється – чи прибічники філософії гіпотез – філософії, яка представлена на теперішній час монізмом, чи, навпаки, – прибічники філософії точно перевірених загальних законів та відношень – філософії, представлені позитивізмом Конта. Але одне є цілком зрозумілим уже тепер: перш ніж долучитися до того чи іншого напрямку в науковій філософії, кожен із нас зобов'язаний так чи інакше вирішити для себе питання про придатність або даремність у царині філософії гіпотетичних побудов» [1, с. 255]. Згідно з канонами науковості позитивізму, передусім сформульованим Огюстом Контом законом трьох стадій розвитку людських понять про світ (теологічна, метафізична, позитивна), «в епохи відносного незнання, коли широкі царини явищ перебувають ще поза сферою наукового дослідження та низка наук постає у вигляді низки прогалин спеціального знання, можуть мати тільки таку філософію, яка посідає середнє місце між вільною поетичною творчістю та дійсно загальним знанням, тобто філософію суто (тут і далі розрядка в оригінальному тесті замінена курсивом – Б. М.) *гіпотетичну*» [2, с. 75–76], або, як тлумачить це та подібні твердження мислителя В. Кошарний, «метафізичні гіпотези лише тимчасово замінюють прогалини конкретно-наукового знання» [4, с. 46]. Отже, філософія розглядається Є. де Роберті як донаукове знання, основним елементом якого є гіпотези, які за своїм змістом можуть бути поділені на матеріалістичні, ідеалістичні та сенсуалістичні.

Визначення всіх трьох філософських напрямів, або «філософських гіпотез» таке: «Один із них висуває на перший план гіпотезу, яка тісно долучається до широкої основи будь-якої людської культури – до наук неорганічного світу, які досліджують найбільш загальні та прості явища. Таким є матеріалізм. Інший тип, навпаки, виступає з гіпотезою, яка охоплює «майбутні» верхні поверхи і сам дах будівлі, що споруджується, – ще неутворені науки гіперорганічних явищ. Таким є ідеалізм. Нарешті, третій тип, сенсуалізм, <...> посідає середнє місце, відповідне до того, яке в ієрархії знання належить наукам органічного світу» [2, с. 57]. Спільним між ними є те, що можна назвати епістемологічними функціями, адже вони як своєрідні замітники наукового знання, «однаково перетворюють свої часткові за походженням гіпотези на загальні за своїм призначенням припущення й однобічно пояснюють ними всю сукупність явищ» [2, с. 57–58]. Розвиваючи цю думку, Є. де Роберті стверджує: «Виходячи із загальних гіпотез, що не підлягають перевірці, як початкових точок, це світорозуміння, відоме історично під іменем *метафізики*, приходить у логічній побудові своїх результатів до низки непримирених у колі точного знання суперечностей; у фактичному ж поясненні речей метафізичні системи постійно й необхідно припускаються маси грубих помилок, які подеколи розкриваються вже сучасниками, але здебільшого стають очевидними тільки для наступних поколінь спеціальних учених» [2, с. 73–74]. Тому «у свідомості пізнішого людства метафізика, в усіх своїх проявах, набуває значення глибоко однобічного та хибного тлумачення суми світових явищ, стає не лише філософією епохи незнання, але в прямому й суворому розумінні цього слова і *філософією незнання*» [2, с. 74].

Будь-яка «філософська система, в яку б епоху вона не виникла і яким би розумовим станом вона не зумовлювалася, завжди прагне бути найбільшим із можливих та повних пояснень світу і його явищ, тобто світорозумінням, або своєрідним найвищим знанням» [2, с. 75]. Це стосується всіх трьох провідних філософських напрямів, першими і найдавнішими з яких, як відомо, є матеріалізм та ідеалізм. Але, зважаючи на різноманітність окремих філософських учень, багато з яких мають ознаки, суттєво відмінні від властивих щойно названим напрямам, їх класифікацію варто доповнити: «і справді, яке б панівне значення не мали в історії минулої філософії матеріалістичні й ідеалістичні доктрини, але

розподілити всі без винятку філософські системи між цими двома категоріями можна було б лише в надзвичайно загальній класифікації і лише, так би мовити, *grossomodo*. Водночас не можна було б обійтися без очевидних натяжок або без допущення, у межах кожного розряду, різко окреслених відтінків, а це, у свою чергу, знищило б усі вигоди надзвичайної простоти початкової класифікації» [2, с. 77]. Важливість такого доповнення зумовлена тим, що «царина гіпотез майже так само широка, як і царина явищ, і якщо б в останню не був внесений порядок і система, то перша, з необхідністю, постала б у хаотичному вигляді. Але тоді ми б втратили можливість класифікувати, у прямому значенні слова, філософські системи згідно з нами обраним принципом, і нам залишалося б лише прийняти, з деякими істориками, стільки ж розрядів або типів світоглядів, скільки було оригінальних філософів, або взагалі впасти у звичайні, довільні поділи» [2, с. 77]. Отже, поділ усіх філософських учень на матеріалістичні й ідеалістичні не відповідає звичайним правилам логіки, а тому має бути переглянутий та проведений наново.

Його варто проводити насамперед за видозміною ознаки досліджуваного предмета, тобто для адекватного окреслення філософських напрямів потрібна «класифікація явищ згідно з їхніми корінними та незвідними одне до одного властивостями, за сучасних засобів знання» [2, с. 78], підставами для якої є врахування «по-перше, необхідних і постійних відношень між явищами, які називаються їхніми природними законами (отже, можливість скористатися цією класифікацією для розподілу наук за ієрархією); по-друге, і тих довільних або гіпотетичних поєднань, які своїм походженням завдячують нашій уяві (можливість скористатися цією ж класифікацією і для систематичного групування філософських світоглядів минулого)» [2, с. 78]. Цілоком у позитивістському дусі Є. де Роберті вкотре наголошує на неможливості верифікації філософських ідей: «У наш час тільки наука визнається дійсним знанням, а метафізика здебільшого прирівнюється до незнання; не кажучи вже про те, що це не завжди було так, адже ми тут завідомо класифікуємо філософські продукти саме тривалого періоду незнання» [2, с. 78]. На допомогу йде один із головних здобутків основоположника позитивізму: «Класифікація Конта дає нам три різко диференційовані галузі явищ: неорганічну, або фізико-хімічну групу з її математичною основою, органічну, або біологічну, засновану на попередній, і, нарешті, гіперорганічну, або психо-соціологічну, яка, у свою чергу, має біологічну основу» [2, с. 78–79]. Оскільки, як відомо, філософія розглядається позитивістами як відповідник науки, мислитель стверджує: «До цих трьох груп явищ можуть бути зведені і всі загальні гіпотези, які будь-коли висувалися минулою філософією, отже, й усі системи, на які вона розпадається» [2, с. 79].

Тому «наукова критика філософських систем може й повинна простежити процес виникнення їхніх центральних гіпотез до глибокого коріння або елементів останніх – до окремих явищ, які становлять предмет окремих абстрактних наук» [2, с. 79–80]. Сформульована відповідно до трьох груп явищ, які підлягають вивченню за допомогою окремих позитивних наук, «тричленна класифікація світоглядів минулого» [2, с. 80] передбачає, що «третьої групі відповідає світ органічних, або біологічних явищ, який становить перехід від космології до соціології, від порядку зовнішнього світу до порядку людства» [2, с. 80]. На запитання «Чи існує <...> група систем, яка заповнює цю важливу прогалину в нашій класифікації, і якщо існує, то чи не вичерпується нею все ще не розглянуті нами різновиди метафізики, і чи не утворюється потім скільки-небудь значний залишок, який не зводиться до жодного із трьох прийнятих нами трьох поділок?» [2, с. 80] дається така відповідь: «Таку групу метафізичних системи ми дійсно знаходимо, поруч із матеріалізмом та ідеалізмом, в історії минулої філософії; ця група відома нам під характерною назвою сенсуалізму» [2, с. 80–81]. Отже, низка філософських напрямів: «матеріалізм, сенсуалізм, ідеалізм»

[2, с. 81], виявляється цілком відповідною низці природних явищ і позитивних наук: «механізм (фізико-хімізм), біологізм (біопсихізм) та психологізм (чистий психізм)» [2, с. 81].

Поруч із матеріалізмом та ідеалізмом постає сенсуалізм – «філософське вчення, яке приписує походження ідей дії почуттів та пояснює всі психологічні процеси зовнішньою, матеріальною чутливістю» [2, с. 82]. Це визначення передбачає, що «сенсуалізм є не лише теорією досвідного утворення ідей, але й цілим світоглядом, оригінальною і значною філософією, яка виходить із цієї теорії або спирається на неї» [2, с. 82]. Є. де Роберті робить таке уточнення з метою уникнення помилки надто вузького визначення філософських напрямів, яка, на жаль, дуже часто повторюється: широко вживаними є «визначення матеріалізму, яке бачило б у ньому лише спеціальну теорію руху, або визначення ідеалізму як особливого вчення про апіорний та незалежний від умов зовнішнього світу генезис ідей» [2, с. 82]. «Такі визначення, – продовжує мислитель, – занадто вузькі; вони охоплюють дуже характерні відмінності, але не всю сукупність ознак, з якої складається поняття філософії» [2, с. 82].

З метою розкриття перехідного характеру сенсуалізму як сполучної ланки між іншими філософськими напрямками Є. де Роберті використовує біологічну, точніше, фізіологічну термінологію: «Сенсуалізм становить лише особливо видатну проміжну фазу в тому процесі матеріалістичного ендосмосу (поглинання менш відомого суб'єкта більш відомим об'єктом) та ідеалістичного екзосмосу (зворотного поглинання об'єкту суб'єктом), який набуває в історії світорозуміння усіх можливих форм і становить, по суті, весь зміст минулого філософії» [2, с. 83], є «тією стадією цього розвитку, на якій найменш загальна і найбільш складна частина об'єкта, біологічна сфера, поглинає собою суб'єкт, психологічну сферу, та тісно поєднане з нею (хоча характер цього зв'язку ще точно не з'ясований) явище суспільності» [2, с. 83]. Згадана вище епістемологічна функція сенсуалізму як типової «філософської гіпотези» конкретизується так: «Подібно до матеріалізму й ідеалізму і, напевно, навіть більш наочно, ніж вони, сенсуалізм виявляє корінну властивість будь-якої метафізики: виробляє погляди, загальні тільки за назвою або формальним, логічним своїм призначенням, а насправді такі, які виникають на ґрунті небагатьох окремих галузей спеціального знання» [2, с. 83]. Його справжнім ґрунтом є наука про живе: «Частковою, за своїм походженням – біологічною, гіпотезою, не очікуючи її перевірки в межах спеціальної науки, сенсуалізм сміливо, але, звісно, вкрай поверхнево пояснює всю сукупність явищ» [2, с. 83]. Є. де Роберті вкотре підкреслює, що «ми маємо тут справу з філософською однобічністю, яка найбільш природно доповнює собою однобічності матеріалізму й ідеалізму» [2, с. 83], і як типовий позитивіст, що визнає дійсним знанням лише наукове, стверджує, що «у певному сенсі, зрештою, сенсуалізм становить радше помилку біологів або психологів, ніж філософів, – і при нагоді не можна не зазначити, що в його історії спеціальне знання завжди відіграло набагато помітнішу роль, ніж в історії ідеалізму, і що це, очевидно, залежало від більшої загальності та простоти явищ, які слугували йому вихідною точкою» [2, с. 84]. Навіть більше, порівняно з матеріалізмом та ідеалізмом сенсуалізм виявляється найближчим до позитивістського ідеалу наукового знання: «У багатьох філософів цієї групи іноді дуже важко провести межу між тим, що насправді належало спеціальній науці, й тим, що ними видавалося за знання загальне або філософське» [2, с. 84]. Можна сказати, що він є результатом двох помилок, причиною яких, як зазначає Є. де Роберті на сторінках своєї книги, недосконалість, є недостатній рівень розвитку позитивного знання. Так, «помилка, властива адептам наукового знання, полягає в поясненні деяких явищ, переважно найближчих до розряду, який вивчається відповідним фахівцем, за допомогою законів, які слугують об'єднанню в одну групу, або явищ більш загального порядку (матеріалізм), або

явищ більш часткового порядку (ідеалізм), або, нарешті, таких явищ, які для всіх фактів, розташованих по один їхній бік, суть більш загальні, а для фактів по інший – більш часткові (сенсуалізм)» [2, с. 84]. Натомість «помилка мислителів полягає вже в поясненні всіх явищ, а не лише найближчих, усього світового ладу, а не тієї чи іншої його частини, за допомогою узагальнень, запозичених або із царини найбільш загальних і простих явищ (матеріалістична метафізика), або найбільш часткових і складних (ідеалістична метафізика), або, нарешті, із царини проміжних фактів, які мають порівняно з деякими розрядами явищ більш загальний та простий, а порівняно з іншими – більш частковий і складний характер (сенсуалістична метафізика)» [2, с. 84–85]. Є. де Роберті нагадує: «Метафізика починається, власне кажучи, тільки там, де людський розум підпадає спокусі, пропонованій єдиною гіпотезою, яка пояснює сукупність природних явищ, – і сенсуалізм тому і став джерелом метафізичного світорозуміння, що не втримався проти цієї спокуси» [2, с. 85]. Це доводиться тим, що «сенсуаліст прагне пояснити все в природі одним розрядом властивостей і законів та бачить у різноманітних категоріях явищ стільки ж окремих випадків одного основного факту... Для справжнього сенсуаліста все є відчуттям і чуттєвим сприйняттям, фактом біопсихічним, як для справжнього матеріаліста все є рухом і матерією, фактом механіко-фізичним або для чистого ідеаліста все є ідеєю, концептом розуму, фактом найбільш складної частини психології, а також <...> і соціології» [2, с. 85–86].

Мислитель описує взаємодію сенсуалізму з іншими філософськими напрямками досить виразно, навіть поетично: «Оволодівши проміжною цариною між світом неорганічних і світом гіперорганічних явищ, сенсуалізм зробив з неї неприступну твердиню, з якої вчиняв набіги на всі боки і в яку потім повертався, зважаючи на обставини, з багатьою здобиччю або з порожніми руками. Та особливо численними й успішними були його вилазки проти такої ж усамітненої та, схоже, недосяжної позиції, яку в царині найбільш часткових і складних явищ посідав ідеалізм. Звідси сенсуалісти мало коли поверталися без будь-яких надбань, без більш або менш важливих, щонайменше в їхніх очах, результатів» [2, с. 86]. Причиною такої його успішності є те, що «глибоке коріння сенсуалістичної філософії, безсумнівно, залягало в царині явищ, якими нині займається біологія; але відростки та пагони цього світогляду проникали всюди, у царину матеріалізму та в сусідню сферу психологічних фактів» [2, с. 86]. В історії філософії він представлений двома провідними течіями: «французького сенсуалізму, який схилився до матеріалістичних поглядів, і англійського та німецького, який схилився до ідеалізму» [2, с. 86–87]. Але в обох «першість та перевага залишалися все ж таки за психологічними питаннями» [2, с. 87], адже «в царині органічних явищ, в яких факт відчуття відіграє таку видатну роль, що інше могло, справді, сильніше зацікавити розум людини, як не сама людина, як не сам суб'єкт? Тому величезна більшість сенсуалістів здаються нам суто психологами, подібно до ідеалістів, а не фізиками, подібно до матеріалістів» [2, с. 87]. Не залишивши поза увагою проблеми виокремлення сенсуалізму як філософського напрямку, Є. де Роберті зауважує: «Ця схожість і давала часто привід до змішування сенсуалістичних систем з ідеалістичними, хоча, з іншого боку, не менш часто лунали на адресу того ж сенсуалізму і докори в матеріалізмі. Все це ще раз доводить незадовільність панівних поглядів на історію метафізики та правильність нашого погляду на сенсуалізм» [2, с. 87].

Складність відмежування цього напрямку від двох інших «щодо власне сенсуалізму <...> постає мізерною завжди, коли сенсуалістичну систему треба відрізнити від матеріалістичної; але вона зростає в спробах розрізнення крайніх відтінків сенсуалізму та більш поміркованих фракцій ідеалізму» [2, с. 87] і являє собою «природний наслідок глибокого мороку, який ще досі оточує природу психологічних процесів. Яка їхня частина нале-

жить невід'ємно до царини біології, і яка не може бути пояснена одними фізіологічними причинами, все це поки що становить предмет суперечки, сумнівів, вирішується досить довільно, у межах як фізіології мозку, так і описової психології, за допомогою гіпотез, пропонованих цими галузями знання. Від характеру таких наукових гіпотез, від того, яку частку в загальній сумі психічних фактів вони відносять цілковито до біологічних коренів, яку, понад те, ще до чинників і причин більш складного порядку, очевидно, залежить і вирішення всіх окремих питань, які спричинені необхідністю встановити яку-небудь межу між сенсуалізмом та ідеалізмом» [2, с. 87–88]. Отже, «тільки ті системи визнаються такими, що входять до групи сенсуалізму, в яких панівну роль відіграють гіпотези, запозичені, на відміну від учень матеріалізму, вже не із царини явищ неорганічного світу, а із царини психології; на відміну від доктрин ідеалізму, не із царини психології, примусово відірваної від свого природного ґрунту, від тієї перехідної сходинки, на якій світ гіперорганічних явищ подає руку світові явищ неорганічних та обидва постають перед нами лише умовно самостійними ланками безперервного ланцюга природних фактів, – а психології, суворо біологічний характер якої не підлягає сумніву, біологічні корені якої переважно й вивчалися філософами цієї школи» [2, с. 90].

Як свідчить історія філософії, «ніколи, ані в загальному розвитку метафізики, ані в особистому розвитку її головних представників, сенсуалізм не відігравав ролі допоміжної або перехідної фази в процесі філософського мислення; відколи він став філософією, він завжди, подібно до матеріалізму й ідеалізму, був цілком самостійним світорозумінням» [2, с. 95–96], а «повного ж свого розквіту сенсуалізм досяг тільки після виходу європейського людства із тривалої ночі Середніх віків і вже майже напередодні остаточного падіння будь-якої метафізики» [2, с. 97], тому що «матеріал для найбільш фантастичних своїх побудов він усе-таки брав із дійсності, з того ж нерозгаданого світу зовнішніх і внутрішніх фактів та відчуттів» [2, с. 97–98]. Врешті-решт, «його історичне місце серед основних різновидів минулої філософії зовсім інше: тут він становить останню, завершальну ланку довгого ланцюга безплідних зусиль, які метафізичний розум спрямовував до своєї заповітної мети – осягнення сутності речей або остаточної єдності явищ; тут він постає безпосереднім наступником не лише матеріалізму, а й найбільш досконалих і розвинених форм ідеалізму; тут він прагне примирити між собою ці крайнощі, згладити ці однобічності, знайти узгоджений із дійсністю загальний синтез явищ» [2, с. 99].

Все вищезазначене підтверджує положення Л. Бузук про те, що в оригінальній версії позитивізму Є. де Роберті, поруч із центральним її розділом – соціальною філософією, а також етикою, «розділ гносеології розглядався як частина соціології, як соціальна теорія пізнання, основа науки про розум, серед основних проблем досліджувалися питання неспроможності агностицизму (зведення непізнаного до пізнаного), емпіризму, методів наукового пізнання (спостереження, експеримент, опис), знання як функція колективного психологічного досвіду тощо <...>. Розділ історії філософії в душі гіперпозитивізму охоплював проблеми трьох типів філософії (матеріалізм, ідеалізм, сенсуалізм); боротьбу із «психологізмом» і «прагматизмом»» [3, с. 178]. Як я зазначав, «у своїх історико-філософських дослідженнях Євген де Роберті, спираючись на позитивістський соціологічний підхід, все-таки засвідчує тенденцію до виходу за його межі на користь осмисленню більш широкої класичної філософської проблематики, особливо епістемологічної <...>» [5, с. 60].

Дана наукова розвідка, зрештою, твори самого Є. де Роберті свідчать, що предметом його особливого зацікавлення є сенсуалізм як справжній «третій шлях» філософії. Тому інтерпретації мислителем історичного шляху, можливостей і меж цього напрямку заслуговують на подальше докладне вивчення.

Список використаної літератури

1. Де Роберти Е. Социология: основная задача ее и методологические особенности, место в ряду наук, разделение и связь с биологиею и психологиею. Сочинения: в 4 т. Т. 1: Социология / под ред. Н. Мозговой, А. Волкова; авт. вступ. ст. Б. Матюшко. Киев: НПУ им. М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Богдана Хмельницкого, 2014. С. 33–255. (Серия «Антология украинской мысли»).
2. Де Роберти Е. Прошедшее философии. Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли. Общедоступное издание в одном томе. М.: Типография В.В. Исленьева, 1887. 658 с.
3. Бузук Л. Этапы эволюции философских воззрений Е.В. де Роберти. Вестник Московского университета. Серия «Философия». 2009. № 2. С. 170–179.
4. Кошарный В. Социологический подход к истории философии (Е.В. де Роберти). Известия высших учебных заведений. Приволжский регион. Гуманитарные науки. 2013. № 2 (26). С. 43–48.
5. Матюшко Б. Євген де Роберті як історик філософії. Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії». 2017. Вип. 15. С. 54–61.

Y.V. DE ROBERTIS ABOUT GENESIS AND SPECIFICS OF SENSUALISM**Bogdan Matyushko**

*M.P. Dragomanov National Pedagogical University,
Faculty of Philosophical Education and Science, Department of Philosophy
Pyrohova str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine*

This article elucidates the substantiation of Sensualism as independent philosophical trend by Yevhen Valentynovych de Robertis (1843–1915). Sensationalism was risen after the Materialism and Idealism as connecting link between this trends, but it have preferences concerning approximation to scientific knowledge as own source, the factor of genesis, formation and development.

Key words: Positivism, Metaphysics, Hypothesis, Materialism, Idealism, Sensationalism, science, knowledge.

УДК 340.12

АКСІОМИ ПРАВОСВІДОМОСТІ ІВАНА ІЛЬІНА ЯК ВТІЛЕННЯ КАРДІОЦЕНТРИЗМУ У ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

Микола Несправа

*Дніпропетровський державний університет внутрішніх справ,
юридичний факультет, кафедра соціально-гуманітарних дисциплін
просп. Гагаріна, 26, 49000, м. Дніпро, Україна*

Стаття показує, як І.О. Ільїн застосував концептуальні положення філософії серця до розкриття сутності категорії «правосвідомість». Проаналізовані аргументи вченого на користь духовних чинників порівняно з позитивним правом. Охарактеризовані сформульовані вченим аксіоми нормальної правосвідомості. Визначені принципові положення, які є результатом імплементації законів духовної гідності, автономії і взаємного визнання, доведених І.О. Ільїним на основі принципів кардіоцентризму.

Ключові слова: кардіоцентризм, правосвідомість, духовність, позитивне право, гідність, автономність, взаємне визнання.

Постановка проблеми. Формування правової свідомості є необхідною умовою творення правової держави, яка є ідеальним орієнтиром українського суспільства. Тому визначення її сутності та чинників становлення є нагальним завданням філософії права. Варто підкреслити, що в сучасній літературі правова свідомість тлумачиться здебільшого як сукупність уявлень і понять, що виражають ставлення людей до права як певної матеріальної даності. У цій трактовці позитивне право є первинним щодо правосвідомості, яка реалізується в законодавстві та правосудді. Проте відомий український правознавець С.І. Максимов, який обстоює необхідність розширення горизонтів філософії права, наполягає на тому, що ця наукова галузь повинна бути розгорнута в систему поглядів на світ – як особливий світогляд, генетично пов'язаний з юридичним світоглядом епохи модерну (з його ідеями розумного законодавства і прав людини), однак долає його надмірну зацікленість на державі та позитивному праві [1, с. 29]. У такому контексті аналіз наукового спадку І.О. Ільїна постає актуальним науковим завданням.

Аналіз досліджень і публікацій. Біографію й окремі аспекти творчості І.О. Ільїна досліджували російські вчені Н.М. Блохіна, І.І. Євлампієв, І.В. Зернов, О.М. Калягин, Ю.Т. Лисиця, М.П. Полторацький, Ю.І. Сохряков, В.А. Томсінов, М.А. Тюрєнков. Але філософсько-правові аспекти його праць лишилися поза увагою дослідників.

Постановка завдання. Стаття має за мету показати, яким чином філософія серця була застосована І.О. Ільїним для розкриття сутності такої категорії, як правосвідомість, проаналізувати сформульовані вченим закони її формування.

Виклад основного матеріалу дослідження. І.О. Ільїн був одним з яскравих представників філософського напрямку нової релігійної свідомості, засновником якого вважається П.Д. Юркевич, український філософ, професор Київської духовної академії. В основі напрямку лежить кардіоцентризм, який П.Д. Юркевич творчо розвинув, базуючись на філософії серця Г.С. Сковороди. Але якщо у П.Д. Юркевича філософія серця набуває характеру загальної філософської концепції, то І.О. Ільїн зосереджує увагу на втіленні цієї концепції у філософію права. Зауважимо, що загальною характерною ознакою кардіоцентризму є погляд на людину як вільну, індивідуальну, конкретну й відповідальну істоту. На відміну

від західного гуманізму, у кардіоцентризмі наголос робиться не на раціональних аспектах, а на духовних. Як зазначає С.І. Максимов, цей філософський напрям припускає, що сутність людини визначається не тільки і не стільки свідомими психічними переживаннями (розумністю), а «серцем», яке є джерелом думок і пізнання [2, с. 116]. У своїй світоглядній концепції П.Д. Юркевич основну ідею кардіоцентризму виражає так: «Людина починає свій моральний розвиток із руху серця, яке всюди хотіло би зустрічати істот, які радіють, зігрівають одне одного теплом любові, пов'язані дружбою та взаємним співчуттям. Тільки в цій формі здійсненого всезагального щастя світ уявляється їй як дещо гідне існування» [3, с. 181]. Що стосується права, то, з позиції філософії серця, акцент у його обґрунтуванні робиться на внутрішній духовній сутності. Ідея права в кардіоцентричному трактуванні полягає не у формальному зовнішньому примусі, а в регулюванні життя з урахуванням внутрішнього світу і свободи людини. Право розглядається як умова, можливість творчої самореалізації особистості, її індивідуального розвитку [2, с. 117]. Саме такий підхід обґрунтовує теорія І.О. Ільїна, яка базується на твердженні: «Право в його основній суті є необхідний для людини образ його духовного життя на землі, чи інакше: необхідна форма «зустрічі» між верховним благом і людською душею. Право є передусім правом людини бути незалежною духом, правом буття і правом свободи, правом самостійно звертатися до Бога, шукати, знаходити, сповідувати і здійснювати досконалість, яку людина бачить і якій віддає перевагу. Одним словом, право – це атрибут духу, його спосіб життя, його необхідний прояв» [4, с. 82].

Кардіоцентризм за своєю природою є антипозитивістським напрямом. І.О. Ільїн, який обстоював позиції відродження природного права, стверджував, що в кожній людині незалежно від віку, освіти, розуму і таланту є характерна для її душі правосвідомість, навіть тоді, коли вона сама про це не підозрює. «Жити – означає для людини жити правосвідомістю, у її функції і в її термінах, бо вона залишається завжди однією з великих і необхідних форм людського життя», – проголошує філософ [4, с. 25].

Він розкриває екзистенціальну природу правосвідомості. Об'єктивність предметного змісту щодо права, на його думку, полягає в тому, що в зовнішньому ставленні людини до людини є якась єдина й об'єктивна правота, яку можна пізнати тільки через внутрішній досвід, через справжнє, предметне випробування і розкриття природного права. Усвідомити зміст цього природного права і розкрити його – покласти початок зрілій природній правосвідомості; зробити її предметом волі і виправданого афекту, тобто перетворити цю єдину й об'єктивну правоту на улюблену і бажану ціль життя, значить, розвинути і здійснити в собі природну правосвідомість. І.О. Ільїн у своїх умовиводах виходить із пріоритетності ідеальних критеріїв права перед формальними. Саме природна правосвідомість як предметне знання про «справжнє», єдине право, на його думку, має лежати в основі будь-якого судження про право і будь-якого правового і судового рішення, а тому і в основі тих законів, які встановлюються в різних громадах і державах уповноваженими людьми під назвою «позитивне право». Вона ж є чинником, що зумовлює якість позитивного права, чим більш розвиненою, зрілою і глибокою є природна правосвідомість, тим досконалішим буде позитивне право і кероване ним зовнішнє життя людей [4, с. 34].

Спираючись на головний постулат кардіоцентризму про керівну роль душі в усіх процесах, де задіяна людина, І.О. Ільїн розкриває провідне значення правосвідомості в соціальному регулюванні. На вигляд, право не потребує правосвідомості і часто навіть не має до неї доступу. Насправді воно живе правосвідомістю. Творити зовнішній порядок життя право може тільки через внутрішню впорядкованість душі, тобто через правосвідомість. «Правосвідомість є тим благородним джерелом, в якому перероджуються і безправна сила

і безсиле право: право стає благородною силою, а сила стає силою правоти», – проголошує філософ [4, с. 98]. Саме через правосвідомість правова норма набуває власне значення, а отже, і життєву ефективність; саме через нього правова сила отримує свою санкцію, своє освячення, втрачає свій одіозний характер.

І.О. Ільїн показує дилему права, яка полягає в тому, що воно, з одного боку, має бути всезагальним, безвідносним і об'єктивним, а з іншого боку, право може існувати тільки у сфері людських стосунків і не може бути незалежним від них. Тому «право як щось об'єктивне тільки «здається» людям; воно, як привид: варто тільки зібратися з духом, придивитися – і воно виявиться грою афектів і фантазій» [4, с. 48]. Наслідком означеної ділеми є те, що позитивне право не є системою досконалих і безпомилкових правил поведінки, а позитивний правопорядок нерідко передбачає наявність духовно протиприродних умов. Крім того, правова норма є абстрактним правилом; це правило розглядає людину як абстрактний зміст. Однак існують не «люди взагалі», а живуть «люди зокрема», що мають не абстрактні ознаки, а конкретні властивості. Вчений вважає, що проблема застосування правових норм до живих людей, їхніх статків, діянь і відносин, є проблемою, абсолютно невирішаною на шляхах формальної індукції і дедукції. Відповідно до концепції кардіоцентризму, він вважає, що сприйняття конкретної даності має бути актом художньої справедливості. Філософ показує, як на ній має ґрунтуватися правозастосування: «Той, хто застосовує право, повинен мати на увазі не тільки формальну «законність» норми і не тільки її об'єктивний зміст, а й її об'єктивне призначення – її духовну місію і її життєву функцію» [4, с. 231].

І.О. Ільїн зазначає, що суперечність між природною правосвідомістю і позитивним правом призводить до роздвоєння права. Він вважає, що ця загальна проблема пов'язана з домінуванням позитивно-раціоналістичних підходів, що знищують духовність і негативно відбивається на всіх сферах соціального життя. Таке роздвоєння права, така суперечність правосвідомості свідчить, як стверджує мислитель, про духовну невдачу, що спіткала людину: їй не вдається – через відсутність волі або брак вміння – усвідомити зміст природної правоти і покласти його в непорушну підставу для всякого судження про позитивне право; але оскільки вміння завжди залежить від серця, яке любить, і від волі, яка виховує і виховує вміння, то вся ця велика духовна невдача в справах правотворчості спочиває на загальному, історично усталеному черствинні серця і нестачі волі до правого права. Можна констатувати, що в оцінці ситуації І.О. Ільїн використовує саме критерії, характерні для кардіоцентризму. Виходити із кризи він пропонує за допомогою формування «нормальної» правосвідомості відповідно з ідеалами філософії серця. «Нормальну правосвідомість можна зобразити як особливий спосіб життя, яким живе душа, предметно і правильно переживає право в його основній ідеї і в його одиничних видозмінах (інститутах). Водночас вона як духовно слухне і цілісне ставлення душі до права не зводиться до «свідомості», але живе у вигляді волі до досконалості, справедливості і права, яка пробуджується серцем і совістю» [4, с. 19]. За орієнтири І.О. Ільїн розробив три аксіоми правосвідомості. Аксіоми правосвідомості по суті є його основними істинами, яким у житті відповідають основні способи буття, мотивування і діяння. Такими аксіомами правосвідомості є: закон духовної гідності, закон автономії і закон взаємного визнання [4, с. 147].

Закон духовної гідності полягає в тому, що здорова правосвідомість покоїться цілком на почутті власної духовної гідності. Він ґрунтується на тому, що форма людського життя визначається в основі тим, що людина є не просто живою істотою, не тільки істотою, обдарованою душевними здібностями, але істотою духовною. З огляду на концептуальні посили І.О. Ільїна, ми можемо вивести із цієї аксіоми три принципових положення.

По-перше, ця аксіома логічно приводить до розуміння необхідності віри в Бога. Бо, як стверджує І.О. Ільїн, самоствердження душі в абсолютно цінному предметі завжди було і завжди буде єдиним джерелом почуття власної духовної гідності. Це почуття зароджується в душі людини як результат справжнього, хоча б елементарного і формального, духовного досвіду. Зрозуміло, що це почуття набуде духовного характеру і духовного значення лише коли в людини буде живе почуття, що вона стоїть перед обличчям вищих цінностей і останніх таємниць життя, тобто перед лицем Божим. Це почуття виникає тоді, коли сама «місія» і саме подолання дійсно мають вимір абсолютної цінності. Щоб випробувати і затвердити свою духовну гідність, необхідно на ділі переконатися у своїй здатності до сприйняття і здійснення об'єктивної вищої цінності. Це означає, що людина повинна пережити реальне з'ясування божественних змістів, випробувати і визнати їх спорідненість зі своєю особистою природою, затвердити їх у собі і себе через них. Релігійна людина знаходить свою духовну гідність у тому смиренні, з яким вона сприймає волю Божу як свою власну, через яке їй відкривається її справжня єдність із Богом, її вище, абсолютне значення. Отже, моральна гідність людини затверджується саме тим, що вона життєво з'єднує себе зі своєю совістю і в служінні добру знаходить своє справжнє, особисте покликання. Як наголошує І.О. Ільїн, тільки особистий досвід, духовний і за формою, і за змістом, породжує в людині почуття духовної гідності: душа повинна відчувати, що вона дійсно стояла і стоїть перед лицем Божим; що вона знайшла в собі добру волю до божественних змістів, бо побачила і полюбила їх; що вона затвердила в собі цю волю і, через це, затвердила свою духовну гідність [4, с. 149]. Він демонструє набуття справжньої гідності в християнстві. Християнин, як пише І.О. Ільїн, здійснює це набуття та затвердження кожного разу, коли він читає Молитву Господню, перебуваючи в ній серцем і волею. Бо в цій молитві він підносить себе до Бога, щоб сповідати перед Його обличчям – Його духовне Батьківство і своє щодо Нього духовне синівство. Цим він і затверджує свою духовну гідність. Душа повинна знати про себе, що ці вище завдання і вища відповідальність не зломали її, а зміцнили її сили й оформили її життя; що вона може, навіть переживши падіння, знову знайти свою спорідненість із божественними змістами і знову затвердити їх у собі і себе через них [4, с.150].

По-друге, ця аксіома розкриває справжнє значення патріотизму. Вихідним пунктом є теза І.О. Ільїна, що духовне самоствердження полягає в тому, що людина знаходить правильне вирішення конфлікту між духовним покликанням і інстинктом самозбереження. І так воно є не тільки в особистому житті, а й у національному: людині немає життя на землі поза інстинктом особистого і народного самозбереження; але їй немає гідного життя на землі поза духовним приборканням і водночас виправданням цього інстинкту. А це виправдання дається тільки через ствердження власної духовної гідності. Почуття власної гідності є необхідним і справжнім проявом духовного життя; воно є знаком того духовного самоствердження, без якого немислимі ні боротьба за право, ні політичне самоврядування, ні національна незалежність. Громадянин, позбавлений цього почуття, є політично недієздатним; народ, що не рухається їм, приречений на тяжкі історичні приниження [4, с. 148]. Для українців особливо корисно звернути увагу на посил І.О. Ільїна про те, що почуття власної духовної гідності і повага до себе, що впливає з нього, необхідні й окремому громадянину, і народу загалом, і державній владі, і армії; це необхідно і в приватному, і в політичному, і в міжнародному житті [4, с. 152]. Нормальна правосвідомість, що керується законом духовної гідності, а отже, прагне до свободи духу і живиться волею до добра, почне неминуче перебудовувати соціальне життя людей на принципах духовного самоврядування, почуття власної гідності, поваги, довіри і справедливості. І.О. Ільїн доводить, що істинний патріотизм і почуття державності будуть її зрілими плодами. Бо саме

на цій основі і тільки на ній може скластися той громадянський характер, який завжди буде справжнім творцем і будівельником суспільного і державного життя. Тільки духовно зріла людина може бути істинним громадянином і патріотом, бо тільки вона живе тим, за що варто і померти; тільки в неї є щось таке, що дійсно варто любити більше самої себе; тільки вона має достатні підстави і спонукання для того, щоб добровільно і всіма силами захищати духовну культуру своєї Батьківщини [4, с. 153].

По-третє, означена аксіома дозволяє зрозуміти природу права. Бо, як зауважує І.О. Ільїн, правильне розуміння права є розумінням його духовної природи і його духовного призначення; таке розуміння властиве тільки тому, хто сам живе цим призначенням і хто усвідомив і затвердив у собі цю духовну природу. Адже право немислиме і неможливе поза суб'єктом права, тобто тієї істоти, для якої воно, чиє воно, через яку воно. Але ця істота, створюючи право як щось своє і для себе, має потребувати права, має зберігати в собі його мірило і критерій, має переживати його як свій необхідний атрибут. Вона має бути гідна права і водночас вона мусить створювати таке право, яке відповідало б її власній гідності. А ця гідність права і його суб'єкта – гідність духу: його змістів, його способу життя, його станів. Предметна поведінка в праві будується цілком на духовній самосвідомості людини і на її почутті власної духовної гідності. Крім того, для нас важливо звернути увагу також на твердження, яке випливає із цієї аксіоми, що гідне і творче життя людського духу залишається вищою метою політики, а позитивне право і державна організація є засобом [4, с. 146]. Актуальним для України є зауваження І.О. Ільїна про те, що в основі будь-якої продажності – хабара, публічної корупції, всілякої демагогії і міжнародної корисливої зради – лежить духовна сліпота і відсутність власної духовної гідності [4, с. 168].

Друга аксіома правосвідомості полягає в тому, що справжньою, основною формою духу, притаманним йому, необхідним для нього способом буття і діяльності є автономія, або самозаконність. «Бути духом – індивідуумом або соціальною організацією – значить, визначати себе і управляти собою; це означає мати силу, яка спрямовує життя до благих цілей. Керувати собою – це волею ухвалювати рішення про свої дії і вибирати свої життєві змісти; стверджувати свою гідність і свої сили, встановлювати і дотримуватися своєї межі; відстоювати свої повноваження і виконувати свої обов'язки», – зазначає І.О. Ільїн [4, с. 169]. Ідеї філософії серця втілюються в його формулі, за якою духовне життя – це самодіяльність у здійсненні вищих предметних цінностей. Бути духом – це визначати себе любов'ю до якогось об'єктивно цінного предмета, знайти в самому собі живе джерело для діяльності в ім'я улюбленого предмета. Як справжній гімн кардіоцентризму звучать слова І.О. Ільїна, що доводять необхідність автономії правосвідомості: «Духовне життя – це самодіяльність. Самодіяльність, спрямована саме на здійснення вищих, безумовних цінностей. Це самовизначення в думці, яка активно піднімається до істинного знання; у волінні, яке вільно знаходить свій совісний корінь; в уяві, яка самобутньо здійснює закони справжньої краси; у відчутті, яке щиро любить усе живе і цілісно радіє досконалості Божества; у праці, яка примножує надбання і багатство сім'ї і Батьківщини» [4, с. 170].

Ця аксіома, по-перше, дає можливість вирішити проблему співвідношення свободи і права. З позицій кардіоцентризму І.О. Ільїна, бути людиною – бути індивідуальним духом і, свідомо чи несвідомо, хотіти бути їм. Але бажання бути індивідуальним духом означає потребувати природного, а потім і позитивного права, а це означає мати волю (свдому чи несвідому) до права і до його мети. Так, воля до духу, єдина і цілісна по суті, веде до права і до його мети – у всіх трьох можливих тяжіння своїх: предметному, індивідуальному і соціальному. Отже, життя людини неможливе поза правовою формою, але їй належить

сприймати цю правову форму самостійно, сприймати межі своєї волі і підтримувати їх як необхідну і священну межу своєї поведінки. Це самозобов'язання залишається для духу основним способом життя незалежно від того, здійснюється воно у вигляді імперативної норми чи добровільного договору. Бо, хоча соціальна диференційованість волі в обох випадках різна, – у першому разі правостановлююча воля соціалізована і виділена, а в другому – вона залишається дуальною (або множинною) й індивідуальною, – але автономний характер її може і повинен бути дотриманий на всіх шляхах. Ідея відомого кантівського категоричного імперативу лунає в твердженні І.О. Ільїна, за яким людина, що володіє зрілою правосвідомістю, здійснює ті правові акти, які хоче, але хоче вона зробити тільки ті, які відповідають меті права і праву. Її дії настільки ж правильні щодо цілі права, наскільки вони відповідають її власній волі [4, с. 175].

По-друге, ця аксіома дозволяє піддати критичному аналізу відносини державної влади і громадянина. Як вказує І.О. Ільїн, громадянин, позбавлений автономної правосвідомості, не здатний ні до самовладання, ні до самодіяльності, ні до самоврядування. Він може дотримуватися порядку і вірності праву тільки під тиском чужої волі. Він потребує загрози для того, щоб не стати правопорушником; йому необхідно покарання тому, що він постійно схильний стати винним злочинцем. Тому, на переконання І.О. Ільїна, все, що не служить автономності та предметності людського життя, є ворожим єдиному, спільному інтересу народу, держави і людства.

Згідно з його визначенням, громадянин – це не абстрактна одиниця, не об'єкт влади, і не просто психофізіологічний індивідуум, але істота духовна, така, для якої автономія потрібна як повітря. Бути громадянином в істинному розумінні слова значить вести автономне духовне життя, мати автономну правосвідомість і будувати нею своє життя і життя своєї держави. Бути громадянином – це мати самостійні переконання в тому, що є добро і зло, у чому полягає сутність людини, її призначення, що таке право і держава, яка їхня вища мета. Громадянину необхідно мати самостійні переконання з питань політики: він повинен розуміти сутність держави і влади, він має розуміти духовну природу і призначення політики і, головне, він повинен мати свідому і зрілу волю до об'єктивної мети права і держави.

Нібито спеціально для сучасної України написані слова про те, що звання дієздатного громадянина передбачає в людині розумову, вольову і духовну зрілість. Громадянин, який веде автономне духовне життя, є істинним будівельником життя, – як внутрішнього, душевного, так і зовнішнього. І для цього будівництва йому, безумовно, необхідно, щоб його внутрішня автономія знаходила собі необмежений зовнішній прояв [4, с. 171]. Отже, правова свобода в її основній суті є духовною, внутрішньою свободою. Вона полягає в тому, що в житті індивідуума і народу внутрішньо знімається протилежність між «панівними» і «керованими», але не тому, що будь-яке управління припиняється, а тому, що воно набуває змісту самоврядування.

Третя аксіома визначається як взаємне духовне визнання. Таке визнання зумовлене тим, що насправді право можливо лише там, де є живе співвідношення між людьми. За кардіоцентризмом, право зароджується вперше як настрої волі і здійснюється вперше як відношення духу до духу. Ця аксіома дозволяє охарактеризувати зміст таких категорій, як правовідносини і правопорядок.

Отже, на думку І.О. Ільїна, вступити в правовідносини означає саме піднятися думкою і волею до ідеї права і до мети права, тобто до духу як джерела живої правоти. Правовідносини як такі вводять людину до сфери духу, бо вони передбачають живе відношення душі до ідеї об'єктивного блага як мірила життя і діянь [4, с. 191]. Як бачимо, і тут філософія серця долає звичний юридичний формалізм.

Але це не означає, що юридична форма у відносинах має тільки нижче значення «корисності», «міцності», «визначеності» і «вимушеності». Ідеться про пріоритетність вмісту над формою. Цей вміст передбачає, що в осіб є духовна гідність, воля до мети права і здатність до автономного самовизначення, які ставлять особисту правосвідомість перед необхідністю об'єктивного блага і змушують людину визначити свою поведінку, зв'язати себе на засадах самоствердження і самообмеження.

І.О. Ільїн демонструє структуру таких правовідносин. Вони ґрунтуються на трьох визнанні, двічі здійсненому. По-перше, кожен із суб'єктів, що вступають у правовідносини, визнає відносини за основу, форму життя, об'єктивно значущу ідею. По-друге, кожен із суб'єктів визнає свою духовність, тобто свою гідність і свою автономію, як правотворчу силу. По-третє, кожен із суб'єктів визнає духовність іншого суб'єкта, тобто його гідність і автономію, як силу, здатну до правотворчості. Вступити у правовідносини – погодитися на спільне підпорядкування праву; це означає визнати себе й іншого здатними до пізнання позитивного права, до сприйняття його об'єктивного значення, до визнання права взагалі, його цілей і його гідності. Можемо зауважити, що саме таке розуміння пропонує сучасна комунікативна теорія права. А в контексті українських реалій особливого значення набуває теза про те, що в основі будь-яких правовідносин як приватних, так і публічних, лежать взаємна повага і взаємна довіра. Ними пов'язуються і громадяни один з одним, і громадяни із владою, і влада із громадянами. Поза цими формами взаємного визнання правопорядок не може існувати, бо з їх зникненням неминуче зникає всяке єднання і всяка солідарність [4, с. 194].

Правопорядок, на думку І.О. Ільїна, має розглядатися не як набір юридичних настанов, що забезпечуються правоохоронною діяльністю, а як система взаємного духовного визнання. Правопорядок як жива система правовідносин ґрунтується на тому, що люди зберігають в душі свій духовний вимір речей і діянь, будують цим своє життя: стверджують духовне начало в інших і встановлюють їхній правовий статус. Важливо звернути увагу на те, що саме таке трактування правопорядку відповідає постулатам філософії серця. Таке розуміння права і держави знову виявляє братство всіх людей, воно підтверджує також відсутність принципового розходження між правопорядком і євангельським вченням про любов, бо ставлення «у праві» і ставлення «у любові» є різновидами духовного визнання. І.О. Ільїн підкреслює, що нормальна правосвідомість не тільки не виключає любові до ближнього, але шукає і знаходить шляхи для систематичної організації її соціального здійснення, бо прийняти кожен правий інтерес іншого як свій власний значить саме ставитися до ближнього, як до самого себе.

Нам хотілося б звернути особливу увагу на твердження філософа, що правильно зрозуміла політична діяльність не тільки не виключає служіння Богу, але, навпаки, є сама по собі гідним поклонінням Йому «у дусі та в правді». Вчення Христа ніколи не закликало до зречення від почуття власної духовної гідності, саме це праве почуття лежить в основі боротьби людини за своє природне право. Нормальна правосвідомість не тільки не заохочує своєкористя як двигуна людських вчинків, але передбачає в людині саме ту здатність ставити Божу справу понад усе, про яку Христос говорив як про основу всього життя.

У контексті складних процесів, які відбуваються в Україні, зокрема важкого просування реформ, на диво актуальними й особливо значущими є судження І.О. Ільїна про те, що коли завдання організувати мирне і справедливе співжиття людей на землі є завданням права і правосвідомості, то сучасна криза оголює насамперед глибоку недугу сучасної правосвідомості. Вочевидь, варто дослухатися до порад ученого, який був впевнений, що єдино правильний шлях до будь-яких реформ – це поступове виховання правосвідомості.

Висновки. І.О. Ільїн вперше розкрив екзистенціальну природу правосвідомості з позицій кардіоцентризму. Він обстоює позиції відродження природного права та доводить твердження про пріоритетність духовних чинників порівняно з позитивним правом. Вчений охарактеризував причини роздвоєння права і запропонував як вирішення цієї дилеми шляхи формування нормальної правосвідомості. Він сформулював три аксіоми такої правосвідомості: закон духовної гідності, закон автономії і закон взаємного визнання. Вивчення вмісту цих законів сприяє, по-перше, розумінню необхідності віри в Бога, розкриває справжнє значення патріотизму, дозволяє зрозуміти природу права; по-друге, дає можливість вирішити проблему співвідношення свободи і права, піддати критичному аналізу відносини державної влади і громадянина, дозволяє охарактеризувати такі категорії, як правовідносини і правопорядок. Умовиводи філософа приводять до висновку, що будь-які соціальні реформи мають своїм стрижнем формування зрілої правосвідомості. Втілення І.О. Ільїним постулатів філософії серця в його концепції правосвідомості демонструє значний науковий потенціал цієї методології. Отже, цей напрям є перспективним для подальших досліджень.

Список використаної літератури

1. Максимов С.І. Верховенство права: світоглядно-методологічні засади. Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія «Філософія» 2016. № 4 (31). С. 27–36.
2. Максимов С.І., Данильян О.Г., Дзьобань О.П. та ін. Філософія права в Україні: виникнення, світоглядно-методологічні витоки, основні ідеї. Філософія права: підручник для студ. юрид. вищ. навч. закл. / за ред. О.Г. Данильяна. Харків: Право, 2009. С. 114–121.
3. Юркевич П.Д. Философские произведения. Москва: Знание, 1990. 346 с.
4. Ильин И.А. О сущности правосознания. Москва, 1993. 235 с.

THE AXIOMS OF LAW CONSCIOUSNESS BY IVAN ILYIN AS AN IMPLICATION OF CARDIOCENTRISM IN THE PHILOSOPHY OF LAW

Mykola Nesprava

*Dnipropetrovsk State University of Internal Affairs,
Faculty of Law, Department of Social and Humanitarian Disciplines
Gagarin sq., 26, 49000, Dnipro, Ukraine*

The article shows I.O. Ilyin applied the conceptual provisions of the philosophy of a heart to the disclosure of the essence of the category “law consciousness”. The author analyzes the arguments of the scientist in favor of spiritual factors in comparison with positive law. The paper characterizes the axioms of normal law consciousness formulated by the scientists. The author defines the basic principles that result from the implementation of the laws of spiritual dignity, autonomy and mutual recognition, proved by Ilyin based on the principles of cardiocentrism.

Key words: cardiocentrism, law consciousness, spirituality, positive law, dignity, autonomy, mutual recognition.

УДК 101:371.06

МОВНА КОМПЕТЕНТНІСТЬ ЯК ШЛЯХ ДО УСПІШНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Ірина Озьмінська

*Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу,
кафедра публічного управління та адміністрування
вул. Короля Данила, 13, 76018, м. Івано-Франківськ, Україна*

Розглянуто сучасний стан формування мовної компетентності з іноземної та української мов, а також необхідність оволодіння навичками міжкультурного спілкування через формування мовної компетентності. Досліджено заходи, спрямовані на збереження та відновлення позиції української мови, формування поваги до рідної мови і культури, удосконалення мовної компетентності з української серед іноземців та опанування іноземної мови для мобільності й успішності українців.

Ключові слова: компетентції, мовна компетентність, іноземна мова, державна мова, розвиток особистості.

Беручи до уваги розгалуження політико-економічних зв'язків і контактів між державами, яке інтенсифікує всі процеси життєдіяльності суспільства, очевидно, що на сучасному етапі розвитку України важливою умовою досягнення успіху є формування свідомої особистості, громадянина, у процесі ведення міжкультурної комунікації для встановлення зв'язків між державами, державою й інституціями суспільства, між органами самоврядування й населенням регіону. Далеко не останню роль у цьому відіграє формування мовної компетентності особистості для результативного інкультурного та міжкультурного порозуміння та ведення критично-конструктивного діалогу. Адже мова не обмежується тільки набором правил граматики, фонетики і лексичним складом, це ще й величезний комплекс культурних знань про те, як живуть і функціонують у світі предмети або явища, позначені мовними засобами. Мова відображає навколишній світ, формує самосвідомість носіїв мови, визначає їхню етнічну й культурно-історичну єдність.

У процесі соціальної адаптації та набуття життєвого досвіду кожна особистість набуває величезного внутрішнього змісту, має потребу ділитися цим досвідом з оточенням через мову. Саме мова дозволяє людині поділитися власними думками, поставити запитання, висловити ідеї, гіпотези, аргументувати заперечення й зауваження. Мова допомагає людині пізнавати світ, та й саме пізнання залежить від мови. І, мабуть, немає країни, яка не дбала б про власну мову.

Протягом останніх років питання мовної компетентності стало темою цілої низки проєктів в освітній системі Європи, якими займаються Національний координаційний центр з європейської системи оцінки кваліфікацій, Організація економічної співпраці і розвитку (OECD) та міжнародна робоча група Ради Європи, спільним результатом роботи є розроблення і подальше введення в освіту загальноєвропейської класифікації рівнів володіння іноземною мовою (CEFR), міжнародної програми щодо оцінювання освітніх досягнень учнів і студентів (PISA) тощо.

До теми формування мовної компетентності зверталися закордонні науковці і філософи Л. Бахман, Л. Вітгенштейн, В. фон Гумбольдт, О. Потєбня, Ж.-Ж. Руссо, М. Свейн, Ф. де Соссюр, Д. Хаймс, Н. Хомський, педагоги П. Гартман і Д. Джонсон.

Значний внесок у розроблення мовної проблематики зробили вітчизняні науковці, серед них варто згадати Н. Бібік, Е. Голобородько, О. Овчарук, А. Богуш, які у своїх роботах звертають увагу на перспективи впровадження компетентнісного підходу в шкільну освіту в сучасному світі; М. Артюшину, А. Капелюшного, які досліджують розвиток професійної комунікативної і мовної компетентності; філософів І. Огієнка, В. Калюжного, О. Кіндратець, В. Кременя.

Незважаючи на значну кількість наукових праць із даного питання, зазначимо, що проблема обґрунтування необхідності формування мовної компетентності особистості все ще потребує подальших звернень, оскільки є суперечності не тільки у визначенні понятійного апарату, але й у впровадженні дієвих механізмів і стимулів для досягнення максимально високого рівня мовної компетенції в умовах інформаційної глобалізації.

Мета статті – проаналізувати сучасний стан формування мовної компетентності як з іноземної (на прикладі англійської мови як “*lingua franca*”), так і з української мови як державної, що важливо для укріплення державності та для успішного функціонування особистості в житті суспільства, держави і світу загалом.

«Освіта є ключовим елементом національної безпеки, а людина – це найцінніший актив держави. Маємо перетворити освіту на чинник економічного зростання, джерело національної єдності, засіб соціального просування кожного громадянина». Саме це декларується в концепції «Нова школа. Простір освітніх можливостей», яку розробило Міністерство освіти та науки України [1]. Концепція нової школи основний акцент робить на формуванні десяти ключових компетенцій, серед перших з яких спілкування державною і володіння іноземними мовами, а також рідною мовою, якщо вона відмінна від державної. Це означає, що нова школа має зосередитися на формуванні мовно-комунікативної культури особистості, яка є носієм загальнолюдських цінностей, відчуває повагу не тільки до рідної мови і культури, але й до мови країни і культури, в якій проживає, та вміє толерантно реагувати на різноманітні соціальні і культурні явища мовними засобами.

Передусім варто звернути увагу на визначення понять «компетентність» і «компетенція». Незважаючи на широке використання, термін «компетенція» порівняно новий в українській освіті, однак під впливом американської й європейських освітніх новацій стає популярним. За «Великим тлумачним словником сучасної української мови», компетенція – це «добра обізнаність із чим-небудь, знання, яким володіє особа; коло повноважень певної організації або особи», а компетентність – володіння достатніми знаннями в якій-небудь галузі, обізнаність, тямущість [2, с. 441]. Науковець С. Шишов так визначає компетентність: «вміння мобілізувати в конкретній ситуації отримані знання та досвід, з урахуванням зовнішніх обставин; деяка загальна здатність людини, що базується на її знаннях, досвіді, цінностях і здібностях та не зводиться ні до конкретних знань, ні до навичок, а проявляється як можливість встановлення зв'язку між знанням і ситуацією» [3, с. 132]. Провідний науковець України, доктор педагогічних наук А. Богуш окреслює компетентність як таку характеристику людини, яка залежить від набутого психічного розвитку, креативності, саморозвитку, самореалізації, до головних якостей якої можна віднести універсальність, соціальність, багатофункціональність, інтелектуальність, а поняття «компетенція» треба використовувати там, де йдеться про навчання й виховання [4]. Проте ці два терміни досі не мають конкретних визначень, а в науковій літературі, установчих документах Європейського Союзу (далі – ЄС) і в іншомовних словниках, зокрема англійських, слова “*competence*” і “*competency*” є часто взаємозамінними або вживаються як один термін на позначення того самого явища. Тому деякі дослідники схильні вважати, що виникнення двох термінів пов'язане з неправильним перекладом і обидва є синонімами.

Якщо ж звернутися до основних положень Закону України «Про освіту», то компетентність визначається як «динамічна комбінація знань, умінь, навичок, способів мислення, поглядів, цінностей, інших особистих якостей, що визначає здатність особи успішно соціалізуватися, провадити професійну та/або подальшу навчальну діяльність» [5]. Ми компетентність розумітимемо як характеристику людини, якої вона набула завдяки своїй обізнаності через процес оволодіння знаннями, вміннями, навичками та набуттям досвіду в окремій галузі знань.

Усі зазначені в чинному Держстандарті початкової освіти України компетентності передбачають наявність визначених умінь, а саме: «читання з розумінням, вміння висловлювати власну думку усно і письмово, критичне та системне мислення, здатність логічно обґрунтовувати позицію, творчість, ініціативність, вміння конструктивно керувати емоціями, оцінювати ризики, приймати рішення, розв'язувати проблеми, здатність співпрацювати з іншими людьми» [6], і в багатьох аспектах перегукуються із вміннями та навичками, рекомендованими Європейською комісією щодо реалізації ключових компетентностей для навчання впродовж життя.

Очевидно, що більшість із цих умінь так чи інакше пов'язані з мовою, і не тільки як із засобом передачі інформації, але й як із провідником (транслятором) культури в самосвідомість особистості. Адже, з одного боку, мовою ми передаємо інформацію, цінності й смисли до соціально-історичної скарбниці людства, з іншого – завдяки їй ми черпаємо культурні надбання світової історії для власної самосвідомості. Саме тому поняття формування мовної компетентності визнається ключовим компонентом в освітніх програмах європейських країн.

Важливою метою багатокультурної та мультилінгвальної освіти є виховання особистості, яка володіє рідною мовою та мовами інших народів, здатна до продуктивного діалогу, обміну смислами, і формування такої особистості починається в сім'ї й продовжується в школі, у закладі вищої освіти (далі – ЗВО), де студенти засвоюють спеціалізовану термінологію, і має тривати впродовж всього життя для застосування в подальшій професійній діяльності та суспільному житті.

На початку року Єврокомісія Європейського парламенту та Ради Європи оприлюднила зміни до «Рекомендацій щодо ключових компетентностей для навчання впродовж життя», де, крім іншого, зазначається, що рівень грамотності серед громадян ЄС, незважаючи на попередньо ухвалені рекомендації 2006 р., є недостатнім і коливається, за даними Програми міжнародної оцінки компетентності дорослого населення PIAAC за 2012 р., між 4,9% і 27,7% тих, хто володіє навичками читання тільки на найнижчому рівні, тоді як оцінка математичної компетентності, хоч і низька, та все ж виявилася на кілька пунктів вищою (приблизно від 8% до 32%) [7].

Для підготовки всесторонньо розвинутої, гармонійної особистості, яка буде здатною швидко пристосовуватися до потоку цифрової інформації і зможе оволодіти навичками адаптації до змін, а також з огляду на динамічність розвитку світу в плані інформаційних технологій і шляхів отримання знань, Європейським парламентом та Радою Європи (далі – РЄ) оновлено рекомендації з питань ключових компетентностей. Згідно з новою редакцією цього документа, як і в попередньому документі, ключовими є вісім компетентностей, однак назви і зміст останніх зазнали певних трансформацій. Якщо зосередитися на компетентностях, досліджуваних у нашій статті, варто зазначити, що компетентності з рідної та іноземної мов були замінені на «компетентність із грамотності» (“literacy competence”) і «компетентність у мовах» (“languages competence”) [8]. Очевидно, що не можна з певністю стверджувати, що ці компетентності є ідентичними попереднім, оскільки грамот-

ність (компетентність у письмі і читанні) не опирається суто на рідну чи офіційну мову, що може бути пов'язано з фактом, що країни Європейського Союзу є багатонаціональними, тому багатомовними, і рідна мова багатьох громадян держав-членів ЄС часто відмінна від державної мови країни, де проживає громадянин, або від мови, якою проводять заняття в школі. У зв'язку з мовною багатоманітністю в освітню сферу ЄС поруч із термінами «рідна мова», «офіційна / державна мова» пропонують ввести нові поняття, як-от «домашня мова», «мова сім'ї», «мова навчання», «перша / друга мова», що відповідало б мобільності світу в реаліях сьогодення, готувало до міжкультурного і міжнаціонального / етнічного спілкування і водночас полегшило впровадження в життя рекомендацій Єврокомісії.

Формування компетентності із грамотності розуміється як засвоєння мови (офіційної або рідної) і здатність виокремлювати, виражати, творити та передавати поняття, почуття, факти і думки в усній і письмовій формі, вміння розрізняти і використовувати різні джерела для пошуку, збору й оброблення інформації й усвідомлення впливу мови на співрозмовників.

Компетенція в мовах, за визначенням РЄ, передбачає розвиток готовності і здатності до співробітництва з іншими людьми, вміння бачити в іншому повноцінну особу, з повагою ставитися до мови співрозмовника – представника нацменшин чи іммігранта, визнавати культурні та мовні права людства. Відповідно до рекомендації 2006 р., здатність спілкуватися офіційною мовою є передумовою ефективної участі особистості в житті суспільства, тому коли громадянин розмовляє мовою, відмінною від державної, і / або не володіє жодною з офіційних мов, то рекомендується вивчати офіційну мову замість іноземної для успішної інтеграції в діяльність країни [9].

Як бачимо, мовна компетентність (у рідній та іноземній мові) подається як одна з головних умов ефективного міжкультурного спілкування, успішного працевлаштування, побудови кар'єри, адже мова, рідна чи іноземна, постає невід'ємним складником трансформаційних процесів у сучасному світі, оскільки через міжкультурну комунікацію формуються такі риси, як взаєморозуміння, толерантність і взаємоповага, що є важливими характеристиками професійних якостей особистості, яка здатна брати активну участь у творенні нового.

Формування толерантної особистості в процесі міжкультурної комунікації спрямоване на стабілізацію внутрішнього стану в певному колективі, забезпечення дружби народів; на збагачення людей духовною культурою, залучення їх до духовної співпраці; на формування соціально-етичних якостей, що полегшують міжкультурну згоду в суспільстві. Зокрема, головний механізм формування толерантної мовної особистості в процесі навчання в ЗВО полягає в тому, що кожен студент є суб'єктом і об'єктом міжкультурних стосунків і вносить свою частку до скарбниці світового досвіду [10, с. 245]. Кожна мовна особистість так чи інакше стає учасником вільного політичного, культурного діалогу, оволодіння яким сприяє ментальному зближенню людей, пошані, прийняттю, розумінню різних культур, що уможливило рух людства до духовної інтеграції, шанобливого ставлення до мов, традицій, культури інших народів, подальшого розвитку світової культури.

Фундаментом мовного розвитку особистості в Україні постає українська мова, яка є обов'язковим предметом вивчення в усіх навчальних закладах країни. Вона вивчається не тільки в школах з українською мовою навчання, але й у школах, де навчання здійснюється іншими мовами. Як зазначалося вище, освітня політика України спрямована на формування мовної компетенції для розвитку успішної мовної особистості, для цього робляться рішучі кроки. У Національній доктрині розвитку освіти України у XXI ст. поставлено за мету забезпечення вільного володіння українською літературною мовою як засобом та умовою успішної соціалізації і самореалізації особистості в українському суспільстві.

Новий закон України про освіту виокремлює українську мову як державну мову України, яка визначена Конституцією України і якій законодавчо гарантовані державний захист, усебічний розвиток і функціонування в усіх сферах суспільного життя на всій території України. Однак на практиці ось уже кілька років поспіль громадяни, які послуговуються українською мовою, все ж повинні відстоювати своє право на користування державною мовою у своїй країні.

На 26 році незалежності України ситуація з володінням державною мовою та її вживанням досягла такого рівня, що необхідними кроком стало ухвалення постанови Кабінету Міністрів України «Про порядок атестації осіб, які претендують на вступ на державну службу, щодо вільного володіння державною мовою», основною метою якої є виконання Закону України «Про державну службу». Найважливішим принципом, передбаченим положенням, є вільне володіння державним службовцем державною мовою, а основним обов'язком державного службовця є обов'язкове використання державної мови під час виконання своїх посадових обов'язків, не допущення дискримінації і протидія можливим спробам її дискримінації [11].

Положення про атестацію також доповнює проект «Стандарту української мови для державних службовців», згідно з яким мовна компетентність визначається як «системні знання мови, її норм, правил та закономірностей функціонування в різних сферах суспільної діяльності» [12]. Державний службовець повинен бути мовно компетентним, яка передбачає розуміння структури мови, знання особливостей її словникового складу та граматичної будови, правил написання слів та їх використання в різних функціональних стилях, зокрема в офіційно-діловому. Мовна компетентність державного службовця передбачає «знання про функціонування і системну організацію української мови на рівнях лексики, граматики, фонетики і фонології, орфографії, орфоєпії, пунктуації» [11]. Стандарт також чітко розділяє поняття мовною та комунікативної компетентності. Варто зазначити, що розвиток мовної компетентності неможливий без врахування комунікативного компонента – «системи умінь і навичок ефективного застосування знання мови в різних ситуаціях спілкування» [5], оскільки мова переважно реалізується через комунікацію, письмову чи усну.

З питання про необхідність атестації державних службовців щодо рівня володіння державною мовою випливає і питання про слушність викладання української мови в ЗВО. Беззаперечно, державну мову необхідно викладати у вишах, особливо ділову українську мову або професійно орієнтовану, що відповідає мовній статті Закону України «Про освіту», дає змогу провадити професійну діяльність у вибраній галузі з використанням державної мови і допомагає в справі формування національно свідомої, духовно багатшої мовної особистості, а ось «Українська мова» як предмет не повинна переобтяжувати навчальний план студента, адже практично всі абітурієнти зобов'язані пройти зовнішнє незалежне оцінювання з української мови і літератури, де отримують документ, який засвідчує їхню компетентність щодо зазначеного.

Вищезгадані факти свідчать про те, що чиновники вищого рангу почали звертати деяку увагу на необхідність збереження та відновлення позиції української мови як державної для збагачення світогляду громадян через розвиток мовної компетентності і особливо – чіткішого розмежування від східного «партнера». На велику цікавість до вивчення чи вдосконалення української мови вказує також факт організації багатьох районних навчальних курсів, які популярні серед дорослого населення, а також проектів і форумів («ЮЕІ Мова», «Нас об'єднує мова» та ін.), безкоштовних онлайн-ових гуртків і платформ («Є-Мова»), які об'єднують науковців, літераторів, філологів, журналістів і громадських активістів-любителів української мови.

Не може не привернути увагу й нещодавно запропонований до розгляду громадськості проект Державного стандарту з української мови як іноземної, розроблений Міністерством освіти і науки України (далі – МОН), який, окрім змоги отримати сертифікат із зазначеним рівнем володіння мовою, стимулювання іноземців до вдосконалення мовної компетентності й популяризації мови, сприятиме росту економіки в державі через створення додаткових перспектив збільшення ринку праці.

Поруч із розвитком компетентності в рідній чи державній мові Україна декларує необхідність іншомовної компетентності, що реалізується через вивчення мов міжнародного спілкування, серед яких перевага віддається англійській мові. Зауважимо, що в освітніх політиках багатьох країн світу до навчальних програм включено вивчення принаймні однієї іноземної мови, переважно це англійська мова в ЄС (або іспанська – у Сполучених Штатах Америки), володіння якою дедалі частіше відносять до ключових вимог для успішного працевлаштування і побудови кар'єри. Складно вийти на міжнародний рівень, якщо не володієш англійською, адже це майже як не вміти користуватися комп'ютером чи мобільним телефоном. Як показують статистичні дані, англійською мовою нині вільно володіють приблизно 527 млн. осіб, і вона є однією з найпоширеніших мов, які вивчають як першу іноземну або другу мову майже 1,5 млрд. школярів [13].

Набуттю іншомовної компетенції сприяє низка ініціатив уряду України і громадських активістів, наприклад, відповідна стаття Закону «Про освіту» (ст. 7.3) забезпечує навчання іноземної мови в державних і комунальних закладах освіти, починаючи з першого класу [5]. За сприяння Президента України видано указ про оголошення 2016 р. «Роком англійської мови в Україні» з метою популяризації вивчення англійської як способу наближення громадян до надбань світової культури, виявлення можливостей освіти й економіки [14]. На виконання Указу було спрямовано комплекс заходів, найуспішнішими з яких, на наш погляд, є впровадження програми «E-Twinning Plus», яку, як і ePanel, також рекомендує Рада Європи для ефективного набуття компетентності в мовах, проведення літніх мовних таборів (як-от GoCamp), включення англійської мови до програм підвищення кваліфікації державних службовців і посадових осіб місцевого самоврядування, сприяння активізації вчителів у плані пошуку міжнародних партнерів для обміну досвідом і співпраці, підвищення професійної компетенції й оволодіння новими методиками роботи, залучення учнів до нових видів діяльності з інноваційними навчальними технологіями і розвитку в них критичного мислення під час навчального процесу і поза ним.

Варто зазначити, що робота з підвищення мовної компетентності серед учнів і дорослого населення триває, 2018 р. оголошено роком німецької мови в Україні. І хоча частка тих, хто вивчає німецьку, скоротилася до 7% [15], популярність мови в Україні невпинно зменшується, але ситуація може змінитися на краще, адже? згідно із журналом «The Economist», більше перспектив знайти добре оплачувану роботу матиме американець, який компетентний у німецькій мові, аніж в іспанській [16], оскільки опиниться в ситуації, коли попит на німецькомовного працівника в Штатах перевищує пропозицію, і кількість носіїв мови, які розмовляють іспанською, буде більшою, ніж тих, які вивчають саме німецьку мову.

У результаті аналізу наукової літератури, сучасних нововведень у сфері освіти та світових мовних тенденцій можна зробити висновок, що, зважаючи на глобалізований характер освіти, прагнення особистості до самоствердження і досягнення професійного успіху й ефективного ведення міжкультурної комунікації, формування належного рівня мовної компетентності є абсолютно необхідним чинником, який у поєднанні з іншими компетентностями дасть якнайкращий результат на довгу перспективу.

Законодавча та виконавча гілки влади роблять певні кроки в напрямі формування мовної компетентності з державної мови для зміцнення її позицій, незважаючи на опозиційні закиди про «несвоєчасність підняття мовного питання» та «інші важливіші проблеми, аніж мовна». Якщо подивитися на довгу історію боротьби українського народу за право на своє існування й існування власних атрибутів державності, то годі очікувати на сприятливі обставини для розгляду мовного питання. Тому питання престижу і поширення саме державної мови, хоча б на території України, де проживає критична маса її носіїв, необхідно порушувати без відкладання на потім.

Питання володіння англійською мовою учнями навчальних закладів, педагогами, науковцями і державними службовцями досі залишається одним із пріоритетних завдань у галузі освітніх реформ, оскільки рівень мовної компетентності серед згаданих груп у середньому незадовільний. Наостанок зауважимо, що для досягнення позитивних результатів в опануванні мови, рідної чи іноземної, необхідно, по-перше, впровадити в навчання дієві мовні стратегії, техніки і практики, які опираються на новітні технічні і цифрові засоби, для ефективного формування мовної компетентності і сталості розвитку, по-друге, рекомендується переглядати компоненти, навички та вміння, що становлять цю компетентність, враховуючи динамічність сучасного світу.

Список використаної літератури

1. Андрєєва В. Ключові компетентності в навчальному процесі. 2016. URL: <http://osnova.com.ua/UserFiles/files/26%D0%BE%D0%BA%D1%822016.pdf>.
2. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і гол. ред. В. Бусел. Київ; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2001. 1440 с.
3. Лейко С. Поняття «компетенція» та «компетентність»: теоретичний аналіз. Педагогічний процес: теорія і практика. 2013. Вип. 4. С. 128–135.
4. Богущ А., Шиліна Н. Мовленнєва готовність старших дошкільників до навчання у школі. Одеса: ПНЦ АПН України, 2003. 335 с.
5. Про освіту: Закон України від 5 вересня 2017 р. № 2145–VIII. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>.
6. Про затвердження Державного стандарту початкової освіти: постанова Кабінету Міністрів України № 87 від 21 лютого 2018 р. URL: <https://www.kmu.gov.ua/ua/npas/prozatverdzhennya-derzhavnogo-standartu-pochatkovoyi-osviti> (дата звернення: 25.05.18).
7. Proposal for a Council Recommendation on Key Competences for Lifelong Learning / European Commission. URL: <https://ec.europa.eu/education/sites/education/files/recommendation-key-competences-lifelong-learning.pdf>.
8. Annex to the Proposal for a Council Recommendation on Key Competences for Life long Learning / The European Commission. URL: <https://ec.europa.eu/education/sites/education/files/annex-recommendation-key-competences-lifelong-learning.pdf>.
9. Recommendation of the European Parliament and of the Council of 18 December 2006 on key competences for life long learning / The European Commission. URL: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX:32006H0962&from=EN>.
10. Роменкова О. Формування міжкультурної толерантності у студентів-іноземців у період сучасних глобалізаційних процесів. Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка. 2012. № 7 (242). С. 242–248.
11. Про організацію проведення атестації осіб, які претендують на вступ на державну службу, щодо вільного володіння державною мовою: постанова Кабінету Міністрів України від 26 квітня 2017 р. № 301. URL: <https://www.kmu.gov.ua/ua/npas/249955971>.

12. Стандарт української мови для державних службовців: доповнення до постанови Кабінету Міністрів України від 26 квітня 2017 р. № 301. URL: <http://testderz.com/2017/05/21/атестація-з-української-мови-для-держ/>.
13. Noack R., Gamio L. The world's languages in 7 maps and charts. The Washington Post. 2015. URL: https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/04/23/the-worlds-languages-in-7-maps-and-charts/?noredirect=on&utm_term=.cb41185a8158.
14. Про оголошення 2016 р. Роком англійської мови в Україні: Указ Президента України № 641/2015. URL: <http://www.president.gov.ua/news/prezident-ogolosiv-2016-rik-rokom-anglijskoyi-movi-36317>.
15. Прихід В. В українській освіті дедалі менше німецької мови. DW. URL: <http://p.dw.com/p/2SQsP>.
16. Johnson R.L.G. What is a foreign language worth? The Economist. URL: <https://www.economist.com/prospero/2014/03/11/johnson-what-is-a-foreign-language-worth>

LANGUAGE COMPETENCE AS A WAY TO A SUCCESSFUL PERSONALITY

Iryna Ozminska

*Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas,
Department of Public Administration and Management
Korolia Danyla str., 13, 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

The article features the present state of the formation of competence in the foreign language as well as the Ukrainian language and looks into the necessity of mastering the skills of intercultural communication through the formation of language competence. Theme asures aimed at preserving and restoring the position of the Ukrainian language, building respect for the native language and culture, improving competence in the Ukrainian language among foreigners are examined.

Key words: competence, language competence, foreign language competence, state language, personality development.

УДК 930.1

АЛГОРИТМ РОСІЙСЬКОГО ПОЛІТИЧНОГО РЕЖИМУ В ІСТОРИЧНИХ АНАЛОГІЯХ

Оксана Патлайчук

*Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова,
кафедра філософії та культурології
пр. Героїв України, 9, 54025, м. Миколаїв, Україна*

Оксана Макарчук

*Національний університет кораблебудування імені адмірала Макарова,
кафедра філософії та культурології
пр. Героїв України, 9, 54025, м. Миколаїв, Україна*

З огляду на актуальність проблеми європейського цивілізаційного вибору України в умовах реалізації Росією на пострадянському просторі агресивної реінтеграційної стратегії, у статті коротко окреслено алгоритм російського політичного режиму в історичних аналогіях. Застосовано історико-філософський та компаративістський методи для наповнення і перевірки фактами загального філософського аналізу. Доведено, що всі спроби аналізу змісту сучасної геополітики Російської Федерації неможливі без урахування історико-культурного контексту її творення і розвитку, реального процесу формування й утвердження політико-правових цінностей, зрештою, без розуміння історії як реальності, наповненої конкретними діями, ідеями, переконаннями. Доведено, що циклічна замкненість є одним із моментів способу буття Російської імперії – застряглої психологічно в далекому минулому, кожна спроба демократизації обертається станом агонії і новою формою догматизму.

Ключові слова: цивілізаційний вибір, геополітика, зовнішня експансія, історичні аналогії, циклічна замкненість.

Гострота проблеми цивілізаційного вибору України не тільки і не стільки зумовлена внутрішніми потребами, а радше є наслідком консолідації у відповідь на зовнішній виклик – реалізацію Росією на пострадянському просторі реінтеграційної стратегії, чергового «собирання земель русских». Циклічна замкненість є одним із моментів способу буття Російської імперії, застряглої психологічно в далекому минулому. Як і століття тому, вона «прибываєт» іншими народами і від кожного такого відновлення «исторической справедливости» потерпали і потерпають сусіди. Сусідом Росії взагалі бути дуже важко. Пригадалося, як одного разу шестирічна російська дівчинка в розмові з українською ровесницею заявила менторським тоном: «Мы славяне и должны дружить». На що українське дівча відповіло запитанням: «А ви вмієте дружити?». Друзів у Росії дійсно немає, є підлеглі або ж вороги. Піфагор вважав за правило і радив: «Живи з людьми так, щоб твої друзі не стали ворогами, а вороги стали друзями». Росія впродовж віків реалізує зворотну формулу.

Питанням геополітики Російської Федерації (далі – РФ) присвячені праці таких українських вчених: М. Дорошка, О. Ірхіна, Г. Перепелиці, А. Гольцова, М. Шульги, О. Волошина, П. Пашковського, І. Мельничука та ін. У працях російських авторів переважає різнобічне обґрунтування російських геополітичних інтересів у пострадянському просторі. Має місце навіть відверта апологетика новітнього російського імперіалізму. Показовими

є численні публікації Р. Іщенка, в яких автор стверджує: «Общественное мнение в России очень резко прореагировало на фактическую оккупацию Украины Западом и требовало ответных действий, либо в виде прямой посылки войск, либо в виде прозрачной поддержки освободительной борьбы местных антифашистов. Поскольку организационно-политическая слабость последних не была сразу очевидной (отакої! – О. П.; О. М.), Россия едва не втянулась в украинскую кампанию. Кремль спасла только его традиционная приверженность формальному соблюдению норм международного права» [4].

Дуже цікавим, з погляду обговорення даної проблеми, є аналіз базових документів стратегічного планування, які визначають національні інтереси і стратегічні пріоритети РФ, проведений Національним інститутом стратегічних досліджень в аналітичній доповіді «Україна 2000 і далі: геополітичні пріоритети та сценарії розвитку». Аналітики зазначили, що «головні напрями геополітичної стратегії РФ щодо країн СНД були окреслені в указі Президента Єльцина № 940 від 14 вересня 1995 р. «Стратегічний курс РФ щодо країн-учасниць СНД», в якому весь пострадянський простір проголошено, насамперед, зоною інтересів РФ. Продовжила цю стратегію доповідь Ради з оборонної та зовнішньої політики РФ «СНД: початок чи кінець історії?» (1997 р.), де зазначено: «Треба визнати, що без жорсткої терапії російсько-українські відносини не одужають. Хоча розпад України – проблемний для РФ варіант, проте краще сприяти йому, ніж терпіти постійний виклик України й ерозію наших зусиль у близькому зарубіжжі». Такі настанови даються ще в іншій доповіді під назвою «Чи відродиться (Радянський) Союз у 2005 р.?», де зазначено: «довгострокова стратегія РФ має включати:

- реформу геополітичних пріоритетів і механізму зовнішньої політики РФ із метою посилення її домінування і впливу в кожній країні СНД;

- <...> створення фінансово-промислових груп, митних союзів, бірж, спільних банків і кредитних спілок із метою входження і домінування там РФ. Особливу роль має відігравати російська мова і російська культурна й інформаційна експансія;

- формування широкої мережі формальних і неформальних контактів з економічними і культурними елітами СНД із метою створення умов для поширення й імплементації «зсередини» даної стратегії» [9, с. 190–200].

І апофеоз – Указ Президента РФ від 31 грудня 2015 р. «Про стратегію національної безпеки РФ», в якому проголошується «посилення ролі Російської Федерації у вирішенні найважливіших міжнародних проблем, врегулюванні військових конфліктів, забезпеченні стратегічної стабільності і верховенства міжнародного права в міждержавних відносинах». І це після бандитського вторгнення в Грузію й Україну [8].

Метою статті є спроба надати своє бачення цивілізаційних амбіцій і проблем Росії й України через наповнення загального аналізу алгоритмів російського політичного режиму фактами «переживання» народами конкретних історичних подій.

Впродовж п'яти століть Росія засліплена диким прагненням до підкорення чужих земель, здійснює ту саму політику. Вона застосовує тактику дестабілізації, дискредитації самої ідеї незалежності, залякування і підкупу, розширює свою територію, викачує ресурси, які, у свою чергу, спрямовує на нову експансію. Не завжди вдавалося запровадити повну схему. Однак до неї прагне кожний російський правитель, і тільки на неї орієнтується незалежно від зміни історичного контексту. У природі нинішнього політичного режиму Росії чимдалі виразніше простежується цей алгоритм і спостерігаються прямі міжчасові аналогії. Вождизм і формування ієрархічної моделі суспільних відносин, що контролюється корпоративною групою, частково легалізованою у вигляді панівної партії, здебільшого побудованою на неформальній круговій поручі, освячує великодержавні жадання [5, с. 163].

Мистицизм, ритуалізація суспільного життя забезпечуються поверненням до «самобутності» і власних «витоків духовності» (то в «исконно руский Кенигсберг», то в сакральний Херсонес, то в духовну сирійську купель), стають офіційною ідеологією. Велич задуму і місії, поєднана з параноїдальною впевненістю в злій волі й підступності «ворогів», уможливають те, що брехня офіційної пропаганди, явне порушення логіки, етики і людяності в діях і словах сприймаються масовою свідомістю, візуалізується міф про «оборонну війну Союзу Радянських Соціалістичних Республік проти агресії буржуазної Фінляндії» і привиди розп'ятих хлопчиків. Лідер, а разом із ним і кожен адепт великодержавності, за цих умов отримує санкцію на будь-який злочин і обман, стає носієм синдрому «надлюдини» на кшталт «отця народів» чи «Путин – наш Бог». Стан змобілізованості підтримується сильними емоціями – ейфорією від перемог і відчуттям власної всесильності, що чергується зі страхом, нав'язаним уявними загрозами (на зразок кровожерних американських імперіалістів і українських бандерівців). Масова комунікація стає наскрізно ірраціональною та маніпулятивною. Її дієвість забезпечується потужним фінансуванням, інформаційною закритістю, монологічністю й екзальтацією медіаторів [5, с. 164]. Неминучим етапом розгортання такої моделі є зовнішня експансія, що дозволяє спроектувати сформовані міфи і психічні комплекси на дійсність і відчутти в такий спосіб задоволення від розрядки внутрішньої напруги. Небажання сприймати Фінляндію як суверенну державу, неодноразові заяви Й. Сталіна про те, що Радянський Союз «надав» незалежність і «поки що» терпить незалежну фінську державу, створення в Москві «Народного уряду» і «народної армії», «Майнівський інцидент» і, нарешті, 30-го листопада 1939 р. о 8.00 радянські війська одержали наказ перейти радянсько-фінський кордон та розпочати бойові дії. Хоч офіційно війну так і не було оголошено, Московський мирний договір зафіксував відторгнення від Фінляндії значної частини її території. 2014 р. все, до найдрібніших подробиць, повторилося в Україні – несприйняття України як суверенної держави, «зелені чоловічки», завезені активісти, липові референдуми й уряди, анексія Криму і сплюндований Донбас.

Яскравий приклад міжчасових аналогій – конкретні політичні судові процеси 40-х рр. і справи сучасних українських політв'язнів – Катинська справа 1940 р. і «справа 26 лютого 2014 р.».

23 вересня 1939 р. гітлерівська Німеччина і сталінський Радянський Союз уклали договір про ненапад і секретну угоду про розподіл сфер впливу в Східній Європі. 1 вересня солдати вермахту напали на Польщу із заходу, а 17 вересня уже Червона армія перейшла східний польський кордон. В офіційній ноті Москва пояснила ці дії розвалом польської держави і необхідністю захистити українське і білоруське населення, що переважало в цих областях (до болю знайомо! – *О. П.; О. М.*). У радянському полоні опинилися майже 250 тисяч польських військових. На одну частину з них, це переважно офіцери, чекало 8 спецтаборів Народного комісаріату внутрішніх справ (далі – НКВС) і розстріл, інших розподілили так: рядових і унтер-офіцерів, уродженців територій Польщі, що відійшли до Союзу Радянських Соціалістичних Республік (далі – СРСР), розпустили по домах, а тих, чії родини опинилися на окупованій фашистами території, відправили на радянські фабрики і заводи в глиб країни. Рядовий польської армії В. Футервайт разом зі своїм полком відступав під ударами німецьких дивізій від Кракова до Ковеля. 18 вересня Ковель захопили радянські війська. В. Футервайта, оскільки його родина залишилась в окупованому фашистами Кракові, відправили на проживання і на роботу в Первомайськ Миколаївської області. 18 липня 1940 р. Первомайський РО НКВД «рассмотрев материалы о преступной деятельности В. Футервайта, 1896 г. рождения, урожденного г. Краков (Германия), установил, что В. Футервайт нелегально перешел границу из Германии на сторону СССР, в дан-

ний момент антисоветски настроен, намерен перейти на территорию Германии, имеет родственные связи в Германии». Виявляється, польський солдат не захищав рідну землю, не боровся з фашизмом, а «нелегально перейшов кордон». Антирадянська діяльність полягала в тому, що В. Футервайт «поддерживал письменную связь со своей женой, проживающей в Кракове (Германия)», а також «распространял слухи, что при поддержке Америки восстановится польское государство». За вироком – п'ять років виправно-трудоу таборів, де і скінчився його життєвий шлях. Символічним є і те, що в справі постійно сліпо підкреслюється вихідна належність Кракова Германії, Польща не згадується жодного разу, а можливість «восстановления польского государства» сприймається як крамола і антирадянська пропаганда [3, арк. 1, 1 зв., с. 20, 21].

Через 75 років, у січні 2015 р., Росія звинувачує Ахтема Чийгоза в організації й участі в масових заворушеннях біля стін кримського парламенту 26 лютого 2014 р. Головною особливістю справи є те, що події сталися на території України, але судила чомусь Росія. У своєму останньому слові А. Чийгоза заявив: «<...> Судять не тих, хто зрадив, хто мав мету і наміри, спрямовані на зміну територіальної цілісності України, хто потім викрадав і вбивав людей, незаконно наділяв себе повноваженнями управляти, судити. Судять тих, хто відстоював закони країни, міжнародні норми, правила». Вирок – 8 років суворого режиму. Рішення винесено попри визнання всім світом неправомірне екстериторіальне поширення зони юридичного впливу. «Ми дійшли висновку, що Росія не має юрисдикції в розслідуванні цієї справи. Формально анексії Криму Росією, хоча її ніхто і не визнає, тоді не відбулося. Жодним чином тоді не йшлося про загрозу інтересам Росії», – заявив у лютому 2017 р. Сергій Остаф, експерт Організації з безпеки і співробітництва в Європі (далі – ОБСЄ), спеціаліст ресурсного центру із прав людини CReDO [1].

Наче і не було тривалого історичного проміжку – жодних змін у політиці і риторичі.

За 500 років Московія збільшилася майже в 40 разів, і жодна з територій не приєдналася добровільно – виключно війнами, завоюваннями, анексією, асиміляцією окупованого населення або ж докорінним винищенням. Однак у самозображенні завжди була «миролюбною» і незмінно «святою Руссю».

Органічною моделлю правління в російській державі була і є така: культова особа на чолі, «адміністративна піраміда опосередковує взаємодію Хазяїна і народу». Ця замкнена москвоцентрична ієрархічна піраміда не дозволяла і не дозволить легітимізації самості і партикуляризму, включення в дієву, непатологічну систему світової комунікації [7, с. 127]. З петровських реформ розгерметизація російського суспільства, його включення до системи уявлень і понять західної цивілізації стає кульмінацією «смут». За кожної спроби повернутись обличчям на захід механізм саморегуляції вводив Росію в стан агонії, кожна така рецепція оберталася новою формою догматизму, на базі якого засновувалася знову замкнута ієрархічна структура [6, с. 19]. Втративши «соціалістичний табір», потім результат багатовікових «мирних завоювань» – Радянський Союз, Росія спочатку дуже розгубилася. Дехто вже подумав, що вона демократизувалася. Та ж ні. Реплікативна система саморегуляції перезапустилася як черговий законотвірний етап розвитку замкненої тоталітарної моделі, до того ж значно ускладнений несумісністю амбіцій і потенціалу. Варто б дослухатися до поради російського ж культуролога А. Флієра: «Які б великодержавні амбіції не хвилювали розум і серце наших громадян, рано чи пізно ці амбіції треба буде суттєво корегувати на підставі визнання реальних можливостей країни з погляду її місця в загальному світовому ладі. Лише люди з розгойданою психікою можуть претендувати на великодержавний статус за того рівня економічного статку, який зараз спостерігається» [10, с. 121].

Можна наводити багато прикладів морального і світоглядного протистояння Росії з Європою, в якому Україна виступає суб'єктом – частиною Європи. В основі російської й європейської цивілізації лежать глибинні суперечності, які склалися століттями і формували світогляд народів через тривалий вплив етнічних, природно-географічних і соціокультурних умов проживання. Звідси і різне світосприйняття в розумінні взаємин між особистістю, суспільством і колективом [11, с. 126]. Щоб наглядно побачити цю відмінність, достатньо проаналізувати сьгоднішні внутріполітичні події: вся Україна вимагає твердого, одного для всіх закону, а Росія – сильного президента (царя). Кого сьогодні найбільше цінує російський народ? Тих, хто мав найбільший успіх в агресивній політиці, загарбав найбільше чужого. Серед улюбленців Іван IV (Грізний), Петро I та Катерина II, Йосип Сталін. А ось і четвертий геній – В. Путін. Брутальна сила і рабська «верноподданність», змішана на істеричній «великодержавності», знову стали домінують російського суспільного життя. У цьому була і є вся суть різниці, особливо після Майдану. Майдан змінив настрої українців. Змінив геополітичну орієнтацію, яка в нас завжди була амбівалентною, і ми рухалися водночас і на Захід, і на Схід. А рух одразу у двох різних напрямках, як відомо, завжди призводить до топтання (чи скакання) на місці. Нині, після Майдану, геополітична орієнтація абсолютно чітка. Навіть більше, не тільки на Євросоюз, а й на НАТО [11, с. 8]. І це, безумовно, принциповий показник. «Революція гідності» звернулася до ідеї свободи. Вона є в Заході, її не було і немає в Росії. Як трьохсотрічні «братні обійми», попри катівні і голодомори, не перетворили українців на азіатів, так і тисячі європейців (українців, німців, англійців, голландців, французів тощо), що прийшли на царську службу зі своїм європейським духом, не змінили московського азійського духу [2]. Проблема в тому, що не лише керівництво, а й російська еліта цих закономірностей не визнає. Більшість бачить Росію такою ж, як і В. Путін, – «великою і могутньою», не усвідомлює, що сучасність не може йти вперед у кайданах минулих злочинів. Відрив України вони сприймають як особисту трагедію, широким намаганням повернути Україну на «праведний шлях», у лоно свого «московсько-православного цивілізаційного проекту». Така масова мобілізація російського населення через події в Україні виконує роль медійного прикриття для тактичних політичних і економічних завдань керівництва РФ. Тоталітарна модель у такий спосіб пристосовується до нових умов сучасного світу симулякрів і медійної культури.

Список використаної літератури

1. Вирок Ахтему Чийгозу: за що Росія судила заступника голови Меджлісу // 112.ua: портал новин. 11.09.2017. URL: <https://ua.112.ua/suspilstvo/vyrok-akhtemu-chyihozu-zashcho-rosiia-sudyt-zastupnyka-holovy-medzhlisu-410525.html>.
2. Головаха Е. Поки що наша єдина надія – західний контроль // ZN.ua. 2016. Випуск № 13. URL: https://dt.ua/socium/yevgen-golovaha-poki-scho-nasha-yedina-nadiya-zahidniy-kontrol_.html.
3. ДАМО. Р. 58–59. Оп. 2. Спр. № 4999.
4. Ищенко Р. Геополитические итоги 2017 г. Россия побеждает! // Информационное агентство Русского общественного движения «Золотой век. Возрождение». 25.12.2017. URL: <http://an.info/новости/геополитические-итоги-2017-года-россия-побеждает>.
5. Розумний М. Виклики національного самовизначення: монографія. К.: НІСД, 2016. 196 с.
6. Розумний М. Справа честі: алгоритми національного самоопанування: політологічні есе. Передм. О. Доній. К.: Смолоскип, 1995. 74 с.
7. Соболев П. Усталені принципи ставлення Росії до України // Гуманітарний вісник НУК: зб. наук. праць. 2014. Вип.7. С. 146.

8. О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации: Указ Президента РФ от 31 декабря 2015 г. № 683. URL: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102385609>.
9. Україна 2000 і далі: геополітичні пріоритети та сценарії розвитку: монографія Національного інституту стратегічних досліджень і Національного інституту українсько-російських відносин. К.: НІСД, 1999. 384 с.
10. Флиер А. Культурология для культурологов: учебное пособие для аспирантов, докторантов и соискателей. М.: Академпроект, 2002. 492 с.
11. Цивілізаційний вибір України: парадигма осмислення і стратегія дії: національна доповідь / ред. кол.: С. Пирожков, О. Майборода, Ю. Шайгородський та ін.; ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України. К.: НАН України, 2016. 284 с.

THE ALGORITHM OF THE RUSSIAN POLITICAL MODE IN HISTORICAL ANALOGIES

Oksana Patlaichuk

*Admiral Makarov National University of Shipbuilding
Department of Philosophy and Cultural Studies,
Heroiv Ukrainy ave., 9, 54025, Mykolaiv, Ukraine*

Oksana Makarchuk

*Admiral Makarov National University of Shipbuilding
Department of Philosophy and Cultural Studies,
Heroiv Ukrainy ave., 9, 54025, Mykolaiv, Ukraine*

Considering relevance of the problem of European civilized option of Ukraine under conditions of realization by Russia of an aggressive reintegration strategy in the post-Soviet territory, the article briefly de notes the algorithm of Russian political regime in historical analogies. Use is made of historical and philosophic and comparative methods to put through hand verify the facts via general philosophical analysis. It has been proved that all attempts to analyze modern RF geopolitics are impossible with out taking into account this toric al and cultural context of its creation and development, real process of formation and consolidation of legal-political values, and, after all, without understanding history as reality, permeated with specific actions, ideas and convictions. It is established that Russia's cyclic circularity is one of the moments in the mode of being of Russian Empire – stuck psychologically in the remote past and each at tempt at democratization leads the state to agony and new form of dogmatism.

Key words: civilization choice, geopolitics, external expansion, historical analogies, cyclical isolation.

UDC 140+165.0(091)

THE IDEAS OF N. BERDIYAEV'S GNOSEOLOGY IN THE CONTENT OF CONTEMPORARY TENDENCIES

Victor Petrushenko

*Lviv Polytechnic National University,
Department of Philosophy,
Stepan Bendera str., 12, 79013, Lviv, Ukraine*

Oksana Petrushenko

*Lviv Medical Institute,
Department of Humanitarian and Social-Economics Sciences
V. Polishchuk str., 76, 79018, Lviv, Ukraine*

The article considers the epistemological concept of the well-known Russian religious philosopher of the Silver Age epoch Berdyaev. Although in most publications devoted to N. Berdyaev, his epistemological ideas are not considered, the authors of the article substantiate the existence of an original gnoseological concept. Its essential feature is that it includes the ideas of ontology, anthropology, metaphysics, theology and philosophy of history. The philosopher criticized cognition, which seeks to adapt man to the phenomena of this world. N. Berdyaev justifies the position according to which cognition should be understood as event in the being that finally leads to the transfiguration of the world. The methods of phenomenology and hermeneutics are used in the article. Further perspectives of research are connected with the deepening of ideas about cognition and ways of achieving the truth.

Key words: cognition, being, primary reality, truth, eschatology.

On the March 23, 2018 it was marked the 70th anniversary of the death of N. Berdyaev. According to many researchers, this is one of the most widely read and respected thinkers of the XX century [11, p. 223], who was the vivid publicist, the dynamic and original thinker [13, p. 249–250]. The polemic and aphoristic style of his works gave rise to the impression of disconnectedness, the lack of consistent intellectual treatments in them. This conclusion also arose because some of his provisions were clarified and changed during his creative development. Therefore, it is not so easy to extract a conception from the works of a philosopher: here we are doomed to pass some problems through all his works and through other topics and problems.

The attitude of N. Berdyaev to epistemology is rather ambiguous: on the one hand, his phrase sounds like a verdict: “Epistemologists” are parasites of science” [8, p. 72], but in another place it is stated: “Without epistemology there can be no philosophy and it never was” [7, p. 29]. He calls himself a religious philosopher, a personalist, an existentialist, but by no means an epistemologist [5, p. 97, 99, 295–296, 298], although much attention he paid to cognition issues [7, p. 35–36; 8, p. 72, 101, 130–131; 10, p. 231, 253, 257, 289]. We will not find in his works the development of traditional themes and problems of epistemology. Some very important notions, that were used by N. Berdyaev in his works, he didn't explicate, and therefore it remains only to guess what was their content. Nevertheless, N. Berdyaev has a completely independent, original epistemological conception, although it is in some places a controversial and contradictory one. The philosopher does not analyze in detail the structure and constituent elements of cog-

nitition, but outlines the essential power of the very phenomenon of cognition on the background of the phenomena of the world, being, life and history.

N. Berdyayev as a philosopher of the beginning of the XX century constantly and seriously worried about the situation that philosophy steadily lost its role and its status, as if relegating itself to science [8, p. 12–14, 262–267; 2, p. 21]. It seemed absolutely impossible for him to hand over the questions of the fate of the world and man to science, which, with very limited methods, first of all solved the pragmatic tasks of social life. He resolutely opposed to each other two possible directions of cognition: (1) cognition as an *adaptation* to this world and (2) cognition as a *breakthrough to truth and sense* [4, p. 201]. And cognition as an adaptation to the world (and this is a real scientific knowledge) was unacceptable for him, since it refused to solve the ultimate, fundamental task – cognition as a transfiguration of the world [8, p. 351]. According to N. Berdyayev's deep conviction, cognizes a human or, more precisely, a spirit implanted in a human, his energy of activity: "A man can't be eliminated from cognition. He should not be eliminated, but must be raised from a physical and mental man to the spiritual person" [2, p. 28]. And further: "In the cognition of the spirit, which is philosophy, there must be an inner kinship of the cognizing person with his object, there must be recognition of the reality of the spirit, there must be creative spiritual experience" [2, p. 28]. In his opinion, *the fundamental questions of life* should be asked and solved in the cognition: the destinies of the world and of man, the mission of man in the world, the sense of the world, of being and of man: "The main idea of my life is the idea of a man, his shape, his creative freedom and creative purpose" [10, p. 315]. But science does not solve these problems. Does the religion with theology solve them? – N. Berdyayev believes that they also do not decide, because Christianity in its original essence has not yet been established in the world: "Historical Christianity did not yet fulfill the love testament in human life and too often falls on the old testament of the victim" [8, p. 181]. But the true beginnings of Christianity are *love and freedom* brought to the world by Christ, the eternal humanity, present not only in the project, but also in the essence of God, the Christian eschatology that assumes the advent of the era of the Third Testament – the era of the Holy Spirit. The emphasis of these moments in Christianity, according to N. Berdyayev, is the cornerstones of *the new Christianity* (or the new Christian consciousness).

Why, in N. Berdyayev's opinion, in the most important issues of cognition, science, the newest trends of Western philosophy, projects of social philosophy and social movements turn out to be helpless? The philosopher's answer is connected with his idea of *objectification*. It is a matter of some fundamental ontological fact: people's consciousness is rigidly tied to objectified forms of reality's manifestations. Philosophy, which tries to find ways to harmonize our spiritual aspirations with the imperatives of the surrounding physical reality, N. Berdyayev calls the *philosophy of adaptation*, and not the philosophy of freedom, that is, not free philosophy, but by the philosophy of thought submitting to reality. But just what we call reality, for N. Berdyayev, is the result of the objectification of the spirit, of thinking, of consciousness. This objectification *turns reality into something that has fallen away from the world of freedom and creative flight*, something that has become heavy, petrified, forced. The idea of objectification can be explained by turning to the processes of thinking: we solve questions related to objects, things, but do not immerse ourselves in this unique ability of the spirit to own everything and at the same time go beyond everything.

To what extent are justified N. Berdyayev's judgments about objectification? – We think that these judgments have real grounds: indeed, when we are talking about the life of consciousness, it turns out that *consciousness is always outside the object content to which it is directed*. As soon as we try to fix consciousness in some of its own manifestations, we immediately find ourselves outside of both –this content and the state of consciousness, with which it was connected with such content. This peculiarity of consciousness was especially clearly and expressively outlined by M. Mamardashvili and A. Pyatigorsky in joint work, where they presented consciousness as a text

that is created in the process of its reading [12, p. 283–284]. What quality can claim to represent consciousness? – According to N. Berdyaev – only *freedom*. That is, *the more freedom, the greater (intensively) the consciousness becomes*. But then again there may be a question about what and how can cognize consciousness, which for N. Berdyaev is freedom, and then – creativity? Having posed this question, we find ourselves within the whole architectonics of N. Berdyaev's conception of epistemology: not only epistemological but also metaphysical, ontological, anthropological, personalistic, sociophilosophical, historiosophical, ethical and aesthetic ideas of philosopher are devoted to the unfolding of all possible manifestations and consequences of the cognitive activity of consciousness (spirit), because *all these spheres do not complement epistemology, but are its organic, immanent constituents and the conditions for the possibility of its implementation*.

First of all, according to N. Berdyaev, it is necessary to change fundamentally the basis of epistemology, creating and understanding *ontological epistemology* [8, p. 101, 130], where the phenomenon of cognition appears as an event within being, as a phenomenon of being: “Cognition is an event within the being and in it the mystery of being is revealed” [1, p. 368]. But what is being in the understanding of N. Berdyaev? N. Berdyaev argues that being can't be rationalized: being is something that is given to us from the beginning, beyond all judgments and justifications: “The idea of being is the primary intuition and not the result of discursive thinking <...>” [8, p. 133]. He states: “The first reality, the first life is creative will, creative passion, creative fire” [4, p. 219–220].

In all the works, starting with the “Philosophy of Freedom” and “Sense of Creativity”, highly appreciating the insights of German mystics, N. Berdyaev very deeply and seriously was imbued with the idea that the notion of the Abyss is preceded to God. This concept, used by N. Berdyaev in his German expression as *Ungrund* [4, p. 216–218, 222], is connected with *the apophatic understanding of God* and, moreover, as it was before God in the so-called “*theogonic process*”. Abyss is more primordial than God, N. Berdyaev asserts, and hence it follows that *freedom is more primary than being*. In relation to cognition, this means that the *act of will, the act of freedom precedes discursive cognition and reflection*: “Without nonentity, there would be no personal existence, no freedom” [4, p. 222]. It also means that cognition is based, first and foremost, not on conceptual thinking, but on a more initial immersion in being, *on immediate spiritual experience – on intuition, and intuition – on faith* [8, p. 273; 9, p. 234–235]. Hence follows one of the most important accents of epistemology of Berdyaev: *justified knowledge and cognition, the cognition of truth presupposes religious dogmatic principles, given in revelation*. In the final analysis, mysticism and mystical experience seem to N. Berdyaev to be the most justified forms of the direct entry of the cognizing person into the essential foundations of being. But the results that we can obtain through mysticism, intuition, inner life experience *can only be expressed by meanings and symbols* (this idea is present and repeated almost in all works of the philosopher [3, p. 50]).

From these statements follows N. Berdyaev's understanding of the very *essence of cognition*. In a number of works, the philosopher specifically and resolutely insists that cognition should in no case be understood as reflection or as an adaptation (orientation in the world): “Cognition can't mean duplication of reality. Such duplication would be meaningless and unnecessary. Cognition adds something to reality, through it, there is a growing sense in the world. Cognition has a creative and organizing character; in it a person takes possession of chaos and darkness” [4, p. 183; 9, p. 259].

In our opinion, N. Berdyaev's assertions that there exist *two waves or two fronts of cognition* are important and interesting for modern epistemology. Man was originally rooted into the world and originally reality is given to him directly, through feelings, intuition, so to say pre-reflective perceptions: “It's a prejudice to think that cognition is always rational and that irrational is not cognition. We cognize through senses much more than through the intellect” [10, p. 235]. The initial principles and “ends” of the world and knowledge are “hidden in intuition” [8, p. 273]. In the prima-

ry life experience, which is formed before the manifestations of logical-reflexive procedures, those configurations of perception of reality are postponed and later they play the role of basic cognitive structures. And in the future, no matter what level of sophistication the human thought acts reach, this primary wave of direct entry into the world accompanies all cognition.

Putting his epistemology on ontological foundations, Berdyaev further detailed the components of the cognition process in accordance with his ontological ideas. The first essence and basis of the universe is the spirit (the philosopher devotes his clarification to a special work [1, p. 363–462]), but the world is a *mono-pluralistic reality*, in the accomplishment of which many *personalistic* figures participate, who only in their interaction form what we call reality. N. Berdyaev insists that Christ as the Eternal Logos of God should be understood initially not only in the divine, but also in the human dimension, therefore the project of the world from God is initially oriented anthropologically. Man is embedded in the essence of the Holy Trinity, and not only man needs God, but God needs man too. Man – the epicenter of the whole world drama [4, p. 285–286].

In human being cognition is manifested not only through the characteristics of man, but also through his *social qualities*: “<...> Society is in man, and sociality is one of the sides of human nature” [4, p. 267]. The path to truth and the affirmation of truth are of a conciliar nature, since any knowledge acquires its human significance and justification only in the system of social communication: “It must be recognized that for a particular theory of cognition cognition is associated with the social relations of people, it inevitably is the sociology of cognition” [10, p. 265]. But sociality is the pragmatic one the adequate philosophy of sociality is positivism, which is infected with ineradicable diseases of modern philosophy – phenomenism, rationalism, pragmatism. And yet, cognition has no other variant of embodiment than in the movement of social history, so N. Berdyaev insists that *the tasks of cognition can be solved only by the whole history of mankind*. Hence follows the next, very important element of his epistemological concept – *eschatology*: “I came to a special kind of eschatological epistemology” [5, p. 301].

N. Berdyaev stressed his adherence to the eschatological understanding of history and repeatedly proclaimed: according to his firm conviction either history does not have any sense, and then one can have any opinions about it, or it has certain sense, and then it unequivocally has a goal, its *supertask and completion*: “<...> The history of the world and the history of mankind make sense only if it ends” [4, p. 274]. History, according to Berdyaev, must fulfill its main task – the correction of that initial deviation of man from God and Truth, which is associated with the fall: “<...> Is it possible to overcome this objective world, not the disparagement of the “earthly”, but its liberation and transformation, its transition to another kind of being. This question is an eschatological one” [4, p. 271]. A human can't do this alone, because the fall and objectification distorted the essence not only of man, but of the entire universe. As a result, it turns out that *the way out to the direct perception of the truth lies on the paths of the historical process and its completion*, as a result of which objectification, a split of essence and phenomena, regulating influence of sociality, etc., will disappear: “The end is the end of objectification, the transition to the subjectivity of the kingdom of freedom” [5, p. 301]. And this means reaching out to Truth and Sense.

But N. Berdyaev's eschatology is also very specific and in some ways very original, because it is associated with his understanding of the essence of Christianity in general, and also, in particular, with understanding of Christology and Trinitology: “The Divine Mystery does not end in Binary, it assumes the Trinity <...>. Therefore, the basis of Christianity in the Christological dogma about the divine-human nature of Christ and in the Trinitarian dogma about the Holy Trinity” [6, p. 135]. According to the philosopher's convictions *it is necessary a “new Christianity”*, a new Christian consciousness, that should fully implement the meaning and ontological potential of the Holy Trinity – next to the era of God the Father and the epoch of God the Son, *the epoch of the Holy Spirit* should come: “A complete religion, including the fullness of revelation, is the religion of the Holy Trinity. The Third Testament will be only the fulfill-

ment of the Christ's Testament" [8, c. 185]. It is the reign of the Holy Spirit that should lead to the transformation of human and world corporeality, so that it appears *enlightened and sanctified*. Only such a transformation will mean the final overcoming of the gravity of matter, overcoming the loss by the spirit of his true orientation and of break with God: "Only at the top points of cognition of the apophatic <...> is the overcoming of man's created character and deification" [10, p. 261]. And in this transfigured state of the world and man, *the goals of cognition will finally be implemented*: "Salvation of the world is the elimination of the opposition between Christ and the world – the two children of God, the penetration of Christ into all the cells of the world, the free acceptance of Christ by all parts of the world. The council consolidation of Christ and the world, the Logos and the world soul is accomplished by the Holy Spirit" [8, p. 184]. Thus, we can state: *the epistemological concept of Berdyaev is so specific that as a result of its unfolding, it organically combines with ontology, anthropology, metaphysics and eschatology*.

In conclusion of this consideration, we would like to make a projection of this original understanding of cognition on its modern interpretations and assessments. In his later works Berdyaev, reflecting on the tendencies in the development of the social processes of his time, noted: "Humanism can't withstand the processes of the technization of life, the invasion of the masses, democratization, etc. <...> The world goes not to organic, vegetative unity, but to organized, technical unity" [6, p. 358]. In the philosopher's view, it is possible to oppose to this process only *cultivating of a new spirituality on the basis of a new religious consciousness*. The acquaintance with the modern scientific literature devoted to the questions of cognition testifies in general to the fairness of the philosopher's words: yes, the processes of technology covered not only production, social life, but cognition. In modern studies from the field of epistemology it is spoken not at all about spirituality, creativity, or about the special role of cognition, but mainly and primarily about texts, symbolic structures, and combinatorics. These trends, indeed, can hardly be resisted, but it seems to us that the duty of philosophy still is preservation of the idea and sense of the man's mystery, the impossibility of the reduction of him to the role of agent of some impersonal technogenic process, the assertion of his right to be higher, more complex and in some sense more real than all artificial technical inventions: "The machine entered this world victoriously and disturbed the everlasting harmony of organic life. Since this revolutionary event everything has changed in human life, all has been broken in it. The rhythm of the organic flesh in the life of the world has been disturbed. Life was cut off from its organic roots. The organic flesh is being substituted by the machine; organic development finds its end in the mechanism" [14, p. 7–8]. And the epistemological concept of N. Berdyaev is a valuable acquisition of philosophy in the implementation of this case.

References

1. Бердяев Н. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности. Философия свободного духа / Н. Бердяев. М.: Республика, 1994. 480 с. С. 363–462. (Мыслители XX в.).
2. Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. О назначении человека / Н. Бердяев. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. 384 с. С. 19–252. (Библиотека философской мысли).
3. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Царство Духа и царство Кесаря / Н. Бердяев. Сост. и предисл. П. Алексеева; подгот. текста и прим. Р. Медведевой. М.: Республика, 1995. 383 с. С. 3–162. (Мыслители XX века).
4. Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Царство Духа и царство Кесаря / Н. Бердяев. Сост. и предисл. П. Алексеева. Подгот. текста и прим. Р. Медведевой. М.: Республика, 1995. 383 с. С. 163–286. (Мыслители XX в.).
5. Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Сост., предисл., подг. текста, коммент. и указ. имен А. Вадимов. М.: Книга, 1998. 448 с.

6. Бердяев Н. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. Философия свободного духа / Н. Бердяев. М.: Республика, 1994. 480 с. С. 316–362. (Мыслители XX в.).
7. Бердяев Н. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Философия свободного духа / Н. Бердяев. М.: Республика, 1994. 480 с. С. 13–228. (Мыслители XX в.).
8. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. Вст. ст, сост, подг. текста, примеч. Л. Полякова. М.: Изд-во «Правда», 1989. 608 с.
9. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. О назначении человека / Н. Бердяев. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. 384 с. С. 253–357. (Библиотека философской мысли).
10. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Философия свободного духа / Н. Бердяев. М.: Республика, 1994. 480 с. 229–316. (Мыслители XX в.).
11. Вригт Г. фон. Три мыслителя. Эссе. Пер. со швед. Г. Коваленко; пер. с англ. И. Волковой. СПб.: Изд-во «Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ»», 2000. 256 с. С. 223.
12. Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Прогресс; Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 288 с. С. 283–284.
13. Мотрошилова Н. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. 477 с. С. 249–252.
14. Sergeev Mikhail. Post-Modern themes in the philosophy of Nicholas Berdyaev. Occasional Papers on Religion in Eastern Europe. Vol. 4. Issue 5–10. 1994. Article 4. P. 1–10.

ГНОСЕОЛОГІЧНІ ІДЕЇ М. БЕРДЯЄВА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ТЕНДЕНЦІЙ

Віктор Петрушенко

*Національний університет «Львівська політехніка»,
кафедра філософії
вул. Степана Бандери, 12, 79013, м. Львів, Україна*

Оксана Петрушенко

*Львівський медичний інститут,
кафедра гуманітарних та соціально-економічних наук
вул. В. Поліщука, 76, 79018, м. Львів, Україна*

У статті розглядається гносеологічна концепція відомого російського релігійного філософа доби Срібного віку М. Бердяєва. Хоча в більшості публікацій, присвячених М. Бердяєву, його гносеологічні ідеї не розглядаються, автори статті доводять наявність в його працях оригінальної гносеологічної концепції. Її суттєвою особливістю є те, що її зміст містить ідеї онтології, антропології, метафізики, теології та філософії історії. Філософ піддає критиці пізнання, що прагне пристосувати людину до явищ цього світу. М. Бердяєв обґрунтовує позицію, згідно з якою пізнання варто розуміти як подію всередині буття, що в кінцевому підсумку приводить до преображення світу. У статті використовуються методи феноменології та герменевтики. Подальші перспективи дослідження пов'язані з поглибленням уявлень про пізнання та шляхи досягнення істини.

Ключові слова: пізнання, буття, першореальність, істина, есхатологія.

УДК 1(091):17.021.2

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК МОРАЛЬНОСТІ ТА СВОБОДИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ БАЧЕННІ Ж.-П. САРТРА

Ганна Савонова

*Луганський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти,
кафедра управління освітою
вул. Гагаріна, 111, 93412, м. Сєвєродонецьк, Україна*

У статті досліджується філософська ідея Ж.-П. Сартра щодо метафізичного взаємозв'язку моральності та свободи, де моральність є залежною часткою людської свободи вибору. Зазначається, що людська моральність втрачається людиною через постійне зростання власних потреб, нерозуміння власної приреченості до необмеженої свободи, прагнення перекидати відповідальність за свободу вибору на визначені суспільством правила моралі. У статті також окреслюється проблема необмеженого Зла, що оформлюється у філософії Ж.-П. Сартра як безформне Ніщо кожної частки буття. Свобода людини розглядається в статті як засіб протистояння Злу.

Ключові слова: свобода, моральність, Зло, Бог, буття, свобода вибору.

Постановка проблеми. Всесвітня декларація прав людини базується на принципах гідності, свободи, рівності та братерства кожного окремого індивідуума, що закріплені в перших її статтях. Особливе місце посідає саме свобода людини, проте й зараз точаться дебати щодо співвіднесення свободи людини та визначення її дій як моральних і суспільно допустимих.

Людство розвивається, а отже, змінюються підходи до розуміння свободи людини, ставляться під сумнів раніш визначені правила моралі. Адже те, що ще наприкінці ХХ ст. вважалося гріховним та аморальним, у ХХІ ст. підпадає під юрисдикцію прав і свобод людини. Церкві як головній цитаделі добра, моральності, етики вірянина доводиться також давати нове роз'яснення щодо понять «добро», «зло», «гріх», «праведність», «свобода». Адже дозволені в деяких країнах евтаназія, гомосексуальні шлюби, сурогатне материнство, аборти потребують розуміння аксіологічних вимірів.

На цінність свобод кожної особистості свого часу звернули увагу філософи-гуманісти XIV – XVI ст., проте найкраще розкрили проблему абсолютної свободи людини та співвіднесення свободи із суспільно визначеною моральністю європейські та вітчизняні представники екзистенційного напрямку у філософії кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. Отже, варто дослідити процес визначення свободи як абсолютної цінності та права людини у філософії екзистенціалістів, розкрити сутність добра і зла. Найбільш яскравим захисником ідеї абсолютної свободи в західноєвропейській філософії був французький представник екзистенціалізму Ж.-П. Сартр.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ж.-П. Сартру пощастило стати популярним французьким філософом ще за життя, тож не дивно, що його твори, філософські погляди цікавили багатьох дослідників. Серед них можна виділити таких, як: Л. Андріїв, С. Куцєпал, І. Лєпп, В. Лях, Л. Мандришук, О. Бєслєбняк. Серед дослідницьких праць трапляються порівняння філософії Ж.-П. Сартра з іншими представниками екзистенціалізму. Так, В. Ковальчук порівнює розуміння свободи у філософії Ж.-П. Сартра та М. Бєрдєєва, а О. Бєслєбняк у своєму дисертаційному дослідженні здійснив порівняння гуманістичних ідей Ж.-П. Сартра та Н. Аббаньяно. Значну увагу дослідники приділяли саме проблемі

свободи, гуманістичним феноменам, визначенню поняття «ніщо» у філософії Ж.-П. Сартра, порушували питання поєднання моральних правил суспільства й абсолютної свободи в розумінні філософа. Проте проблема зв'язку правил моральності та свобод людини у філософії Ж.-П. Сартра потребує подальшого дослідження, адже метафізика свободи щодо проблеми добра і зла ще не була розкрита в дослідженнях філософії Ж.-П. Сартра.

Мета статті – дослідити та встановити взаємозв'язок моральності й абсолютної свободи людини у філософській спадщині Ж.-П. Сартра.

Основні завдання дослідження: 1) розкрити зміст понять «абсолютна свобода», «добро і зло», з погляду Ж.-П. Сартра; 2) визначити складності поєднання відчуття власної свободи та морального зобов'язання людини на принципах християнського розуміння добра і зла; 3) проаналізувати суть моральності людини в момент межової ситуації у філософській спадщині Ж.-П. Сартра.

Виклад основного матеріалу. В інтерв'ю 1975 р. «Епоха, позбавлена моралі» Ж.-П. Сартр зазначив: «Ми живемо в епоху, позбавлену моралі, або, якщо хочете, коли мораль існує, але вона або зіпсована, або має приватний характер. Так було не завжди, але сьогодні ми зіткнулися із цим. Так буде теж не завжди, але сучасний стан речей саме такий. Говорячи це, я не відмовляюся від переконання, що мораль людині потрібна» [6]. У тому ж інтерв'ю філософ пояснює свою думку. Головною проблемою суспільства без моралі Ж.-П. Сартр вважає убогість, проте убогість у філософа має не онтологічний характер, а стосується аксіологічного розуміння кожною окремою людиною власних потреб, які сучасний світ не може задовольнити в повному обсязі. Світ не змінився, просто потреб у людини стало більше. Можна помітити, що тільки пізніше на 5 років від року видання відомого твору філософа Ж. Бодрієра «Суспільство споживання» Ж.-П. Сартр приходить до того ж висновку, що й представник філософії постмодернізму, а саме: через постійне зростання власних потреб людина втрачає моральність. Навіть найбагатші люди відчують свою незначущість. Ж.-П. Сартр визначає дві причини убогості суспільства: 1) справжня нестача чогось життєво необхідного людині через соціальне пригнічення; 2) постійний процес створення навколо себе поля убогості – наслідок постійного збільшення власних потреб, плутання між бажаним та життєво необхідним.

Проте проблема моральності суспільства зазначається філософом не тільки в цих двох причинах. Поняття моральності у філософії Ж.-П. Сартра має більш глибоке коріння, що підтверджують усі його головні твори. У них письменник концентрується на іншому полі проблеми моральності – на свободі людини поза межами добра і зла в християнському їх розумінні. Ж.-П. Сартр намагається поєднати дві полярні ідеї – утилітаризму й індивідуалізму – в одну ідею абсолютної свободи та відповідальності людини. Сартровське визначення поняття «свобода» не стає заміною поняття «моральність», навіть більше, свобода протистоїть християнській моральності настільки, наскільки в самому християнському вченні протистоять поняття необмеженої свободи людини навіть перед лицем Бога і сліпа покора Богу. У творі «Екзистенціалізм – це гуманізм» філософ наводить приклад такого протиріччя вибору, що постає перед людиною. Його учню треба обрати – іти воювати заради порятунку нації і, можливо, загинути на війні, чи залишитися з матір'ю та допомагати тільки їй одній. «Одночасно він коливався між двома типами моралі. З одного боку, мораль симпатії, особистої відданості; з іншого боку, мораль ширша, але, може бути, менш дієва. Потрібно було вибрати одну із двох. Хто міг допомогти йому зробити цей вибір? Християнське вчення? Ні. Християнське вчення говорить: будьте милосердні, любите ближнього, жертвуйте собою заради інших, виби-

райте найважчий шлях тощо. Але який із цих шляхів найважчий? Кого потрібно полюбити як ближнього свого: воїна або мати?» [5, с. 329]. Ж.-П. Сартр зазначає, що жодна мораль не може підказати, що потрібно робити людині в період важкого вибору. Саме тому людина приречена на свободу.

Філософ вважає, що людина приречена обирати між крайніми полюсами, проте яким би важким не був вибір, він все одно залишається безглуздом, тому що все буде повторюватися, і жоден вибір не вплине на буття. Навіть більше, людина завжди залишається перед загрозою обрати щось, що суперечить загальноприйнятому баченню «правильного вибору» та спричинити цим гнів і роздратування інших людей. Тому до вільного вибору додається ще загальнолюдське моральне обмеження, поділ кожної частки буття на те, що є добром, і те, що добром не є. У романі-епопеї «Дороги свободи» герої постійно змушені обирати. Так, у першій частині роману «Вік зрілості» викладач ліцею Матьє змушений обирати між засудженим суспільством та забороненим на державному рівні абортom небажаної дитини й одруженням на своїй коханці Марсель. У цьому виборі відчувається протистояння суспільної згоди на існування традиційно прийнятого, схваленого церквою розуміння сім'ї та особистим бажанням Матьє жити і далі вільним холостяком, який таємно закоханий у свою студентку Івіш. Суспільство вимагає від зрілих людей народження дітей, держава потребує збільшення народонаселення, церква прагне регулювати відносини між людьми різної статі. Сукупність свобод суспільства, держави, церкви створює правило моралі, тобто підносить один варіант вибору над іншими так, що людина залишається вільною, проте вибір, який вона повинна здійснити, для неї очевидний. «Навіть якщо він дозволить обставинам себе унести, розгубленого, зневіреного, як уносять старий мішок вугілля, він сам обере свою загибель: він вільний, вільний для всього, вільний ваяти дурня або діяти як автомат, вільний погоджуватися, вільний відмовляти, вільний вдаватися до вивертів; одружуватися, кидати, роками тягнути цей вантаж, що прикутий до ноги: він міг робити те, що бажав, ніхто не мав права йому радити, Добро і Зло існували для нього лише в тому разі, якщо він сам їх для себе вигадував» [3, с. 293]. Все, чим може людина задовольнити своє бажання відчувати себе вільною, прийняти задалегідь схвалений кимось іншим вибір із поміткою «моральний». Проте Ж.-П. Сартр наполягає на абсолютній свободі людини, бо навіть коли людині нав'язують щось одне, вона залишається вільною обрати інше чи прийняти нав'язане як власний свідомий вибір, відповідальність за який все одно буде нести самостійно. Врешті-решт можна скористатися обставинами та вкрасти необхідні для аборту гроші (і це також свідомий вибір) у співачки-наркоманки.

У роздумах про свободу Ж.-П. Сартр іде далі. Він показує, що людина вільна як робити вибір, так і вирішувати його рівень моральності (п'єса «Затворники Альтони»), здійснювати вибір навіть там, де, здавалося, існування людини завершилось, а залишилося тільки буття (п'єса «За зачиненими дверима»), робити вибір на користь злочину заради власного задоволення (повість «Герострат», п'єса «Тільки правда»), обирати заради існування в суспільстві (п'єси «Брудними руками», «Шаноблива шльондра»), щоб протистояти абсурду суспільного вибору (розповіді «Кімната» та «Інтим», п'єса «Мухи»).

Під час аналізу центральної теми у філософії Ж.-П. Сартра, теми абсолютної свободи, французький учений І. Лепп зазначає: «Якби Сартр опублікував лише свій монументальний трактат «Буття і Ніщо» й інші філософські праці, то, мабуть, він ніколи не став би таким знаменитим. Саме твори «Нудота», «За зачиненими дверима», «Мухи», «Дороги свободи» розкрили широкому загалу читачів абсурдну екзистенцію, а «Буття і Ніщо»

варто розглядати як своєрідний переклад філософською мовою екзистенційних ситуацій, описаних у романах та театральних п'єсах. Важливо підкреслити, що це звернення до літературної творчості в екзистенційній перспективі не є недоумкуватим засобом, що заслуговує на презирство, оскільки воно становить суттєву властивість філософії екзистенції: не обмежуватися дискусіями між філософами-професіоналами, а прагнути до навернення прихильників до діяльності» [1, с. 55].

Справді, можливо, саме такий підхід до розкриття власної філософської концепції зробив Ж.-П. Сартра відомим діячем ще за життя. Інший дослідник це не заперечує, проте зазначає, що популярності Ж.-П. Сартру додала не тільки його праця на художніх і наукових теренах, але й те, що сам філософ жив за власною концепцією. Проте була ще й зовнішня ситуація, коли післявоєнна Франція потребувала людини для п'єдесталу [7, с. 68]. Саме ця війна наштовхнула Ж.-П. Сартра на думку про моральний примус людини під час вибору, яскраво розкритий філософом у «Відстрочці», другій частині роману-епопеї «Дороги свободи». «Так, ми будемо згодні на мізерну зарплату, так, ми підемо на війну, так, ми відпустимо наших чоловіків, так, ми будемо стояти в чергах за хлібом із дітьми на руках. Натовп; це був натовп, величезна мовчазна згода. А якщо їм все пояснити, вони просто наб'ють морду <...> вони будь-кого затопчуть ногами, кричачи: так!» [2, с. 231]. Змінити прагнення натовпу може той, хто пожертвує собою заради цього натовпу, покаже інші варіанти вибору, однак є загроза, що натовп не тільки розправиться з таким месією, але пізніше визнає його Богом, творцем нового заповіту моралі, і, врешті-решт, буде підкорятися новим обмеженням власної свободи. Індивідуальний вибір часто згасає під важелем вибору натовпу, а вибір натовпу часто формується завдяки індивідуального вибору. До того ж різниці немає: був це вибір Ісуса Христа чи Адольфа Гітлера. І те, і інше піднесеться до загальної моральної цінності

Ж.-П. Сартр бажав, щоб люди навчилися розуміти суть свободи вибору та почали діяти. «Якщо не існує таких речей, як апріорні Добро і Зло, не існує трансцендентних цінностей, значить, жодна людська діяльність внутрішньо, сама собою, не краща за будь-яку іншу. Ми повинні погодитися, що вони насправді рівнозначні. Ми вважаємо кращою одну за іншу на підставі власного вибору. Все це зводиться зрештою до тієї самої свободи від детермінізму, де «все можна». Кожним своїм вибором я створюю не тільки себе, але й мораль загалом, хочу я цього чи ні. Як показує Ж.-П. Сартр, цього має бути достатньо, щоб змусити людину думати. Хочеш – розбивайся в корж, хочеш – висувай свою кандидатуру в президенти. Роби що завгодно, але усвідомлюй, що ти робиш» [7 с. 63]. Отже, правила моралі, на думку Ж.-П. Сартра, не є вказівками від Бога. Таке уявлення суперечить навіть визнанню християнами створення людини Богом як абсолютно вільної істоти. Вільна істота не може отримувати від творця правила поведіння, вона вільна сама їх утворювати, тож визнає людина завтра, що канібалізм – це пристойно та морально, у людському суспільстві це так і буде.

Філософу не має жодного діла до Бога, існування якого він не планував ні підтверджувати, ні заперечувати. Ж.-П. Сартр розводить поняття моральності та Бога. Проте залишаються більш універсальні поняття, які Ж.-П. Сартр не оминає. Це Добро і Зло. Під час визначення джерелом моральності не Бога, а людини в її свободі діяти філософу все-таки важко дається виокремлення Добра і Зла за межами людської свідомості. Адже правила можна створювати скільки завгодно, їх можна обирати як прояв власної свободи, або відкидати, як це роблять Борис і Даніель із твору «Дороги свободи», Жорж де Валера з «Тільки правда». Все одно залишається щось таке, на що людина вплинути не може, але відчуває його згубний вплив на своє існування, навіть більше, на загальнолюдське існування.

У творах Ж.-П. Сартра неодноразово можна помітити слово «Зло», з великої літери. Це Зло, до творення якого жодна людина не має жодного стосунку, лякає будь-кого своєю неосязністю, абсурдністю. Воно занадто велике, щоб бути частиною екзистенції, воно протистоїть Буттю, і з ним важко миритися. Його не можна обирати чи визначати, як щось добре. Воно – це не проблема визнання одруження на некоханій вагітній жінці як майбутнє добро або обрання смерті заради справи товаришів, добра майбутнього, яке ти вже не відчуєш. Все, що залишається людині – це визнавати наявність такого Зла. Зло було сильнішим за будь-яку людську мораль, і воно могло набувати будь-якої форми, водночас залишатися безформним Ніщо. «<...> Він дозволив Злу доторкнутися до себе, крім задоволення, у нього навіть не стало мужності вкусити задоволення. Зараз він ніс це Зло в собі, і воно лоскотало його тіло зверху донизу, він був заражений, він ще відчував в очах цей жовтий відсвіт і все бачив пофарбованим у жовте. Краще було б замучити себе задоволенням і прикінчити в собі Зло. Правда, воно безперервно відроджується» [3, с. 168]. Зло має багато імен, за якими ховається від людського усвідомлення. Даніель визнає Зло у своїй природі гомосексуаліста, він бачить віддзеркалення його в інших, схожих на нього людей. І це зрівняння всіх у злі дратує його, штовхає до прагнення знищити природу в собі, природу в оточенні.

Зло у «Відстрочці» дістає нове ім'я – війна. Зміна імені не змінює буття зла в людській екзистенції. Зло зрівнює всіх перед собою: простого викладача Мат'є й генерала Гомеса, студента Бориса й Філіпа – пасинка видатного генерала Лазака, інваліда Шарля й Адольфа Гітлера. Різниця в тому, чи визнати право цього зла втручатися у твоє існування, чи ні. Самому злу це байдуже. Ж.-П. Сартр навмисно сплітає всіх людей, усі події твору «Відстрочка» в одну мозаїку очікування й усвідомлення війни, тієї війни, що задалегідь програє, адже марно й намагатися вийти переможцем, коли вступаєш у сутичку зі Злом. У питанні зла Ж.-П. Сартр не такий оптимістичний, як його співвітчизник і колега по філософії А. Камю. У філософії Ж.-П. Сартра Зло все одне забирає те, що йому належить. «Війна бере все, забирає все, вона не упускає нічого, жодної думки, жодного жесту, і ніхто не може її побачити, навіть Гітлер. Ніхто» [2, с. 289].

У філософії Ж.-П. Сартр єдиний, хто може побачити існування Зла, підвести його межу певним рахунком – це Бог. Проте Ж.-П. Сартр відкидає його існування, тож людина залишається з необмеженим Злом сам на сам, без захисту та сподівання на захист необмеженого Добра. У такому разі людина має тільки єдину свою зброю – абсолютну свободу та правила моральності. Це все, що може втримати людство від цілковитої загибелі. Проблема в тому, чи скористається людство власною свободою заради майбутнього, чи відкине його, та з головою поглинеться у вир зла.

Філософ відкидає Бога заради людини дії, адже віра в Бога робить людину м'яким, пасивним желе, що чекає, поки його врятують або з'їдять. Така людина не готова брати відповідальність за власну свободу. Її свободою керують інші люди, боги, правила, забобони. «Болісний секрет богів і царів: вони знають, що люди вільні. Люди вільні, Егісф. Тобі це відомо, а їм – ні» [4]. Ж.-П. Сартр вважав за необхідність розповісти людям про їхню свободу, про ці їхні єдині обладунки перед Злом. Страх висмоктує із людей все, що є в них доброго. Врешті-решт Зло стає частиною людського існування. Люди, нації, держави відцураються один від одного, стають байдужими до тих, кого вже поглинає страх зла, а ті, кого страх поглинув, стають жорсткими. Франція, відцуравшись від Чехословаччини, втрачає свободу перед нацистською Німеччиною, мешканцям Сполучених Штатів Америки байдуже до проблем життя та смерті Франції. Ніхто не готовий приходити на допомогу іншому, або, як Сара із твору «Смерть у душі», готовий впасти у добродійність стосовно

незнайомих людей і водночас не помітити ближнього, який більше потребує підтримки. Людська моральність без усвідомлення власної свободи не витримує натиску справжнього Зла. Людей пожирає страх, вони вже перестають існувати, перетворюються на безлику масу свідків власних похоронів. Їхне буття ще не припинилося і, можливо, припиниться ще не скоро, проте смерть вже поселилася в їхніх душах, бо, як вважає Ж.-П. Сартр, навіть якщо не бажають бути вільними, люди все одно приречені бути вільними, приречені навіть за тяжких умов війни, мору, масових вбивств будувати власне буття.

Висновки. Отже, французький філософ Ж.-П. Сартр зазначає незвичний для християнської традиції взаємозв'язок між моральністю та свободою, розкриває сутність свободи – не просто як обов'язкове право людини обирати між добром і злом за бажаної вимоги християнства щодо вибору першого, а як необмеженість людини сприймати стан усіх речей як симбіоз добра і зла, та виокремлення найбільш зручного для себе і для інших стану речей під кутом чогось одного, врешті-решт, перетворення цієї частини буття на загальноприйнятну моральність. Уявлення Ж.-П. Сартра щодо онтології та природи Зла потребують подальшого дослідження.

Список використаної літератури

1. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / за ред. В. Лях, О. Маршугупенко. Пер. із фр. Київ: Пульсари, 2004. 143 с.
2. Сартр Ж.-П. Дороги свободи. I. Отстрочка / ред. и авт. коммент. А. Волкова. Харьков: Фолио, 1997. 367 с.
3. Сартр Ж.-П. Дороги свободи. II. Возраст зрелости / ред. и авт. коммент. А. Волкова. Харьков: Фолио, 1997. 398 с.
4. Сартр Ж.-П. Мухи. URL: https://www.e-reading.club/chapter.php/99680/20/Sartr_-_Muhi.html (дата звернення: 13.06.2018).
5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – этогуманизм. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. Яковлева. Москва: Политиздат, 1990. 398 с.
6. Сартр Ж.-П. Эпоха, лишённая морали. URL: <http://slovoidelo.narod.ru/neomarxism/sartre/morale.htm> (дата звернення: 06.06.2018).
7. Стретерн П. Сартр за 90 минут. Пер. с англ. Л. Пирожковой. Москва: АСТ; Астрель, 2005. 93 с.

THE RELATIONSHIP BETWEEN MORALITY AND FREEDOM IN THE PHILOSOPHICAL VISION OF J.-P. SARTRE

Anna Savonova

*Luhansk Regional Institute of Postgraduate Pedagogical Education,
Department of Education Management,
Haharin str., 111, 93412, Severodonetsk, Ukraine*

The article investigates the philosophical idea J.-P. Sartre on the metaphysical relationship of morality with freedom, where morality is a dependent part of human freedom of choice. The article reveals the content of the concept of “freedom”, establishes the variability and complexity of the connection between freedom and morality in the philosophy of J.-P. Sartre, explores the change in the understanding of the act as a moral person, which is at the moment of “borderline situation”. It is noted that human morality is lost by man through the constant growth of his own needs, misunderstanding of his own doom

to unlimited freedom, the desire to shift the responsibility for freedom of choice to the rules of morality defined by society. The growth of their own needs J.-P. Sartre associated with social stratification and poverty of human desires. That is the definition of the moral status of contemporary philosophy of society is suggestive of mannerism in the philosophy of Jean-Paul Sartre, through the influence of the ideas of the postmodernists in the last years of life of the philosopher. The article focuses on the problem of choosing a person between a good deed for himself and an act morally recognized by others. The author notes the philosopher's desire to combine two polar ideas of utilitarianism and individualism into one idea of absolute freedom and responsibility of man. That is why the article explores the idea of human doom to freedom and the desire of the philosopher to convey this idea in his works to society. Thus, the morality of man and society depends not on invented rules of behavior, but on the freedom to create new rules that can change depending on social development and perceive these rules by each individual through his own understanding of good and evil. Christian preserved values do not meet the needs of postmodern society and can be discarded. As J.-P. Sartre stands for the activity of man is free and responsible. Together with the problem of morality, the article outlines the question of unlimited Evil, which is formed in the philosophy of J.-P. Sartre as an amorphous Nothing of each particle of existence. Freedom of man is offered by the philosopher as a means of countering Evil, and human fear is the main threat of human refusal from freedom and loss of dignity.

Key words: freedom, morality, Evil, God, existence, freedom of choice.

УДК 1 (109)

ПОНЯТТЯ «ПРИРОДИ» У ФІЛОСОФІЇ АМЕРИКАНСЬКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІСТА РАЛЬФА ВОЛДО ЕМЕРСОНА

Ярослав Соболевський

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
філософський факультет, кафедра історії філософії
вул. Володимирська, 60, 01601, м. Київ, Україна*

У статті розглянуто основні погляди відомого американського філософа Ральфа Волдо Емерсона, представника американського трансценденталізму XIX ст., щодо розуміння поняття «природа». Натурфілософія мислителя проголошує поняття «природа» центральним та вихідним як для онтології, так і для гносеології, етики, естетики, політики тощо. З використанням фіхтеанської діалектики подолання суб'єктивно-об'єктивної відчуженості Р.В. Емерсон прагне продемонструвати діалектичний характер природи, яка постає більшою за сукупність елементів, якими є як матерія, так і дух. Термін «природа» використовується філософом як полісемантичне слово. У статті аналізуються основні визначення, які містяться у філософській спадщині мислителя.

Ключові слова: Ральф Волдо Емерсон, американська філософія, американський трансценденталізм, природа.

Американський трансценденталізм як філософська течія виник у період американського романтизму. Філософію американського трансценденталізму різні дослідники поділяють на різні етапи. Так, наприклад, у вступній статті книжки «Естетика американського романтизму», виданій за редакцією М. Овсяннікова 1977 р., академік О. Ніколюкін окреслює таку послідовність: *перший період* – передромантичний, який припадає на часи війни за незалежність (*American Revolutionary War, American War of Independence*) та характеризується класичними тенденціями з першими романтичними ідеями; *другий період* – розквіт американського романтизму у 20–30 рр. XIX ст., його поява на міжнародній арені; *заклучний період* – завершальний етап американського романтизму в 40–50 рр. XIX ст., який тривав до початку Громадянської війни (*American Civil War*) [1, с. 10]. Американський романтизм як особлива естетична думка в американській філософії був по суті рухом розвитку національної свідомості. Історично цей період припадає на час між двома найбільшими війнами в Америці. Квінтесенцією ідейного руху в душі американського романтизму стала творчість трансценденталістів. Література цього періоду стала носієм філософської думки, платформою розвитку власне американської естетики, яка не мала багатомірової естетичної традиції, як це було в Європі, втім прагнула бути самостійним явищем.

Американський філософ, есеїст і засновник трансцендентального руху у Сполучених Штатах Америки (далі – США) початку XIX ст. Ральф Волдо Емерсон (*Ralph Waldo Emerson*, 1803–1882 рр.) народився 25 травня 1803 р. у Бостоні (*Boston*), Массачусетс (*Massachusetts*). Філософські погляди молодого мислителя формувалися в душі християнства, певний час він служив у церкві Нової Англії, у віці 30 років його погляди змінили свій вектор із проблематики Бога до питань душі, природи, людини. Філософія та література цікавили його більше, ніж богословські тексти. Він полишає церковні стіни в пошуках нової істини, і подібно до більшості неакадемічних філософів обирає шлях популярного лектора, вільного мислителя. Під час подорожі до Європи він зустрівся з відомими особистостями-

ми того часу, як-от поети-лейкісти Вільям Вордсворт (*William Wordsworth*, 1770–1850 pp.) та Семюель Тейлор Колрідж (*Samuel Taylor Coleridge*, 1772–1834 pp.). Вони були представниками «озерної школи» в літературі, для якої характерною рисою було споглядання краси озерного краю, критика раціонального Просвітництва та шана пересічної людини. Їхні ідеї та стиль справили враження на філософа.

1835 р. Р.В. Емерсон одружився й оселився в історичному поселенні пуритан, у м. Конкорд (*Concord*), Массачусетс (*Massachusetts*), назва якого дослівно означає «згоду, примирення». Ця досить символічна назва, яка означала примирення з індіанцями, відображає погляди мислителя на примирення із собою. Із середини XIX ст. місто стало справжньою Меккою для послідовників вчення Р.В. Емерсона, адже саме тут філософ написав перший варіант своєї книги під назвою «Природа», яка стала фундаментальною роботою трансцендентального руху. Оскільки філософи трансценденталісти творили в душі американського романтизму, їм була притаманна особлива естетика простоти та єднання із природою. Вплив «озерної школи», митців «Бурі і натиску», розвиток національної американської літератури з їхньою образністю, звеличуванням природної стихії творять унікальний стиль письма та думки американських трансценденталістів. Також це вплинуло і на їхній стиль життя. Жив Р.В. Емерсон у старому будинку, філософував він під час прогулянок парками, крокуючи полями, у лісі була збудована школа філософії (*Concord School of Philosophy*), в якій викладали на кшталт академії Платона.

Унікальний стиль потребував унікальних думок. Вплив європейської філософії очевидний. Під впливом робіт Платона, І. Канта, Й.Г. Фіхте й інших Р.В. Емерсон сформував свій власний стиль філософування. Також його погляди формувалися під впливом німецького трансцендентального ідеалізму (*Deutscher Idealismus*) та історіософії Томаса Карлейля (*Thomas Carlyle*, 1795–1881 pp.). Ідеї американського Просвітництва з його безмежною вірою в розум декларували панування механічної необхідності, яка нівелює людське «Я». Критика раціональності аргументована еволюціонізмом Чарльза Дарвіна (*Charles Robert Darwin*, 1809–1882 pp.), чия ідея природної еволюції повертала природі її ірраціональні глибинні сили. Все це посилювалось впливом східної філософії та сформувало унікальні ідеї неординарного мислителя США XIX ст. У промові «Трансценденталіст», яку Р.В. Емерсон виголосив у Бостоні 1842 р., він зазначає: «Те, що серед нас популярно називати трансценденталізмом, є ідеалізмом. Багатьом із моїх слухачів добре відомо, що ідеалізм сьогодення дістав назву трансценденталізму завдяки вживанню цього терміна Іммануїлом Кантом із Кенігсберга, який відповідав скептичній філософії Дж. Локка, яка наполягала на тому, що немає нічого в інтелекті, чого раніше не було б у досвіді почуттів, демонстрацією того, що існує надзвичайно важливий клас ідей і імперативних форм, які не виводяться з досвіду, але завдяки яким досвід називається здобутим; що це – інтуїції самого розуму; і він називав їх трансцендентальними формами. Видатні глибина і точність мислення цієї людини створили моду на його номенклатуру в Європі й Америці такою мірою, що все, що б не належало до класу інтуїтивних ідей, прийнято сьогодні називати трансцендентальним» [6, с. 320–321].

Філософський спадок Р.В. Емерсона налічує десятки опублікованих есе та понад півтори тисячі лекцій, він є автором збірок: «Нариси» (*Poems*, 1847 р.), «Представники людства» (*Representative Men*, 1850 р.), «Риси англійського життя» (*English Traits*, 1856 р.), «Поведінка життя» (*The Conduct of Life*, 1860 р.), «Суспільство та усамітнення» (*Society and Solitude*, 1870 р.), «Листи та соціальні цілі» (*Letters and Social Aims*, 1876 р.). Його перу належать есе, в яких він поетично торкається філософської проблематики: «Довіра до себе» (*Self-Reliance*, 1841 р.), «Компенсація» (*Compensation*, 1841 р.), «Над-Душа» (*The Over-Soul*, 1841 р.), «Поет» (*The Poet*, 1844 р.), «Досвід» (*Experience*, 1844 р.),

«Американський вчений» (“*The American Scholar*”, 1837 р.) та найвідоміша його робота – «Природа» (“*Nature*”, 1836 р.). Переклади російською мовою творів Р.В. Емерсона з’являються всередині ХХ ст., наприклад, Олексій Зверев та Зінаїда Александрова переклали «основні базові роботи Ральфа Волдо Емерсона, Генрі Торо та ін.» [11, с. 104].

Як було зазначено, основу свого релігійно-філософського вчення «трансценденталізму» Ральф Волдо Емерсон виклав в есеї «Природа», який теоретично доповнюють промови «Американський вчений» (“*American Scholar*”, 1837 р.), «Звернення до студентів богословського факультету» (“*Address*”, 1838 р.) та есеї «Довіра до себе» (“*Self-Reliance*”, 1841 р.). «Духовний батько нації» – так називали Р.В. Емерсона, порівнювали його із Б. Франкліном, адже він визнавав за філософом обов’язкову функцію наставника, але не вихователя. У промовах мислитель звертався до молодих вчених, студентів та всіх небайдужих з метою продемонструвати можливості трансцендентального вчення та переконати у власних пізнавальних і практичних силах. Він говорив із молодими творцями національної інтелектуальної культури свого часу ніби від їхнього імені та використовував прості, але переконливі аргументи: «Де майстер, який міг навчити Шекспіра? Де майстер, який міг би навчити Б. Франкліна, Дж. Вашингтона, Ф. Бекона чи І. Ньютона? Кожна велика людина унікальна» [3, с. 82]. Нові Сократи чи Анаксагори, як стверджує філософ, не стануть називатися ними, а будуть прагнути залишитися собою та знайти своїх послідовників. Ці слова Р.В. Емерсона справедливі і безпосередньо щодо його постаті, оскільки він на підґрунті філософського спадку минулого розвив власне унікальне філософське вчення.

Про це та про інші факти біографії Р.В. Емерсона написав у своїй книзі дослідник американської філософії професор Рассел Б. Гудман (*Russell B. Goodman*) у роботі «Американська філософія до прагматизму» (“*American Philosophy before Pragmatism*”, 2015 р.). Він зазначає, що після повернення до США 1833 р. майбутній трансценденталіст визнав себе «натуралістом» [8, с. 148]. Ретельні дослідження релігійних і філософських вчень про природу у США здійснив американський історик природоохоронних практик Родерік Неш (*Roderick Frazier Nash*) у книзі «Права природи: історія екологічної етики» (“*The rights of nature: A history of environmental ethics*”, 1989 р.). Його робота є першою всеосяжною історією американського лібералізму, що поширився на права природи. Разом із Г.Д. Торо письменник називає Р.В. Емерсона «натуралістом-філософом» [9, с. 36].

Що стосується поняття «натуралізм» у філософії, то варто зазначити, що цей термін, хоча і походить від фр. *Naturalisme*, від лат. *Naturalis* – «природний», не є продовження позитивізму. Натуралізм Р.В. Емерсона розглядає природу як універсальний принцип пояснення всього сущого, і це поняття діалектично поєднує як саму природу, так і дух і душу. Мислитель задається питанням про основу природи в однойменній роботі «Природа» та робить висновок: «З філософського погляду. Всесвіт складається із Природи та Душі» [4, с. 7]. Р.В. Емерсон пізніше напише: «<...> Все, відокремлене від нас, все, що позначається у філософії «не-Я», інакше кажучи, як природа, так і мистецтво, всі інші люди і власне моє тіло повинні бути об’єднані під ім’ям Природа» [4, с. 7]. З огляду на фіхтеанську діалектику, мислитель визначає поняття «природа» як «не-Я», все, що не є мною, як-от інші тіла, люди та навіть моє власне тіло. Оскільки автор запровадив в американську філософію таке широке поняття, він заслуговує на присвоєння статусу натураліста, але частіше його згадують як трансценденталіста.

Природу Р.В. Емерсон називає частиною Бога, або універсальним буттям (*Universal Being*). Природу Р.В. Емерсон розуміє як фіхтеанське «не-Я», яке англійською звучить як “*The not me*”. Отже, душа людини як «Я» протистоїть природі як «не-Я». Філософ вводить дуалізм, який засвідчує, що природа (*Nature*) і душа (*Soul*) – це два компоненти всесвіту

(Universe). У статті «Проповідник» (“The Preacher”) у журналі «Унітарний огляд» (“The Unitarian Review”) у 1880 філософ зазначив: «Природа занадто тонка; слава всюдисущого Бога пробивається крізь неї». Тонкість природи автор розуміє як феноменальний вимір явищ дійсності, коли явища являють собою не себе, а щось інше. У даному разі – Бога. Метафоричність висловлювань філософа дозволяє читачеві певні інтерпретації його слів, тому можна припустити, що в наведеному уривку Р.В. Емерсон визначає онтологічний статус природи, крізь яку, наче крізь тонке покривало, просвічує Бог. Це ускладнює розуміння поглядів філософа на проблему взаємозв’язку Бога та природи як пантеїстичних чи пандеїстичних.

Редактори «Енциклопедії американської філософії» (“American Philosophy: An Encyclopedia”, 2004 р.) Джон Лакс (John Lachs) та Роберт Талісс (Robert Talisse) стверджують, що «трансценденталісти (як-от Ральф Волдо Емерсон і Генрі Девід Торо), письменники (Волт Вітман) та деякі прагматики (як-от Вільям Джеймс) взяли більш пантеїстичний чи пандеїстичний підхід, відкинули погляди на Бога як окремого від світу» [2, с. 310]. Питання в тому, чи Бог розчинений у природі та постійно присутній як активний Творець, чи Він присутній як символи, сліди, що залишилися від Творця, який завершив акт творіння та відсторонився. Суперечливість питання підкреслюється тим фактом, що аргументи на користь тієї чи іншої думки наявні в текстах Р. В. Емерсона. Він захоплюється Природою, возвеличує її як «плантацію Бога» (*plantations of God*) і цінує самотність (*Solitude*) на її лоні: «Усередині цих плантацій Бога панує пристойність і святість, ведеться постійний фестиваль, і гість не бачить, як він повинен втомлювати їх за тисячу років» [4, с. 12]. Отже, Бог як великий плантатор або працює на своїх полях, або спостерігає історичну картину панування пристойності як принципу, що впорядковує світ.

На думку Р.В. Емерсона, для філософії загалом характерно три питання, на які вона прагне дати відповідь: «Хто така людина?», «Що таке дух?» та «Що таке природа?». У питанні матеріальності світу філософ виходив із тих позицій, що матерія є як речовиною, так і опозицією духу. У «Дослідах» Р.В. Емерсон пише: «Неминучий дуалізм ділить навпіл Природу так, що кожна річ існує наполовину і передбачає іншу річ, щоб зробитися цільною; це, наприклад, дух, матерія; чоловік і жінка; непарність, парність; суб’єктивність, об’єктивність; всередину, назовні; верхній і нижній; рух і відпочинок тощо» [3, с. 94–95]. Термін «природа» вживається Р.В. Емерсоном як полісемантичне слово. У текстах філософа воно може означати і природу моралі, і біологічну природу, і дійсність, і властивість, або природу якогось явища. Для філософа-трансценденталіста образність мови, мабуть, була більш важлива, ніж скрупульозність використання філософської лексики. Докладно про природу автор пише в однойменній роботі «Природа», де пояснює, що термін буде використовувати у двох смислах: звичайному та філософському: «У життєвому сенсі слово «природа» означає те, що не змінилося під впливом людини: простір, повітря, річка, листок на дереві. Словом «мистецтво» позначають речі, в яких природне поєдналося з волею людини, – будинок, канал, статую, картину» [4, с. 3]. Дещо складніше з філософським сенсом: у тій самій «Природі» Р.В. Емерсон зазначає: «Зірки викликають почуття благоговіння, через те що вони завжди присутні, хоча вони завжди і недосяжні; але всі об’єкти природи викликають схожі почуття, коли розум для цього відкритий. Природа ніколи не має посереднього вигляду. Жоден із наймудріших людей не проникне в її таємниці, як не зникне його допитливість, навіть якщо усвідомить її досконалість. Природа ніколи не була іграшкою для духовно мудрої людини. Квіти, тварини, гори, стали відображенням всієї мудрості його найяснішої години, так само, як вони захоплювали його в дитинстві природною простотою» [4, с. 6]. Р.В. Емерсон використовує образну метафоричну мову для вираження емоцій та ідей. Для стилю філософа характерні персоніфікація й образність класичної ан-

тичної літератури. Персоніфікація проявляється в тому, що природі надаються людські характеристики. Природа розглядається як щось більше, ніж сукупність природних об'єктів. Відомий вислів про те, що природа ніколи не має посереднього вигляду (*Nature never wears a mean appearance*), свідчить про таємничість останньої. Жоден серд наймудріших людей, кращі представники людства не здатні розкрити її таємницю. Така натурфілософія за формою та змістом схожа на античну: натурфілософи обожнювали природу як організоване, неосяжне для розуму впорядковане місце існування людей і богів. Образність виражається в художньому описі природних об'єктів, щоб викликати в читача якісь емоції.

Природа проявляється в так званих межових причинах (*Final cause*), які поділяються на класи, кожному з яких Р.В. Емерсон присвятив главу книги: зручність (*Commodity*), краса (*Beauty*), мова (*Language*), дисципліна (*Discipline*). Зручність природи Р.В. Емерсон визначає як таку її особливість: «У своєму служінні людині вона є не тільки матеріалом, але є процесом і результатом: все в природі безперервно працює пліч-о-пліч на благо людини» [4, с. 16]. Краса розуміється ним як насолода від споглядання природних об'єктів, а любов до краси іменується смаком (*Taste*), відтворення її – мистецтвом (*Art*). Природа, як вже зазначалося, постає символом духу, а слова – це знаки природних явищ. Отже, мова також стосується природних феноменів, називає їх. Дисципліна не є дотриманням правил чи режиму, вона розуміється як факт, що природа виховує та навчає. На думку Р.В. Емерсона, поняття «природа» охоплює весь різноманітний космос. Згадуючи славетних греків, він виводить поняття космосу, згідно з яким все, що існує, пов'язане між собою [4, с. 6]. Філософ Р.В. Емерсон приділяє велику увагу людині, але, як зазначає Альфред Норт Вайтгед (*Alfred North Whitehead, 1861–1947 pp.*), «якщо стародавній світ акцентував свою увагу на драмі космосу, то Емерсон робив акцент на духовній драмі людини» [11, с. 141]. На думку трансценденталіста, людина постає природним центром світу, трансцендентальним ідеалом. Трансцендентальна філософія визначає людину як таку, що існує у двох світах: феноменальному і ноуменальному, у першому світі вона тілесна та перебуває серед матеріальних тіл, у другому світі вона наділена уявою, інтуїцією, естетичними й емоційними можливостями. Тому Р.В. Емерсон стверджує, якщо існує принцип зв'язку людської душі і трансцендентальної реальності, то в душі людини мусить бути наявна божественна субстанція.

Коли йдеться про природу людини, то варто згадати аболіціонізм у поглядах трансценденталіста. Порівняно з аболіціонізмом, який актуалізувався в XIX ст. і інколи в літературі називають новим Просвітництвом, трансценденталізм, можливо, на перший погляд, не так помітно, але потужно вплинув на американську свідомість. Це особливо проявилось в етичних і естетичних поглядах американських філософів романтизму. Власне тому американський трансценденталізм інколи називають першою національною філософською системою. Так, наприклад, Р.В. Емерсон вважав важливими літературні твори першої половини XIX ст. в яких була критика дискримінації, хоча варто зазначити, що вони були малочисельні. Більше на цій ниві зробив близький друг Р.В. Емерсона Генрі Девід Торо, який підтримував ідею громадянської непокори. Будучи в зрілому віці, мислитель публічно виступав проти рабства і навіть зустрічався з одним із перших білих аболіціоністів Джоном Брауном (*John Brown, 1800–1859 pp.*).

Ідея того, що всі люди мають єдину природу, стала ключовою в теоретичній і суспільній діяльності Р.В. Емерсона, а відомий вислів філософа: «Якщо ви натягаєте ланцюг навколо шиї раба, інший кінець закріплюється навколо вашої», став своєрідним гаслом. 1860 р. Р.В. Емерсон голосував за шістнадцятого президента США Авраама Лінкольна (*Abraham Lincoln, 1809–1865 pp.*) і в Бостоні прочитав власного вірша, в якому є такі рядки: «<...> Сьогодні розв'яжіть бранця, Зробіть те, що вам під силу, Підніміть людей

з пилу <...> Виплатіть викуп власнику, і заповніть сумку до країв. Хто є власником? Раб є власником, і так буде. Сплатіть йому» [7, с. 177–178]. У своїй політичній філософії Р.В. Емерсон дотримувався ліберально-демократичних поглядів, як і решта послідовників трансценденталізму, прославляв свободу і рівність. Критика цивілізації, яка проявилася на тлі незадоволення інтелектуалів раціоналізацією людського життя, проявилася у відчутті національного пригнічення та загрози мілітаризму. Як свідчить історія, ці страхи були небезпідставними.

Список використаної літератури

1. Овсянников М. Эстетика американского романтизма. М.: Искусство, 1977. 463 с.
2. American Philosophy: an Encyclopedia / Ed. by John Lachs and Robert Talisse. New York: Routledge, 2007. 872 p.
3. Emerson R.W. Essays: first and second series. Boston: Houghton, Mifflin, 1883. 622 p.
4. Emerson R.W. Nature. Boston: James Munroe and Company, 1836. 114 p.
5. Emerson R.W. The Preacher. The Unitarian Review. Boston: Office of the Unitarian Review, 1880. Vol. 14. 608 p. P. 1–13.
6. Emerson R.W. The Works of Ralph Waldo Emerson, in 12 vols. Boston; New York, 1909. Vol. 1. 324 p.
7. Emerson R.W. The Works of Ralph Waldo Emerson, in 12 vols. Boston; New York, 1909. Vol. 9. 324 p.
8. Goodman R.B. American Philosophy before Pragmatism. Oxford: Oxford Univ Pr., 2015. 281 p.
9. Nash R. The rights of nature. A history of environmental ethics. Madison: Univ. Wisconsin Press, 1989. 290 p.
10. Sobolievskiy Y. Soviet and Ukrainian studies of American philosophy: translation of philosophical text. Future Human Image. 2018. Vol. 9. P.100–106.
11. Whitehead A. Science and modern world. New York: Simon and Schuster, 1967. 212 p.

THE CONCEPT OF “NATURE” IN THE PHILOSOPHY OF THE AMERICAN TRANSCENDENTALIST RALPH WALDO EMERSON

Yaroslav Sobolievskiy

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Faculty of Philosophy, History of Philosophy Department,
Volodymyrska str., 60, 01601, Kyiv, Ukraine*

The main views of the famous American philosopher Ralph Waldo Emerson, a representative of American transcendentalism of the XIX century, on the problem of “Nature” are studied in the article. The natural philosophy of the thinker proclaims the concept of “Nature” central and output for ontology, as well as for epistemology, ethics, aesthetics, politics, etc. The metaphorical, figurative speech of the philosopher is structured by the categorical apparatus of European transcendentalism, ancient philosophy and literature, American Puritan philosophy. Using the dialectics of the subject and object of Johann Gottlieb Fichte, Ralph Waldo Emerson seeks to demonstrate the dialectic of “Nature”, which is more than the totality of its elements. These elements are both matter and spirit. The term “Nature” is used by the philosopher as a multi-valued word; analyzes of the main definitions of the term is in the article.

Key words: Ralph Waldo Emerson, American philosophy, American transcendentalism, Nature.

УДК 232.1

ЗНАЧЕННЯ ІV ВСЕЛЕНСЬКОГО СОБОРУ В ТРАНСФОРМАЦІЇ ВЧЕННЯ ПРО ІСУСА ХРИСТА В ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

Олег Соколовський

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,
історичний факультет, кафедра філософії
вул. Велика Бердичівська, 40, 10008, м. Житомир, Україна*

У статті проаналізовано трансформацію христологічних ідей, які завершили богословські протистояння олександрійської та антиохійської шкіл, та визначено актуальність догматичних настанов Халкидонського Собору для сучасних христологічних систем. Визначено, що теологічне трактування обоження людської природи в Христі дозволяє досягнути повноти Божественних властивостей. Уподібнення людини до Бога відбулося б катафатично й апофатично.

Ключові слова: христологічна доктрина, сотеріологія, теологія, догматика.

Постановка проблеми. Тринітарні дискусії періоду Вселенських соборів були тісно пов'язані з основним христологічним питанням з'єднання Божественної та людської природи в Христі. У донікейський період богословська традиція трактувала Другу Особу Святої Трійці на основі новозавітних свідчень, які узгоджувалися із вченням церкви. Тому головні христологічні постулати були трансформовані згідно з умовами християнської теології. Виходячи із сукупності всіх обставин, зміст христологічних концепцій відображав теологічні позиції різних світоглядних шкіл і їх послідовників. Однак християнська церква не могла протиставити логічне та несуперечливе вчення тим безкомпромісним релігійно-догматичним підходам, які підривали сакральне ядро християнства як релігії.

Аналіз останніх досліджень. У статті здійснено аналіз основних тенденцій у вивченні проблеми формування христологічних положень християнської патристики на основі праць богословів і релігієзнавців В. Добротворського, В. Лосського, Н. Малиновського, І. Мейєндорфа, М. Тарєєва, А. Сидорова, Г. Флоровського, які зосереджувалися на історичному контексті процесу становлення христології. Проте в працях зазначених дослідників христологічна доктрина не посіла належного місця, хоча саме вона є смисловим центром християнського віровчення. Під час аналізу літератури зазначено, що проблему христологічної доктрини досліджують переважно теологи, це вказує на недостатність висвітлення даної проблематики в сучасному релігієзнавстві.

Діяльність Вселенських Соборів III – IV ст. засвідчила всю складність христологічної проблематики, яку християнські богослови намагалися вирішити шляхом догматичного закріплення в Символі віри. Еволюція христологічної доктрини та її утвердження відбувалися в намаганні богословів відмежуватися від аріанства й аполінаризму, які на місце людського розуму Христа помістили Логос, на основі чого виокремлювали в Ньому одну природу.

Метою дослідження є аналіз трансформації христологічних ідей, які завершили довготривале протистояння олександрійської та антиохійської богословських шкіл, значимо важливість догматичних настанов Халкидонського собору для сучасних христологічних систем.

Виклад основного матеріалу. Халкидонський Собор прийняв догмат щодо способу поєднання двох природ в єдиній Особі Боголюдини. Латинське формулювання, включене у визначення, що в Христі «зберігаються властивості кожної природи», не спростовувало христології Кирила в способі з'єднання «двох природ», а навпаки, його уточнювало і доповнювало твердженням особистої єдності Христа «в одній особі та іпостасі». Вираз «у двох природах» не властивий христологічній доктрині Кирила, але прийнятий в Антіохії та на Заході. Отже, важливим досягненням Собору стало прийняття догмата про спосіб поєднання двох природ в єдиній Особі Боголюдини «без змішування», «без змін», «без розділення», «без відділення». Перші два визначення спрямовані проти монофізитів, два останні – проти несторіан.

Однак введення відмінностей на Халкидонському Соборі між поняттями «природа» й «іпостась» потребувало їх чіткого роз'яснення в богослов'ї Втілення, щоб не було хибних інтерпретацій серед сучасників. На жаль, фальсифікація цих термінів була доведена лише за часів імператора Юстиніана. Це дало можливість противникам Халкидону набути переконливих аргументів проти його постанов, посилаючись у судженнях на богословські формулювання незаперечних та загально визнаних на той час церковних авторитетів.

Отже, прийняття догматичних настанов на Халкидонському Соборі призвело до розділення богословів на різні табори, що дозволило І. Мейендорфу в методологічному відношенні поділити їх на чотири групи: 1) дефізити, які зберігали вірність старій антиохійській христології. Вони заперечували Несторія і вважали, що Халкидонський Собор трансформував христологічне вчення Феодора Мопсуетського своєю частковою відмовою від вчення Кирила Олександрійського; 2) монофізити – послідовники Діоскора, які вважали Халкидонський Собор поверненням до несторіанства, тому безапеляційно відкидали всі його рішення. Формула Кирила «єдина втілена природа Бога-слова» вважалася ними найбільш прийнятною в христології, а погодження Халкидонського оросу було рівнозначним визнанню в Христі двох самостійних істот; 3) неохалкидоніти – група богословів, які вважали, що Халкидонський Собор не відмовився від вчення Кирила, а лише засудив Євтихія. Затвердивши в оросі термін «єдина Іпостась», Собор тим самим автоматично прийняв усі аргументи Кирила, висунуті ним проти Несторія, а його терміносистему використали в контексті антинесторіанської полеміки. Формула Халкидонського догмата «про дві природи», яка визначала спосіб поєднання природ в єдиній Особі Ісуса Христа, за їхнім твердженням, була використана для засудження Євтихія; 4) леонтійці – богословська течія, представники якої, спираючись на вчення Орігена, намагалися вирішити термінологічні проблеми Халкидонського оросу [1, с. 258–260]. Найвидатнішим представником цієї школи був Леонтій Візантійський.

Незважаючи на поміркованість й прийнятність Халкидонського оросу для більшості учасників Вселенського Собору, численна частина східних християн, як вже зазначалося, виявили упереджене ставлення до його змісту, сприймаючи це як символічну перемогу олександрійської богословської традиції над антиохійською. Принагідною є думка, яка відображає загальну картину християнського світу: «Далі цієї формули освічені люди свого часу нічого не бачили, з однаковою силою вона тяжіла над несторіанами і монофізитами, впливаючи на утрудненість їх розуміння та утворення їхніх догматичних теорій» [2, с. 21]. З іншого боку, у Халкидоні були виправдані прибічники антиохійської христології Феодорит Кірський та Іва Едеський, які вважалися послідовниками христологічного вчення Несторія, даючи можливість наступникам Кирила Олександрійського інкримінувати Собору тенденційність і схильність до несторіанства. Однак фактичним чинником розколу церкви стали політичні й етноісторичні обставини, через вмотивованість Юстиніана та його ото-

чення в наявності догматичних суперечок, які тривали й на Сході, й на Заході, з огляду на важливість монофізитського розколу.

У зазначених умовах центр ваги христологічних протистоянь був звернений на представника антиохійської богословської думки Феодорита Кірського, головного противника монофізитства під час Вселенського Собору. За визначенням багатьох дослідників, його христологічна доктрина була витримана в традиційній формі антиохійського богослов'я, перебувала в нерозривному зв'язку із триадологією, антропологією й іншими частинами християнського віровчення, акцентувала увагу на сотеріологічному контексті. З огляду на поєднання двох аспектів богослов'я вчення Ф. Кірського, Н. Глибоковський зауважив, що «у христології він наполягав на людській сутності Христа <...>. Заперечення цього призвело б до спростування сотеріології, і порятунок людства перетворювався на порожню фікцію або щонайменше виявлявся неповним» [3, с. 64]. Зазначена площина, за словами Г. Флоровського, була вкрай важлива для Феодорита, оскільки «якби Спаситель не був Богом, тоді порятунок не здійснився. І якби він не був Людиною, то Її страждання, Його «рятивна місія» були б для нас даремними. Звідси Феодорит приходить до сповідання Христа Богом і Людиною»; однак у нього іноді із зайвою різкістю підкреслюється «особливість і самостійність людської природи в Христі» [4, с. 88–89]. Варто зауважити, що такі висловлювання Феодорита у майбутньому набули поміркованості, що дає підстави стверджувати еволюцію христологічних переконань Кірського.

Найповніше вираження христологічної доктрини Феодорита розкривається в богословському протистоянні з Кирилом Олександрійським. Причиною антагонізму між двома богословами, на думку Н. Глибоковського, стало те, що «для Феодорита була дорога істина незлитого з'єднання двох природ в особі Христа <...>. Якщо приєднаємо до цього рішучість Кирила і гарячі ревнощі, – ми зрозуміємо, чому єпископ Кірський та Олександрійський зіткнулися між собою» [3, с. 65–66]. Проте, за свідченнями М. Тарєєва, деякі положення христологічних доктрин цих богословів були тотожними [5, с. 105–106]. Особливому загостренню цього конфлікту сприяло видання Кирилом «Дванадцяти анафематизмів», які не лише посилювали напругу із сирійськими священнослужителями, а й спричинили тривалу дискусію в церковному середовищі. На думку дослідників, відверто різка реакція Феодорита на видання Кирила зумовлена полемічністю твору, зверненого до несторіанства, яку Кірський трактував як офіційну позицію олександрійського богослов'я щодо христології [3, с. 73].

Найбільш неприйнятним для Феодорита було твердження Кирила, що Христос втілювався і помер плоттю на хресті. Центральне положення христологічної доктрини Кірського визначало втілення Сина Божого як одкровення божественної сутності в людській формі. Він зазначає видимість людської сутності Христа, тоді як божественна прихована під завісою людської природи, де він мешкає як у храмі: «Відкриваючи Свою божественність, Христос всім показує не лише Того, кім він є, але й те, що ховається в цьому видимому образі» [5, с. 108]. Ми бачимо зв'язок Феодорита з його попередниками Феодором Мопсуестійським і Несторієм у використанні євангельського образу «храму», де перебувало Слово і виявлялося своїми діями. Саме тому він стверджує: «Ми не поділяємо домобудівництво на дві особи і не проповідуємо двох синів замість Єдинородного, але вчимо про дві природи – одна є Божеством, а інша людством» [5, с. 110]. Феодорит чітко розрізняє ці дві сторони, називає Діву Марію одночасно Богородицею і Людинородицею, бо вона народила подібного до себе й образ Божий був з'єднаний з подобою раба.

Саме в титулі Богородиця розкривається питання христології, яке стало головною суперечністю богословських поглядів Феодорита й Кирила, де порушувалася проблема

свободи смиренності Христа і природного розвитку Його людської сутності. У христологічній доктрині Кирила Олександрійського свобода Сина Божого і свобода людської природи поєдналися в положенні, що Христос стає покірним виконавцем людських законів, тому утвердження цієї свободи для богослова визначало повноту єдності сутностей у Христі.

Натомість для Феодорита вирішальне значення в христології відігравав принцип, який призводив до тяжіння проблематики до сфери свободи смиренності Христа і свободи Його людської сутності. Основою даного принципу, за свідченням М. Тадеєва, стала концепція того, що форму смиренності добровільно взяла на себе природа раба, яка не належала Богові Слово [5, с. 114]. Смиренність, у такому контексті, полягала в обмеженості одкровення, яке залежало від волі Логосу, і в такому вигляді вона представилася людській природі. Визнати в Христі «природне поєднання образу Бога й образу раба» для Феодорита було рівносильним думці, що «Бог Слово зумовлений необхідністю, а не людинолюбством поєднатися з образом раба і тим самим змушений наслідувати природні закони» [1, с. 253]. Такий образ одкровення залишав лише одну можливість для поєднання двох природ, а іпостасну єдність потрібно прирівнювати до змішення. Тому Феодорит заперечує поняття «іпостасної», або «природної» єдності і протиставляє йому поняття «з'єднання».

Запропонований Феодоритом підхід до визначення поєднання природ у Христі став лінією розмежування двох христологічних систем. Їхню відмінність можна визначити порівнянням анафематизмів Кирила і вчення Феодорита. Якщо в другому анафематизмі Кирило стверджував, що Слово іпостасно поєдналося із плоттю і Христос єдиний у Своїй плоті, то Феодорит називав Його і Богом і людиною. У третьому анафематизмі патріарх Олександрійський говорив про природне поєднання, а єпископ Кірський наполягав на з'єднанні двох іпостасей і обґрунтовував значення волі для смиренності Сина Божого. Четвертий анафематизм відносив до єдиного Христа всі Його висловлювання і діяння, тоді як Феодорит зазначав Логос як носій божественної волі, а висловлювання і діяння лежать у компетенції образу раба. П'ятий анафематизм називав Христа істинним Богом, Феодорит – Боголюдиною. У сьомому анафематизмі Кирило визнавав людську природу Христа як призначення для надання допомоги Богу, водночас заперечував, що Ісус як людина був знаряддям Його діянь. Феодорит визнавав, що образ раба прославлений завдяки Божій подобі. Восьмий анафематизм називав об'єктом поклоніння Христа в божественній і людській сутності, Кірський обстоював поклоніння Господові разом із плоттю. Олександрійський патріарх вказував на здійснення Христом чудес та втілення в людську подобу силою власного Духу, Феодорит заперечував це твердження, вважаючи, що всі Його діяння, як і сповнення в образ раба, відбувалися завдяки силі Святого Духу. У десятому анафематизмі Кирило зауважував, що після втілення Бог-Слово став первосвященником і заступником людства, натомість Феодорит страждання Христа ототожнював з образом раба, який не мав сили себе врятувати, однак молився тому, що може це зробити.

Відмінність між двома христологічними доктринами Кирила і Феодорита свідчить про складність та дискусійність проблематики, навіть у межах одного напрямку її вирішення. Головне непорозуміння між двома богословами, на думку В. Болотова, лежало в площині несформованої терміносистеми, якою послуговувалися в христологічному питанні обидва полемісти. Всупереч Кирилу Олександрійському, Феодорит, коли говорив про дві природи в Христі, приписував кожній різні функції та властивості. Феодорит заперечував дванадцять анафематизмів Кирила та спростовував єдність природи Христа, яку можна розірвати. Тим самим І. Мейендорф приходив до такого висновку: все те, що «він має на увазі, відповідає істинним православним поняттям, але водночас термінологія, якою він користується для вираження цих понять, не завжди передає його думки» [1, с. 254].

М. Тарєєв вважає, що відмінність двох христологічних систем полягає не в спеціально-богословській, а в психологічній площині двох богословів [5, с. 120].

Після укладання «Формули іпостастного з'єднання 433 р.» відбулося примирення Кирила Олександрійського і Феодорита Кірського. За словами А. Сидорова, «у її основі лежала глибинна єдність богослов'я антиохійської та олександрійської традицій, зокрема, внутрішнє співзвуччя христології Кирилла і Феодорита» [6, с. 637]. Відсутність незгоди, ворожнечі і сварок між двома сторонами мала важливе історичне значення для укладання Халкидонського оросу на Вселенському Соборі. Однак Кирилу та Феодориту довелося виправдовуватися щодо необхідності ухвалення таких рішень для майбутньої злагоди й боротьби проти зазіхань на християнську віру.

На нашу думку, важливим доповненням для вирішення проблеми орієнтальної христології, у межах якої дискутували Кирило та Феодорит, що й стала основою православного богослов'я, можна вважати доповідь Г. Флоровського в дискусії з І. Мейендорфом в Орхусі, на неофіційних консультаціях між богословами східних і орієнталістських православних церков. У своєму виступі Г. Флоровський доповнив вищезазначену класифікацію І. Мейендорфа, виокремив два типи христології дефізитів: симетричний і асиметричний. За його твердженням, яскравим представником симетричної христології було несторіанство, яке дотримувалося чітких паралелей і цілковитої симетрії двох природ у Втіленні – божественної та людської. Такий підхід, на думку богослова, закономірно приведе до утвердження двосуб'єктної христології.

Христологія дефізитів Халкидонського Собору, що стала основою сучасної офіційної інтерпретації проблеми Втілення в православному богослов'ї, є асиметричною. За цим твердженням, у христологічному оросі закладена ідея сповідання однієї Іпостасі Бога-Слова в Христі та проголошення Того Самого єдиним Суб'єктом усіх божественних і людських атрибутів. Водночас догмат затверджує відмінність Божественної та людської природи в Христі. Асиметрична христологія безальтернативно відкидає подвійність осіб і їхню симетрію. Формулу можна відобразити так: дві природи, але одна Іпостась, або Обличчя Божественного Логосу. Отже, Бог-Слово є Моносуб'єктом у Боголюдині, а людська природа Христа в Утіленні – єдина Іпостась Слова, яка набуває в Ній свого існування, стає надіпостасною. Ця надіпостатність у подальшій інтерпретації візантійського богослов'я вказує на відмінний статус людської сутності Христа від решти людства. Будучи єдиносущним і подібним до людини, крім гріха, надіпостатність є людством Логосу, а не Христа і не звичайної людини.

З таким формулюванням Г. Флоровського не погоджувався І. Мейендорф, який зазначав: «На Соборі не було сказано, що Іпостассю з'єднання була Іпостась Логосу», «термін «іпостась» подібний до терміна «особа», «межа, в якій сходяться особливості двох природ» [7, с. 49]. Водночас підкреслювалося: «Дифізити вживали халкидонський термін «іпостась» в антиохійському значенні як «особа з'єднання», становили більшість серед прибічників Собору» [7, с. 50].

Халкидонський Собор не зміг оминати факту втілення Сина Божого, якого своїми визначеннями стосувався значною мірою. Важливим аспектом христології Халкидонського оросу було вчення церкви про досконалість Христа: «Услід за Отцями Церкви ми однастайно вчимо визнавати Того Самого Сина, Господа нашого Ісуса Христа, однаково досконалого в божестві й однаково досконалого в людській природі, правдивого Бога й правдиву Людину» [8, с. 47]. Однак однозначного визначення якості людської природи Сина Божого в доктринальних засадах і загальній думці святих отців не знаходимо. Думки богословів різняться в питаннях, якій природі відповідає сприйняте Ним людське ество.

У богословській христології сформувалося два підходи до його визначення: первозданна природа Адама й природа, пошкоджена внаслідок первородного гріха. Зазначений аспект христології важливий для подальшого розуміння трансформації христологічної доктрини в теології християнських церков, тому ми зупинимося на цьому докладніше і розпочнемо з богословського значення поняття «досконалий».

Поняття «досконала людина» у християнській теології характеризує реальну особу, якій властива вся повнота людського ества, бездоганну щодо людської природи та в духовно-етичному плані. Така інтерпретація дає підстави для аналізу антропологічного виміру у святоотцівській традиції, крізь призму христологічної проблеми іпостасного з'єднання двох природ в Ісусі Христі. З погляду богослов'я, «Бог – це повнота всіх якостей і досконалостей в їхньому найвищому та безкінечному вигляді» [9, с. 54], який у православному трактуванні «досвідно досягається апофатично та мисленнєво пізнається в катафатичний спосіб реалізації» [10, с. 78]. Отже, досконалість у православному осмисленні виражається двома значеннями: 1) апофатично – самобутність, незмінність, вічність, невимірність, всюдиприсутність; 2) катафатично – розум, премудрість, всевідання, діяльність, всеблаженство, благість, милість, любов, правда, власна «іпостась» святості [9, с. 38].

Неспроможність людини вичерпно пояснити буття незбагненого Бога визначає Його природну абсолютність і недосяжність. За словами Г. Палами, «притаманна природа Бога не може бути ні виражена, ні охоплена думкою і зором, тому що віддалена від усіх речей та більш ніж непізнанна, носима недосяжними силами небесних духів, непізнанна і не виголошена для всіх і назавжди» [11, с. 24]. Ця світлоносна енергія, в яку Бог одягається, як у ризу, ніби закриває від тварних істот Божественну Сутність.

Однак катафатичний підхід у межах христології дає можливість здійснити аналіз цієї групи властивостей, оскільки в єдності з божественною «істинна людяність реалізується лише тоді, коли вона живе в Богові та має божественні якості, створивши Адама за образом і подобою Своєю, Бог через «вдування» вклав у нього благодать, просвічення і промінь Всесвятого Духа» [10, с. 81].

Отже, «досконала людина» має абсолютно безгрішну природу. Новий Заповіт розкриває поняття досконалості через навчання Ісуса Христа і стверджує народження нової людини, на відміну від людини Старого Заповіту. Духовно народженій людині призначено стати досконалою. Образ Божий – те, що людина отримала споконвічно, укладей Богом, а подоба – те, що вона дістане завдяки своїм дінням та вірності Божим заповідям.

Догматичне вчення періоду Вселенських Соборів щодо поняття «досконала людина» застосовували суто до Ісуса Христа. Згідно з Афанасієвським символом віри, який є невід'ємною частиною спасіння, Ісус представлений досконалим Богом і досконалою людиною одночасно. На думку Афанасія, досконалість плоті Христа не розриває нашої природної єдності з ним, але є його особливою ознакою: «Христос звільнив нас у Своєму, подібному нашому, але досконалішому і найбільш істинному образі» [7, с. 142].

Божественні якості відповідають властивостям Його сутності, завдяки іпостасному з'єднанню двох природ, людина стала дотичною до них. Незважаючи на трансцендентне походження, зі сходженням благодаті Божої вони наповнили людську сутність, надавши довершеності. Більшість Божественних якостей для людини залишаються незвіданими. У творах Отців і Вчителів Церкви зазначаються деякі властивості, систематизовані «за Образом» – розумність та свобода.

Отже, у православному богослов'ї відтворюються властивості Божого образу в людині, які стають вираженням її досконалості. Інакше кажучи, природні задатки людини є вираженням Божественної ознаки, що в процесі розвитку наближає її до Бога. Зауважимо перехід

у досконаліший стан, який зумовлений наявністю добродетностей, які дозволяють володіти за благодаттю тим, чим Бог – за природою. Старозавітній Адам був першою досконалою людиною, створеною Богом, саме через благодать наблизився до повного єднання з Ним. Однак через гріхопадіння вся людська природа втратила свою досконалість через свободу [11, с. 185] та була позбавлена Божою благодаттю. На думку М. Сповідника, вибір Адама позбавив людство можливості реалізувати своє покликання через звершення п'яти послідовних синтезів (створеного і нествореного буття, чуттєвого та надчуттєво-розумовоосяжного, у сфері чуттєвого – Неба (ангельський світ) й землі, на землі – Раю і решти землі, у Раю – її господаря – чоловіка та його помічницю – жінки) в іпостасній єдності зі своїм Творцем.

Природний потенціал людини, закладений у розумі, був здатний поєднати енергію Бога та «підкорити одну іншій, нижчу вищій, і в такий спосіб об'єднати в прагненні до Бога» [12, с. 74]. Саме Адам уособлював Боже творіння, в якому поєднувалась внутрішня гармонія, природні задатки та добродетельність для утвердження його досконалості. Така людина здатна поєднати внутрішній і зовнішній світи на засадах любові, що наблизило б її до рівня «ангельської добродетельності» [12, с. 74]. На цьому етапі довершена людина досягла сфери особливого пізнання, здатна споглядати надчуттєві божественні властивості, всю ієрархію божественних мислеволінь. В образі «космічного Адама» людині потрібно подолати останню перепону між творінням і Творцем, між якими безодня. Перейшовши цю межу, Адам повинен був «привести єдине творіння до Бога. Тоді й Бог віддав би Себе людині і всьому творінню, зібраному в людині; здійснилося б обоження творіння» [12, с. 76]. Останній синтез здійснюється Богом в іпостасній єдності з людською природою, яка через Ісуса Христа дає можливість долучитися до внутрішнього життя Трійці. Отже, обоження людської природи в Христі дозволяє досягнути повноти Божественних властивостей. Уподобнення людини до Бога відбулося б катафатично й апофатично.

Висновки. У підсумку варто зазначити, що визначити роль догматичних положень Халкидонського Собору у формуванні сучасних христологічних систем, на нашу думку, дозволить методологічний аналіз христологічних питань, які спонукали до обміну думками в богословських межах. Звертаємо увагу на те, що важливою проблемою є висвітлення богослов'я Кирила Олександрійського в контексті визначень Халкидонського оросу, це призвело до гострої дискусії з одним із лідерів монофізитського руху Сєвіром Антиохійським. Зауважимо проблему подолання звинувачень у несторіанських поглядах тих богословів, які після засудження вчення Євтихія обґрунтували дві природи в єдиносущності Христа. І насамкінець, важливим питанням христології, яке створило підґрунтя для розвитку православної антропології, є ставлення до властивостей плоті Христа, дане висвітлення призвело до звинувачень Юстиніана в приналежності до афтартодокетичного вчення. Тому основні богословські категорії попереднього періоду стали підґрунтям для формування вчень монофізита, іконоборства й утвердження незалежності філософії й теології у творчості Михаїла Псьола й Іоанна Італа, які стали основою христологічних концепцій середньовічного періоду.

Список використаної літератури

1. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие: конспекты лекций. Пер. с англ. Л. Волохонской. 4-е изд., испр. и доп. К.: храм прп. Агапита Печерского, 2002. 360 с.
2. Добротворский В. Несторианство и монофизитизм в связи с верованиями и судьбами Востока. Духовный вестник. 1863. Т. IV. С. 15–49.
3. Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность: церковно-историческое исследование. Т. 1. М., 1890. 879 с.

4. Флоровский Г. Византийские Отцы V – VIII вв.: из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933. 260 с.
5. Тареев М. Основы христианства. Уничтожение Христа. Философия евангельской истории: в 5 т. Т. 1. 2 издание. Сергиев Посад, 1908. 369 с.
6. Сидоров А. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М.: Сибирская Благозвонница, 2013. 732 с.
7. Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии. Пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при уч. Л. Успенской, примеч. А. Сидорова. М., 2000. 318 с.
8. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии: в 7 т. Казань: типогр. Губернского правления, 1908. Т. 4. 283 с.
9. Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2003. 250 с.
10. Иларион (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М.: Эксмо, 2010. 400 с.
11. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: СЭИ, 1991. 288 с.
12. Елифанович С. Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения: в 2 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. 400 с.

**THE SIGNIFICANCE OF THE IV ECUMENICAL COUNCIL
IN THE TRANSFORMATION OF THE DOCTRINE OF THE PERSONALITY
OF JESUS CHRIST IN CHRISTIAN THEOLOGY**

Oleg Sokolovskyi

*Zhytomyr Ivan Franko State University,
Historical Faculty, Department of Philosophy
Velyka Berdychivska str., 40, 10008, Zhytomyr, Ukraine*

The article analyzes the transformation of Christological ideas that have completed the theological confrontations between Alexandrian and Antioch schools, and also determined the relevance of dogmatic instructions of the Chalcedonian cathedral for modern Christological systems. It is determined that the theological interpretation of the divinization of human nature in Christ allows us to comprehend the fullness of Divine properties. The likeness of man to God would have happened cataphatically and apophatically.

Key words: Christological doctrine, soteriology, theology, Dogma.

УДК 261.7

ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОГО БОГОСЛОВСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ МОДЕЛІ УЧНІВСТВА АПОСТОЛА ПАВЛА

Віталій Станкевич

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,
факультет філософської освіти і науки, кафедра культурології
вул. Тургенівська, 8/14, 01601, м. Київ, Україна*

У статті розглядаються сучасні особливості богословського осмислення ідеалу учнівства, втіленого в релігійній діяльності апостолом Павлом, у ранній період церкви. Богословське осмислення здійснюється шляхом порівняння учнівської моделі Ісуса Христа як ідеалу новозавітного учнівства з моделлю апостола Павла, залишеною автором Дій Святих Апостолів. Висновки осмислюються завдяки методології, запропонованої найвпливовішим дослідником початку ХХ ст. у галузі богослов'я Нового Завіту Альбертом Швейцером.

Ключові слова: учнівство, богослов'я, Велике доручення, апостол Павло, Альберт Швейцер.

Проблема осмислення учнівства в богослов'ї апостола Павла полягає в тому, що учнівство ніколи не розглядалось як щось значуще в богословському сенсі. Учнівство сприймалось і сприймається як практика, зумовлена історичними та культурними обставинами. Спроба богословського осмислення учнівства є викликом традиційному богослов'ю Нового Завіту, зокрема богослов'ю апостола Павла.

Ідеалом новозавітного учнівства є текст Євангелія від Матвія 28:18–20 [3]. Останнім часом різні дослідники приділяють значну увагу даному уривку [15; 6, с. 190–191; 9, с. 524; 8, с. 59]. Адже текст, який прийнято називати Великим дорученням Ісуса Христа, є наріжним камнем місіології, яку вважають, за словами М. Келлера, матір'ю богослов'я [6, с. 5]. У процесі дослідження історії Нового Завіту зрозуміло, що місія як прямих апостолів Христа, так і апостола Павла розпочалася з учнівства (Мт. 28:20; Дії 9:8–19; 9:26–30; 10:25–26). Тому необхідне переосмислення богослов'я учнівства, чому і присвячена стаття.

Християнські дослідники в усі часи намагалися знайти богословський центр апостола Павла, серцевину його богослов'я. Із ХХ ст. богослови та біблеїсти Європи й Америки намагалися віднайти богословський центр. Першим, хто розпочав пошук, був німецький богослов А. Швейцер [19]. Він запропонував центром богослов'я Павла вважати виправдання вірою та перебування в Христі, а також дивитися на Павла крізь призму іудаїзму першого століття. Протилежну позицію прийняв Р. Бульман. Своєю програмою «Деміфологізації» він запропонував елліністичне прочитання текстів Павла [4, с. 7–41], центр богослов'я якого він вбачав у проклятті гріха та знятті його хрестом Христовим [4, с. 42–45]. Продовжив справу пошуку богословського ядра й іудейського читання текстів Павла П. Сандерс [12]. Останній здійснив перелом. Саме він здійснив революцію в розумінні Павлових текстів і став одним із засновників руху «Новий погляд на Павла». Річард Хейз продовжив пошук богослов'я Павла через прочитання текстів апостола в іудейському контексті [17]. Р. Хейз дає можливість подивитися на герменевтику Павла по-новому. Побачити Павла в його рідному контексті¹. Ще одним

¹ Герменевтиці Р. Хейза присвячена дисертація Володимира Горбенка «Теологічна герменевтика Річарда Хейза», яка стала першим в українському контексті осмисленням герменевтичної методології одного із провідних представників «Нового погляду на Павла».

впливовим богословом сучасності й представником нового погляду є Н.Т. Райт [10]. Саме він, серед інших, піддав сумніву ідею пошуку єдиного центру й вихідної точки богослов'я Павла. Він запропонував альтернативу – шукати декілька основних, фундаментальних ідей, на яких будував своє богослов'я апостол Павло [11, с. 22]. Однією з таких ідей є ідеал учнівства. Ідеї «Нового погляду на Павла» були прийняті неоднозначно. Доказом цього є книга С. Честера, яку переклало в цьому році видавництво «Колоквіум» [18]. Стівен Честер виступає проти представників нового погляду, пропонує свій у реформаторській перспективі. Даний огляд показує, що ідеал учнівства не розглядається як богословська одиниця. Тому дана стаття присвячена богословському осмисленню ідеалу учнівства.

Мета статті полягає в здійсненні богословського осмислення ідеалу учнівства в діяльності апостола Павла шляхом порівняння з ідеалом учнівства Христа; в апробації з використанням методології А. Швейцера припущення, що учнівство є однією з основних ідей та акцентом у богослов'ї апостола Павла.

Говорячи про текст Матвія 28:18–20 як про учнівську модель, варто зазначити, що запропонована Ісусом Христом модель учнівства складається з таких компонентів: 1) вчителем може бути той, хто має владу, тобто є сам результатом учнівського процесу; 2) зробити учнем шляхом навернення, хрещення й перебування вчителя й учня разом; 3) процес учнівства має супроводжуватися присутністю Бога в так званому божественному учнівському трикутнику, де Архевчитель – Христос, вчитель – учень Христа, а учень – це той, хто є перспективним вчителем.

Першим кроком богословського осмислення учнівства є порівняння моделі Матвія з текстом Луки. У результаті порівняння можна дійти таких висновків.

По-перше, з контексту помітно, що стосунки Варнави і Павла були учнівськими. Це говорить про те, що Павло мав право продовжувати учнівство. Також видно, що Павло мав духовну владу, адже його служіння супроводжувалося знаменнями і чудесами, як й служіння Господа Ісуса Христа.

По-друге, учнівство Павла в досліджуваному тексті не передбачало хрещення, на відміну від учнівства, запропонованого Матвієм, якщо ж передбачало, то було об'єднане з рукопокладенням, що мало ймовірно, тому що безпосередні тексти Павла говорять про те, що він хрестив, наприклад, Кріспа і Гая (1 Кор. 1:14).

По-третє, учнівство Христа й учнівство Павла тотожні в елементі навчання. Матвій говорить, що учнівство передбачає навчання, де використовується слово *διδάσκω*, що передбачало навчання всього, що вчив Христос. Учнівство Павла також передбачало навчання, але вживалося інше слово, синонім до слів *διδάσκω*, *παίδεῖν*, а саме *παράκαλοῦντες* [1, с. 463], що можна перекласти як «напоумлювати». Лука дає зжату апостольську логію, що показує віру перших послідовників Христа, а саме: «через великі утиски треба нам входити у Боже Царство».

Четверте, на відміну від учнівства в Матвія 28:18–20, Лука пише, що Павло і Варнава рукопоклали пресвітерів. Цікавим є те, що Матвій і Лука писали приблизно в одне десятиліття. Але Матвій, який писав про церкву, не написав про структуру й рукопокладення старійшин у церкві. Чи було це новаторством й нововведенням з боку Павла і Варнави, треба детально дослідити, але новозавітні тексти доводять, що херотонія практикувалася, важливо також, що практично всі прецеденти пов'язані з апостолом Павлом.

По-п'яте, особливість учнівства Павла і Варнави полягала в тому, що вони після набуття учнів і рукопокладення старійшин відпускали їх, мовою Луки, з постом і молитвою передавали Господу. Вони не зациклювалися, навчивши, вони давали свободу. Джон Хеддинг пише: «Він встав <...> і пішов у місто. Це було неймовірним проявом віри <...>».

Але учням було необхідно навчитися жити християнським життям без апостола, якби він лишився, він був би опорою, а так, вони мали змогу стояти на власних духовних ногах» [16, с. 340]. Лука відкриває, що пізніше Павло ще декілька разів приходив, щоб підтримати й потішити, навіть написав листа, що було притаманно апостолу.

Останнє, учнівства Матвія й Луки були тотожними в очевидній присутності Бога під час учнівського процесу. З поверненням до Антіохії, звідки й розпочали першу подорож, зібрали церкву й розповіли, як Бог діяв через них, як двері відкрив у проповіді Євангелія всім людям, з Єрусалима почавши. Дослідників цікавить питання, чому апостоли відправили Савла після першого знайомства в Тарс. Можливо, тому, що Тарс – це Єрусалим апостола Павла. Можна стверджувати, що Павло був одним із тих, хто дійшли до краю відомої землі. Павло був не єдиним, але на сторінках Нового Завіту він той, хто перший виконав Дії 1:8. Основним принципом, який помітний читачам Дій Апостолів, був принцип учнівства.

Коли йдеться про осмислення богослов'я Павла, то зазвичай ставлять чотири запитання, які ще на початку ХХ ст. поставив німецький дослідник Нового Завіту Альберт Швейцер [19], який був одним із найвпливовіших дослідників богослов'я апостола Павла:

1. Яке місце Павла в релігійній ситуації I ст. н. е.?
2. Де вихідна точка і серцевина богослов'я Павла? Як ми розуміємо його сенс?
3. Чи можна віднайти з послань апостола Павла саме те, що мав на увазі сам Павло?
4. Як сприймаємо ми ідеї апостола Павла стосовно власного життя? [11, с. 14].

Ці запитання є методологією пошуку Павла, яка була прийнята на озброєння Н. Райтом і використовується в даній статті. Можемо дати такі відповіді на вищезазначені запитання.

Перше питання пошуку Павла полягає в з'ясуванні значення апостола в першоапостольській церкві. Павло сприймався як іудейський християнин, який ніколи не переставав бути євреєм. Але який був обізнаний у грецькій філософії завдяки власній учнівсько-місіонерській діяльності. На учнівське богослов'я Павла вплинуло його виховання біля ніг Гамаліїла, який сповідував і втілював у життя принцип учнівства; приклад учнівської турботи з боку Ананії, Варнави й частково Петра, а також безпосередня учнівська діяльність із Варнавою. Місце апостола Павла в I ст. н. е. неоднозначне. Його часто сприймають як засновника християнства або засновника християнського богослов'я, друге є більш вірогідним. Але мало хто сприймає його як того, хто втілює Велике доручення Ісуса Христа – робити учнями всі народи. Павла потрібно сприймати як вчителя всіх народів [5, с. 42]. Павло мав особливе покликання й особливу місію, про що всім відомо, але в тіні перебуває основний принцип, про який говорить і Лука в Діях Апостолів, і сам Павло у власних текстах, – принцип учнівства. Помітно, що не всі розділяли богословську позицію апостола. Це стосується й учнівства. Важко з текстів Нового Завіту назвати учнів Петра, Іоанна чи Якова, брата Господнього. Матвій не був співпрацівником Павла, його не можна звинуватити в спекуляції чи в тому, що він підігрував Павлу в питанні учнівства, коли писав про учнівство як останню волю Господа Ісуса Христа. Але чомусь Павло перейнявся даною волею й ловив людей для царства шляхом учнівства, а покликані «рибалки» займалися апостольською справою – служили слову (Дії 6:2, 6:4). Важливим є те, що Павло служив людям, адже у фокусі учнівства є людина. У центрі служіння Христа також були люди, говорячи останню волю, Вчитель говорить про людей. З Євангелія зрозуміло, що Христос називав Своїх послідовників учнями, що по суті передбачало учнівство. Він закликав, щоб учні продовжували Його справу, але, здається, учні до кінця не зрозуміли власного Вчителя, хоч дещо вони збагнули, коли спостерігали за Павлом, що, можливо, й побудив в апостолів ревність до учнівства. Значення апостола Павла є унікальним, як і його життя. Бог ще раз показав, що Він використовує різних людей для виконання Своєї волі, і ча-

сто її виконують ті, які свого часу порушували її. Місце Павла серед тих, яких можна назвати людьми, що зрозуміли час та істинний сенс волі Господа й Вчителя Ісуса Христа.

Друге питання А. Швейцера стосується пошуку вихідної точки й серцевини богослов'я апостола Павла. На світогляд і богослов'я Павла вплинув фарисейський світогляд (Один Бог, Один Завіт, Один Закон, Один народ й Одне майбутнє) і перший досвід відносин із послідовниками Господа. Варто зазначити, те, що було цінним для Павла до навернення, після зустрічі із Христом не втратило сенсу, а набуло іншого, що апостол виражає словами «у Христі». Христос і Його рятівні діяння стали центром життя й богослов'я апостола. Інакше кажучи, Павло хотів втілити те, що розпочав Вчитель і доручив Своїм учням – Проповідь Євангелія всім народам із метою зробити їх учнями. Невідомо, чи читав Павло текст Євангелія Матвія, можливо, якщо і читав, то це тільки підтвердило діяльність апостола, який виховував учнів задовго до написання Євангелія, можливо, Матвій і написав для того, щоб підтримати діяльність Павла або заохотити християн-євреїв «ділитися» Доброю Новиною з поганями.

Для Павла вихідна точка богослов'я – це зустріч із Христом і Його слова: «Вставай та до міста йди, а там тобі скажуть, що робити» (Дії 9:6). Христос міг би Сам відкрити те, що хотів від Савла, багато що Він і відкрив, але Він доручає його Ананії. Це був, можливо, переломний момент в учнівському світогляді – вчитель має відкрити учневі, що хоче від нього Господь. Ось цей божественний учнівський трикутник, де вчитель і учень разом пізнають і вчаться в Архевчителя. Це помітно в діяльності Павла, його завжди оточували учні. Це очевидно було для Луки, адже й він був учнем Павла, коли він писав Дії, листи до Тимофія, Тита й Филимона як до учнів, за яких він турбувався, з якими він разом перебував у Христі, в Якому вони й зміцнювалися, користувалися діяннями Господа, які проголошували та поширювали.

Учнівство Павла не претендує на серцевину його богослов'я, але не визнати його одним з основних богословських принципів апостола неможливо.

Друга частина другого питання порушує важливу проблему – як ми розуміємо його сенс, ідеться про розуміння того, що учнівство є одним з основних акцентів у богослов'ї апостола. Є декілька підстав для цього. Перша підстава полягає в тому, що Павло був вихований Гамаліилом у душі учнівства. Друга – Павло пережив учнівські відносини з перших днів християнського життя. Третя – зовнішні тексти свідчать про те, що Павла завжди оточували учні. Четверта – подорожі Павла мали дві мети: виховувати нових учнів, а набутих зміцнити. П'ята – листи Павла мають учнівський характер. Шоста – у текстах Павла часто йдеться про навчання, виховання й учнівство. Сьома – останній лист Павла був до учня, він містить учнівський заклик, що було показано в даному дослідженні.

Сенс богослов'я учнівства полягає в тому, що послідовники Христа мають бути учнями, спроможні виховувати учнів і разом з ними мають перебувати в Христі, поширювати Євангеліє шляхом продовження учнівства серед усіх народів.

Третє питання пошуку Павла полягає в можливості віднайти з його листів саме те, що мав на увазі сам Павло. Ідеться про екзегезу. Чи можливо підтвердити самими текстами Павла, що учнівство для нього було основним богословським акцентом у його світоглядній системі.

Листи Павла сповнені словами, що стосуються учнівського процесу, а саме: *μαθητής*, *διδάσκαλος*, *διδάσκω*, *παιδεία*, *παιδεύω* і *παιδαγωγός*². Так, не трапляється слово *μαθητεύω*,

² Див.: Рим. 2:21, Рим. 2:21, Рим. 12:7, Рим. 15:4, 1 Кор. 4:15, 1 Кор. 4:17, 1 Кор. 11:14, Еф. 4:11, 14, 2 Тим. 3:16, Гал. 1:12, Гал. 3:24, Гал. 3:25, Еф. 4:21, Еф. 6:4, Кол. 2:22, Кол. 1:28, Кол. 2:7, Кол. 3:16, 1 Тим. 2:12, 1 Тим. 4:11, 1 Тим. 6:2, 2 Фес. 2:15, 2 Тим. 2:2, Тит. 1:11, 1 Тим. 1:10, 1 Тим. 4:1, 1 Тим. 4:6, 1 Тим. 4:13, 1 Тим. 4:16, 1 Тим. 5:17, 1 Тим. 6:1, 1 Тим. 6:3, 2 Тим. 3:10, 2 Тим. 3:16, 2 Тим. 4:3, Тит. 1:9, Тит. 2:1, Тит. 2:7, Тит. 2:10, Євр. 12:5, Євр. 12:7, Євр. 12:8, Євр. 12:11 та ін.

що перекладається як «набувати учнів». Вживання таких слів вказує на те, що Павло мислив категоріями «навчання», «вчення», «виховання», «учнівство».

Незаперечним є факт, що покликання Павла було пов'язане із проповіддю всім народам, євреям і неєвреям. Павла часто називають апостолом поган, даний титул не є голослівним. Але мало хто звертає увагу на те, що Павло себе представляє вчителем поган. У Першому листі до Тимофія 2:7 він пише: «Нащо я поставлений був за проповідника та за апостола, правду кажу, не обманюю, за вчителя поганів у вірі та в правді». Він ставить своє апостольство на один рівень із вчительством. Він сприймає своє покликання не просто бути апостолом, а бути вчителем, що передбачає процес учнівства.

Є достатня кількість текстів, зокрема в листах до Тимофія, де Павло, констатує факт учнівства, мотивує свого учня до продовження учнівства³.

У листах Павла часто вживаються імена учнів, як-от Тимофій, Силуан, Тит, Марк, Епофрас, Лука й інші. Це говорить про те, що частиною Євангелія для Павла було виховання учнів. Як мінімум тому, що поширювати Євангеліє і означає набувати учнів з усіх народів.

Звичайно, необхідно розглянути текст 2 Тим. 2:2, де сказано: «А що чув ти від мене при багатьох свідках, те передай вірним людям, що будуть спроможні й інших навчити». Даний текст доводить, що Тимофій був не єдиним учнем Павла, ймовірно, у Тимофія, крім Павла, були й інші вчителі, які могли бути із числа учнів. Учень також навчає вчителя, як і учні вчать один-одного. Павло закликає Тимофія не просто передати окремі знання, з великою вірогідністю можна стверджувати, що вчитель закликає учня продовжувати процес учнівства. І останнє, що можна взяти з даного тексту, навчати потрібно здібних, маються на увазі обдаровані та спроможні навчити інших учнівству. Можливо, учнівство і є даром, який мав підтримувати Тимофій, у чому є певний сенс.

Четверте питання Альберта Швейцера стосується практики, а саме: «Як сприймаємо ми ідеї апостола Павла стосовно власного життя?». У такому контексті розглядається ідея та принцип, який претендує на один з основних акцентів в богослов'ї Павла. Ідеться про учнівство. Особистість Павла є занадто впливовою в християнському світі. Ідеї та принципи Павла вплинули на християнську релігію, можливо, створили її. Але християнство звикло дивитися на вчителя й апостола крізь призми, які вже стали традицією, іноді – ортодоксією. На превеликий жаль, Павло батьма сприймається лише як богослов і борець за істину Євангелія, але не як учитель, крім окремих дослідників, як-от Р. Сантала [13], П. Пеннера [7], В. Горбенка [5].

Історикам, місіологам і богословам відомий термін «Третя Реформація» [14, с. 16]. Перша відбулася на Соборі християн в Єрусалимі, про це пише Лука в Діях Святих Апостолів, р. 15. Друга – вищезгадувана Реформація. А Третя – це та, яка назриває. Є багато думок стосовно реальності останньої, хоча християни усвідомлюють, що якісь зміни все-таки мають відбутися чи то в есхатологічному, чи ще в доесхатологічному часі.

Коли говорити про учнівство як упущення, можна навести достатньо великий список того, що було втрачено в період розвитку церкви. Але під час розгляду ситуації в християнстві можна побачити відсутність об'єктивно-адекватного усвідомлення Великого доручення Ісуса Христа як останньої волі нашого Господа й основного інтерпретатора учнівства в новозавітний період апостола Павла. Н. Райт пише: «Занадто довго ми дивилися на Писання як люди 19-го ст. і ставили собі запитання 16-го ст. Прийшов час побачити його очима перших християн і поставити запитання, актуальні для нашого часу» [2, с. 37]. Даний вислів стосується також корпусу текстів Павла як частини Писань Нового Завіту. Необхідно подивитися на Павла очима першо-

³ 1 Тим. 2:7; 3:14–15; 4:13–16; 6:3–5; 2 Тим. 1:6; 2:1–2; 2:15; 3:10; 4:2–3; 3:16–17.

го століття й поставити запитання двадцять першого. Що потребує сучасна церква – сильних лідерів, які, як показало дане дослідження, можуть бути виховані сильними вчителями.

Щоб приміняти ідеї та принципи Павла, необхідно здійснити пошук апостола в його ж контексті. Зрозуміти його систему цінностей, категорії, якими він мислив, після осмислення втілювати їх у життя, враховуючи реальні суспільні виклики.

Дослідивши й довівши, що учнівство посідало провідне місце під час поширення Євангелія Царя, варто озброїтися даним богословським принципом, зробити спробу втілити його в життя. Учнівство – це виклик для християн ХХІ ст., який полягає в осмисленні, проголошенні та втіленні, лише для того, щоб стати прикладом для наступного покоління.

Учнівство – нелегка справа. Воно потребує посвяти, відданості, під час воно подібне до живої жертви. Але це те, чого хотів Христос, за що по суті помирав, це те, чого Він вчив і що показав на власному прикладі, виховуючи і вкладаючи в три, дванадцять, сімдесят, що згодом перевернули світ. Як і Павло щодо своїх учнів. Проблема в тому, що це відомо всім християнам, але не сприймається як заклик до учнівства кожним християнином.

Головним завданням даної статті було богословське осмислення втілення ідеалу учнівства апостола Павла. Дослідження показало, що Павло втілював ідеал учнівства, наданий у Великому дорученні Ісусом Христом. Апостол не тільки втілював учнівський ідеал, а й надавав учнівству більш широку перспективу. Також осмислено ідеал учнівства як основного акценту богослов'я апостола Павла.

У результаті богословського дослідження ідеалу учнівства апостола Павла та його втілення в місіонерській діяльності можна дійти таких висновків.

По-перше, істинне учнівство повинно мати владу. Вчителем може стати лише той, хто пережив учнівство божественного трикутника, де вчитель і учень навчаються у Великого Вчителя й Господа Ісуса Христа. Вчити може той, хто сам вчиться в Господа (Дії 9:26–27, 11:25–26; Рим. 12:7; 2 Тим. 2:2).

По-друге, плідним учнівство є тоді, коли вчитель є законним батьком. Мається на увазі, що вчитель навернув учня в християнство або прийняв ново наверненого християнина. Хрестив або готував до хрещення (Мат. 28:19; 1 Тим. 1:2; 2 Тим. 3:10; Тит. 1:4).

По-третє, учнівство передбачає зміцнення душ учнів, із проханням перебувати у вірі. Головне завдання вчителя – наблизити учня до Господа. Допомогати учневі рости й змінювати власний характер. Приготувати його до втілення Божого задуму стосовно його життя (Дії 14:22; 1 Тим. 4:14, 6:11–15; 2 Тим. 1:6; 3:17).

По-четверте, учнівство за своєю природою має готувати учня до майбутнього життя й служіння. Навчати, що через великі утиски нам треба входити в Боже Царство. Вчитель має попередити про всі небезпеки, що чекають на учня попереду, навчити його основним принципам і методам боротьби із труднощами (Дії 14:22–23; 1 Тим. 3:14–15; 2 Тим. 3:1–9, 4:3–5).

По-п'яте, учнівство передбачає підготовку до якогось конкретного служіння, що має супроводжуватися молитвою, постом або рукопокладенням, якщо це під час місії (Дії 14:23; 1 Тим. 4:13–16; 2 Тим. 4:2 Тит. 1:5).

По-шосте, підготувавши учня, вчитель має передати його Господу, залишивши сам на сам із Господом, в Якого повірили, але час від часу зв'язуватися з учнем, постійно молитися в готовності в будь-який момент допомогти йому, як учень має постійно підтримувати вчителя та допомагати йому (Дії 14:23; Гал. 6:6; 1 Тим. 1:3; Тит. 1:3).

По-сьоме, процес учнівства має супроводжуватися очевидною присутністю Бога. Вчитель і учень не залишені один одному, вони разом пізнають Бога, навчаються один в одного. Помічають Божу дію і те, як Бог їх використовує для поширення Свого Царства (Мат. 28:20; Дії 14:27).

Список використаної літератури

1. The Greek New Testament. Fourth Revised Edition. Stuttgart: United Bible Societies, 1993. 920 p.
2. Wright N. God's Plan and Paul's Vision. URL: <http://intotheexpectation.blogspot.com/2013/05/nt-wrights-justification.html>.
3. Біблія або книги Старого та Нового Заповіту. Пер. І. Огієнка. К.: Українське Біблійне товариство, 2009. 1151 с.
4. Бульман Р. Избранное: вера и понимание. Т. I–II. М.: Российская политическая энциклопедия. 752 с.
5. Горбенко В. Еволюція представлений сучасних протестантських теологів о герменевтичеському методі апостола Павла. Практична філософія. 2017. № 3. С. 42–50.
6. Пеннер П. Миссиология и герменевтика. Прочтение библейских текстов в контексте миссии. Ч.: Коллоквиум, 2014. 312 с.
7. Пеннер П. Научите все народы СПб.: Библия для всех, 1999. 236 с.
8. Пратт З., Силлс Д., Волтерс Дж. Глобальні місії: вступний курс. Л.: УБТС, 2016. 248 с.
9. Райт К. Миссия Бога. Ч.: Коллоквиум, 2015. 592 с.
10. Райт Н. Апостол Павел и верность Бога. Т. 1. Истоки христианства и вопрос о Боге. Ч. 4. Ч.: Коллоквиум. 2015. 776 с.
11. Райт Н. Что на самом деле сказал апостол Павел. М.: ББИ, 2004. 186 с.
12. Сандерс Э. Павел, закон и еврейский народ. Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М.: Российская политическая энциклопедия. С. 374–601.
13. Сантала Р. Апостол Павел, человек и учитель в свете иудейских источников. СПб.: Библия для всех, 2002. 224 с.
14. Серл Д., Черенков М. Будущность и надежда. Миссия, богословское образование и преобразование постсоветского общества. Черкассы: Коллоквиум, 2015. 296 с.
15. Флюгрант С. Исследование «Великого поручения» в Евангелии от Матфея 28:18–20. Богословские размышления. К., 2012. С. 32–45.
16. Хеддинг Д. Деяния святых апостолов. Исследование новозаветного христианства. Р., 2008. 592 с.
17. Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла. Ч.: Коллоквиум, 2011. 281 с.
18. Честер С. Новый взгляд на Павла глазами реформаторов. Ч.: Коллоквиум, 2018. 515 с.
19. Швейцер А. Мистика апостола Павла. Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки. М.: Российская политическая энциклопедия. С. 21–373.

**FEATURES OF THE MODERN THEOLOGICAL INTERPRETATION
OF THE APOSTLE PAUL DISCIPLESHIP MODEL****Vitalii Stankevych**

*National Pedagogical Dragomanov University,
Faculty of Philosophical Education and Science, Department of Cultural Studies
Turhenivska str., 8/14, 01601, Kyiv, Ukraine*

The article considers modern features of the theological interpretation of the ideal of discipleship embodied in religious activities by the apostle Paul in the early period of the church. Theological interpretation is carried out by comparing the disciple model of Jesus Christ as the ideal of the New Testament discipleship with the model of the apostle Paul that is left by the author of Acts. The obtained conclusions are comprehended with the help of Albert Schweitzer methodology, the influential researcher of the beginning of the 20th century in the field of New Testament theology.

Key words: discipleship, theological, Great commission, apostle Paul, Albert Schweitzer.

УДК 177.7:502

ГУМАНІТАРНИЙ СКЛАДНИК У ФОРМУВАННІ ДУХОВНОЇ ОСОБИСТОСТІ: ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЯ ЕКСПЛІКАЦІЯ

Галина Тараненко

*Таврійський державний агротехнологічний університет,
пр. Б. Хмельницького, 18, 72310, м. Мелітополь, Україна*

Здійснено філософсько-освітню експлікацію феномена духовності як засадничого принципу культурно-освітнього простору особистості й основи людського майбуття. Зазначено, що інтеграція знань та умінь професійної підготовки здобувача вищої освіти із системними процесами виховання загальнолюдських цінностей особистості на засадах духовності уможливує формування у свідомості цілісної картини світу, що науково охоплює сферу професійної діяльності й особистісно-соціальне життя.

Доводиться, що організаційно-педагогічні моделі духовного розвитку особистості важливо вибудовувати на принципах природовідповідності, культуровідповідності, духовної самореалізації, людино- та природоцентризму з урахуванням концептів коеволуції, етики відповідальності, генетичного пріоритету природи, екофільності тощо.

Ключові слова: духовність, гуманітарний складник, гармонізація, культурно-освітній простір особистості, цілісність людини.

Актуалізація питання відродження духовної особистості пов'язана з досягненням Homo sapiens колосальних успіхів у науці, техніці та технологіях, що спричинили загострення глобальних, ціннісно-світоглядних і, зокрема, духовних та екологічних проблем, що загрожують людству омніцидом. Зазначені процеси змінюють не лише картину світу, а й ціннісні орієнтації та світогляд людини, що спричиняє культивування індивідуалізму та прагматизму, які безпосередньо впливають на духовний простір особистості. Варто зазначити, що рівень особистісної духовності є відзеркаленням загальної картини духовності суспільства, яка визначає його соціокультурний, економічний і політичний розвиток.

На глибоке переконання теоретиків Римського клубу, сучасний стан у системі «суспільство – природа» є логічним наслідком духовної кризи людини і зумовлений викликами та суперечностями науково-технічного розвитку. Означені процеси спонукають наукову спільноту до пошуку варіантів вирішення ситуації, що склалася, адже, як зазначає Д. Скальська, вже «пройшов час, коли проблеми духовності та гуманізму були прерогативою розмислів лише художньо-гуманітарної інтелігенції. Сучасна цивілізація змушена самим ходом пізнання все нових суперечностей визнати можливість «інтеграції» етики та еволюційної науки, можливість гуманізму, побудованого не тільки на духовних цінностях, але й на біологічних фактах включення людини в соціум» [1, с. 62–63].

Сучасні вчені (В. Андрущенко, В. Баранівський, Л. Буєва, Л. Губерський, В. Кремень, А. Комарова, Б. Кримський, С. Пролєєв, І. Степаненко, Т. Троїцька та ін.) переконані в тому, що подолання духовної кризи уможливить усунення антропологічної й інших викликів глобального масштабу та створення стійкої перспективи для майбуття людської цивілізації. У цьому процесі важлива роль відводиться саме системі освіти, що, на думку сучасників, потребує нового концепту духовності, адже нинішня її модель не повною мірою задовольняє вимоги сучасності, особливо коли йдеться про майбутній розвиток та перехід до нового типу цивілізації, заснованого на концептах коеволуції, етики відповідальності, генетичному пріоритеті природи, екофільності тощо.

Отже, не викликає сумнівів актуальність потреби у віднаходженні нової сукупності філософсько-освітніх пріоритетів та стратегій, здатних зорієнтувати особистість на екобезпечну перспективу розвитку людства, сформувати духовну особистість майбутнього та створити інтелектуальне підґрунтя освітніх закладів, тобто змінити парадигму освіти на нову, яка зможе сформувати плеяду фахівців, здатних вивести цивілізацію із кризового стану та забезпечити сталий розвиток.

Варто зазначити, що проблема духовності була і є предметом дослідження вчених різних історичних епох. Так, зокрема, різні аспекти духовності людини розглядалися античними філософами, зокрема: Платоном, Аристотелем, Демокритом, Сократом; були предметом роздумів німецьких класиків: Г. Гердера, І. Канта, Г. Гегеля, Л. Фейєрбаха, Ф. Шеллінга, Б. Паскаля; цікавили філософів-екзистенціалістів: С. Кіркегора, М. Гайдеггера, К. Ясперса, Е. Гуссерля; аналізувалися українськими філософами: П. Юркевичем, Г. Сковородою та філософами-космістами М. Бердяєвим, В. Соловйовим і В. Вернадським. Психолого-педагогічним аспектам духовності та духовного розвитку особистості присвячені роботи таких учених, як: М. Боришевський, О. Зеліченко, В. Зінченко, О. Киричук, О. Виговська, І. Карпенко, О. Олексюк, А. Фасоля, Г. Шевченко, П. Щербань та ін.

Незважаючи на розмаїття розвідок щодо проблеми духовного розвитку людини, зазначимо, що їх аналіз засвідчує стереотипність поглядів, яка лише останніми роками починає певною мірою долатися. До того ж досить важко віднайти дослідження, в яких розкривається цілісна духовна сутність особистості у вимірах органічної взаємодії людини й універсуму та представлені аксіопсихологічні моделі духовного розвитку особистості в сучасному культурно-освітньому просторі.

Незважаючи на суперечливість підходів до сутності духовності, що насамперед пов'язано з домінуванням релігійної смислоцентричності (досить часто духовність асоціюється з релігією), варто, на наш погляд, визнати, що все-таки найсуттєвішою її ознакою є багатство внутрішнього світу людини, а основною особливістю – здатність до просування ієрархією ціннісних смислів і опанування духовної культури, що є показником особистісного духовного зростання. Так, зокрема, не заперечуючи релігійного складника духовності, Ф. Мінюшев зазначає, що «<...> у теоретичному плані духовність можна позначити як систему сенсових цінностей буття, засвоєну і прийняту людиною (групою, народом). Основним показником духовності є позиція людини щодо сенсів буття» [2, с. 191]. Водночас «якнайповніша реалізація духовності виникає тоді, коли людина виходить за межі індивідуального буття, усвідомлює свій нерозривний зв'язок з іншими, не тільки з безпосереднім оточенням, а й з усім людством, коли людина піднімається до рівня саморефлексії, критичного осмислення себе і своєї діяльності, орієнтації на моральні імперативи, чітку диференціацію добра і зла, любові та ненависті, духовної краси та моральної потворності, боргу та безвідповідальності тощо» [3, с. 57].

Під час розгляду феномена духовності в аксіологічній площині можна констатувати той факт, що вона постає як інтегративна якість особистості, яка визначає смисложиттєві цінності, що формують людяне ставлення до інших, гуманізм, забезпечують гармонійний особистісний розвиток. Духовний розвиток особистості розуміється як «процес індивідуально-особистісного залучення до духовної культури суспільства, оволодіння загальнолюдськими, соціокультурними, національними цінностями і досвідом людства в процесі духовно-практичної діяльності та самостійного творчого розвитку кожної особи» [4, с. 68], що унеможливується без виховання і самовиховання як важливих складників особистісного розвитку.

На нашу думку, формування духовності сприяє реалізації таких життєво важливих процесів творення людини, як прийняття і рефлексія етичних законів і норм, здійснення

творчої та мистецької діяльності, знайомство із здобутками національної та світової культури. Саме духовність постає спонукальним мотивом до створення на основі загальнолюдських і національних цінностей особистісного внутрішнього всесвіту, що є важливою засадою універсуму, адже глобальна позитивна перспектива потребує подолання негативних наслідків тих змін, що відбулися в сучасному світі і мають бути подолані в майбутньому.

У процесі становлення єдиної планетарної спільноти, яка в майбутньому має стати носієм нового історичного типу духовної цілісності людства, заснованого на ідеях коеволюції, етики відповідальності, генетичному пріоритеті природи, екофільності тощо, важлива роль відводиться гуманітарному складнику освіти, адже, як зазначають учені (Г. Васянович, І. Зязюн, О. Каверіна, Е. Лузік, Н. Ничкало, С. Сисоєва й ін.), саме вона уможливило нову якість культурно-освітнього простору та професійної підготовки, будучи безпосередньо пов'язаною із проблемою формування і розвитку в закладах вищої освіти гуманітарної підготовки та інтегрованих компетенцій майбутнього фахівця на основі міждисциплінарних і трансдисциплінарних зв'язків суспільно-гуманітарного, природничого і технічного знання.

Актуальність гуманітарного складника вищої освіти зазначається в низці документів ЮНЕСКО. Так, зокрема, у доповіді "Rethinking Education: Towards a Global Common Good?" акцентується увага саме на гуманістичному підході до освіти як основному питанні в контексті сталого людського та соціального розвитку. Основною метою освіти в документі визнається підтримка і зміцнення почуття власної гідності, гуманного ставлення людини до інших і природи [5].

Експерти Всесвітнього економічного форуму також переконані в тому, що найбільш затребуваними в найближчому майбутньому у зв'язку із четвертою інформаційною революцією стануть філософи і гуманітарії, оскільки саме їм найбільш притаманні такі soft skills, як складне і критичне мислення, креативність – компетенції, яким належить трійка лідерських позицій у топ-10 навичок, що будуть потрібні у 2020 р. [6].

Така увага співтовариства до означеної проблеми пов'язана з тим, що сучасна людина втратила певною мірою відчуття осмисленості життя і стала нездатною до продуктивного цілепокладання, смислотворення і самореалізації. Такий стан сучасної людини дослідниками діагностується як «духовна хвороба», оскільки «заважає людині нормально жити і реалізувати свій унікальний людський потенціал відповідно до свого покликання і призначення». На думку І. Степаненко, означені явища спричиняють такі «хвороби сучасності», як: «ескалація жорстокості, агресивності, насильства, поширення асоціальної поведінки, саморуйнування через наркотики і алкоголь, ескапізм у суспільному і громадському житті або надмірна самоексплуатація, яка призводить до самовигорання і саморуйнування, внутрішньої спустошеності, життєвого розчарування, суцільної самотності тощо». У «лікванні» вказаних «духовних хвороб» особлива роль відводиться освіті, яка «з давніх часів розглядалася як друге, духовне народження людини» [7, с. 236].

У результаті аналізу стратегічних перспектив вищої освіти автор доходить висновку, що у вищій освіті, на відміну від середньої, яка стала більш життєво орієнтованою і включає до навчальних планів системну підготовку дитини до життя, «<...> склалася достатньо парадоксальна ситуація. Якщо на рівні декларацій і нормативних документів, що регулюють розвиток вищої освіти і у світі, і в нашій країні проголошується орієнтація на гуманістичний розвиток людини, то на рівні менеджменту і фінансування панує логіка ринку і суто економічні міркування. Вища освіта перетворюється на комерціалізовану сферу надання освітніх послуг, де викладачі як постачальники послуг пропонують знання, навички і вміння як товари для студентів як освітніх споживачів. Отже, комерціалізація освіти знаходить своє логічне завершення в її комодифікації» [7, с. 236].

Справді, сьогодні, на жаль, не всі освітні установи повною мірою відповідально підходять до гуманітарного складника у формуванні особистості майбутнього фахівця. Так, зокрема, з ухваленням Закону України «Про вищу освіту» (ст. 10) усі заклади вищої освіти набули право на свободу, яка дозволяє «на підставі освітньо-професійної (освітньо-наукової) програми за кожною спеціальністю розробляти навчальний план, який визначає перелік та обсяг навчальних дисциплін у кредитах ЄКТС, послідовність вивчення дисциплін» [8]. Така автономія, на жаль, призвела до того, що в багатьох вишах професійний складник, якому сьогодні надається пріоритет, значно «посунув» гуманітарний, адже під час розроблення та коригування планів найбільше «страждає» саме останній. І це тоді, коли, відповідно до листа Міністерства освіти і науки України, усі заклади вищої освіти мають «забезпечити викладання дисциплін, що формують компетентності з історії та культури України, філософії, української мови із загальним обсягом не менше 12 кредитів ЄКТС, якщо відповідні дисципліни не є профільними. Вищі навчальні заклади мають право самостійно визначати форми і методи викладання цих предметів. На вибір студентів може бути запропонований широкий перелік гуманітарних дисциплін. При цьому студенти повинні набрати мінімум 12 кредитів ЄКТС із цього циклу» [9].

На жаль, досить часто можна констатувати, що гаранті освіти програм забувають про те, що в процесі навчання необхідними є знання як зі спеціальних, так і з гуманітарних предметів, оволодівши якими особистість формує у своїй свідомості сучасну науково-філософську картину світу, яка є базовою для формування практично «завершеної високодуховної картини світу» (Н. Поліщук) [10] та уможливує взаєморозуміння і взаємодію з іншими людьми, суспільством, а також сприяє формуванню ідеального образу людини майбутнього.

Вчені однак не в тому, що реалізація гуманістичного підходу в освіті унеможливується радикальним скороченням гуманітарних дисциплін в освітніх програмах закладів вищої освіти, що відбувається в багатьох університетах світу, зокрема і в Україні, набуває водночас особливо загрозливих масштабів через недостатню продуманість і стратегічну визначеність освітніх реформ.

Як бачимо, питання щодо того, яким ми хочемо бачити майбутнього фахівця, поки залишається відкритим. Проте оптимізму додає факт інтеграції в деяких закладах вищої освіти гуманітарного та технічного складників, яку «пов'язують насамперед із мережевими міжвузівськими взаємодіями, з можливостями демократичного онлайн-навчання, з розробленням перевірочних тестів, які передбачають креативні рішення та ін. Гуманітарії будуть говорити про духовний складник буття людини, етичні й естетичні засади життя, необхідність розширення кругозору та виховання високого смаку» [11, с. 150–162]. На думку І. Герасімової [12, с. 85], такі взаємовідносини спеціальних і гуманітарних дисциплін у закладах вищої освіти можна вибудувати за типом додатковості, коли кожна з дисциплін вирішує свої специфічні завдання, суто технічні або завдання виховання духовної особистості. Однак, на думку вченого, якщо порушити питання про пряму взаємодію, то найкращим поняттям, що пов'язує завдання матеріальної і духовної культури в освіті, стане поняття конвергенції, що не обов'язково приводить до злиття або поглинання одного іншим, адже передбачає взаємодію за наявності виражених відмінностей. Таку конвергенцію гуманітарного та технічного у вищій освіті можна реалізувати в процесі викладання філософських і водночас загальнонаукових дисциплін. Такі філософські дисципліни, як філософія і методологія науки, філософія техніки, інженерна етика, логіка і теорія аргументації, корпоративна культура, надають гарні можливості для реалізації міждисциплінарного та трансдисциплінарного підходів у процесі формування духовності.

Отже, реалії сьогодення потребують переосмислення засад сучасного соціального буття, що неможливо без культурно-освітнього простору, зокрема його гуманітарного складника – освіти, у межах якої реалізується фундаментальна місія культури – спрямування на засвоєння перевірених часом ціннісних зразків культури, трансляція знання і досвіду попередніх поколінь, організація виховання, освіти і самоосвіти особистості. Саме цей складник актуалізує розуміння цінностей і моральних основ життя, вчить цілісному сприйняттю світу, розвиває системне, багатовимірне мислення, виховує навички колективного творчого співробітництва. Завдяки гуманітарному складнику уможливується духовний розвиток особистості, що здійснюється завдяки цілеспрямованому засвоєнню культурних цінностей, які спонукають її до активної діяльності щодо перетворення свого внутрішнього світу та гармонізації своїх стосунків з оточенням.

Важливість розвитку духовного потенціалу особистості у вирішенні проблем сучасної цивілізації пов'язана з тим, що саме духовність уможливує переосмислення нею цінності людського буття, визнання самоцінності людини та духовно-морального сенсу життя.

Зважаючи на те, що духовність є динамічним процесом, що змінюється протягом людського життя, організаційно-педагогічні моделі духовного розвитку особистості важливо вибудовувати на принципах природовідповідності, культуровідповідності, духовної самореалізації, людино- та природоцентризму з урахуванням концептів коеволюції, етики відповідальності, генетичного пріоритету природи, екофільності тощо, адже інтеграція знань та вмінь професійної підготовки здобувача освіти із системними процесами виховання загальнолюдських цінностей особистості на засадах духовності формує в його свідомості цілісну картину світу, що науково охоплює сферу професійної діяльності й особистісно-соціального життя.

Список використаної літератури

1. Скальська Д. Філософсько-антропологічні пріоритети у підготовці фахівців нафтогазового профілю. Гуманітарний вісник ЗДІА. 2016. № 65. С. 59–66.
2. Минюшев Ф. Социология культуры. М: Акад. проект, 2004. 272 с.
3. Шендрик А. Духовная культура советской молодежи: сущность, состояние, пути развития. М.: Мол. гвардия, 1990. 305 с.
4. Целякова О. Духовність як цілісний феномен: проблеми концептуалізації в контексті соціально-філософського пізнання. Гуманітарний вісник ЗДІА. 2008. № 33. С. 65–73.
5. UNESCO. Rethinking Education: Towards a Global Common Good? / Sobhi Tawil and Rita Locatelli. UNESCO Education Research and Foresight. Posted on May 15, 2015. URL: <https://norrage.wordpress.com/2015/05/15/rethinking-education-towards-a-global-common-good>.
6. Gray Alex. The 10 skills you need to thrive in the Fourth Industrial Revolution. Posted on 19 Jan, 2016. URL: <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-10-skills-you-need-to-thrive-in-the-fourth-industrial-revolution>.
7. Степаненко І. Людинотворчий потенціал філософії: стратегічні перспективи вищої освіти. Філософія освіти. 2017. № 1 (20). С. 235–245.
8. Про вищу освіту: Закон України від 1 липня 2014 р. № 1556–VII URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1556-18>.
9. Про організацію вивчення гуманітарних дисциплін: лист МОН № 1/9-120 від 11 березня 2015 р. URL: http://osvita.ua/legislation/Vishya_osvita/46343.

10. Поліщук Н. Освітні стратегії формування духовності молоді у контексті інформаційно-високотехнологічного прогресу: автореф. дис. ... докт. філософ. наук: 09.00.10. Київ, 2017. 36 с.
11. Колотило М. Філософія у технічному університеті: обґрунтування, легітимація, апологія. Філософія освіти. 2016. № 1 (18). С. 150–162.
12. Герасимова И. Формирование человеко-гео-космомерного мышления в инженерном образовании. Філософія освіти. 2017. № 1 (20). 85 с.

**HUMANITARIAN COMPONENT IN THE FORMATION
OF A SPIRITUAL PERSONALITY:
PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL EXPLICATION**

Halyna Taranenko

*Tavria State Agrotechnological University,
Educational-scientific Institutes of Higher Education, Department of Social Science and Humanities
B. Khmelnytskyi ave., 18, 72310, Melitopol, Ukraine*

In the article the author presents the philosophical and educational explication of the phenomenon of spirituality as a fundamental principle of the cultural and educational space of personality and the basis of human future.

It is noted that the integration of student's knowledge, skills and abilities with the systematic processes of the development of personality's universal values on the principles of spirituality in the sphere of his or her professional training enables the formation of an integral picture of the world in the consciousness of the individual. All features that have been mentioned above scientifically cover the sphere of human being's professional activity as well as personal and social life.

The author has proved that it is important to build organizational and pedagogical models of spiritual development of personality on the principles of natural correspondence, cultural correspondence, spiritual self-realization, human and nature-centeredness taking into account the concepts of co-evolution, ethics of responsibility, genetic priority of nature, eco-friendliness, etc.

Key words: spirituality, humanitarian component, harmonization, cultural and educational space of personality, integrity of personality.

УДК 111.84

**РЕМІНІСЦЕНЦІЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ВЧЕННЯ
ПРО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЇВ КОНЦЕПЦІЇ «БУДЬ-ЯКОГО» БУТТЯ
ДЖОРДЖО АГАМБЕНА**

Олександр Тимофєєв

*Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»,
юридичний факультет, кафедра філософії і педагогіки
пр. Дмитра Яворницького, 19, 49600, м. Дніпро, Україна*

Розглядаються ремінісценції середньовічного вчення про трансценденталії («будь-яке суще цілісно, істинно, благо та досконале») у філософії Джорджо Агамбена. Визначені паралелі між вченням схоласта-францисканця Олександра Гельського щодо ступеня благості як однієї з головних характеристик індивідуації та концепцією «будь-якого» буття Джорджо Агамбена дозволяють зробити висновок про затребуваність метафізичної парадигми Середньовіччя в сучасній філософії.

Ключові слова: Середньовіччя, трансценденталії, благо, принцип індивідуації, релятивізм, «ідентичність без особистості».

Знаковою тенденцією сучасного постмодернізму є відмова від класичної метафізики. Американський академік і літературознавець Брайан Мак-Хейл (Brian G. McHale) зазначає властиву культурі постмодерну свого роду «заборону на метафізику (*unlicensed metaphysics*)» [1]. У цьому контексті вважаємо доцільним простежити погляди представників сучасної філософії на проблему індивідуації, яка, за словами видатного медієвіста Е. Жильсона, є центральною не тільки для філософії Середньовіччя, «індивідуація – сама сутність метафізики» [2].

У статті розглянуті точки дотику постметафізичного мислення сучасної філософії та метафізичної парадигми філософії Середньовіччя.

Сучасність представляє один з відомих філософів нашого часу Джорджо Агамбен, середньовічну філософію – схоласт-францисканець, засновник францисканської школи в Паризькому університеті Олександр Гельський.

У роботі ми використовуємо термін *трансцендентальний* у його середньовічному розумінні, відмінному від трактування в кантівській філософській традиції. Багато сучасних дослідників (К. Карпов, А. Круглов, В. Семенов, J. Aertsen) вважають, що закріплення терміна «трансцендентальний» суто за філософською традицією від І. Канта до Е. Гуссерля робить поняття «трансцендентальна філософія» однобічним, що звужує реальне вживання терміна як у філософській, так і в історичній перспективі. На відміну від кантівського трактування апіорних умов пізнання, трансценденталіями, або «трансцендентальними властивостями сущого (*proprietas es transcendentalis sentis*)» [3, с. 150] у схоластичній філософії називалися характеристики загальних, універсальних властивостей буття, що виходять за межі десяти аристотелевських категорій. Термін «трансцендентальний» щодо даних властивостей вживається із часів Дунса Скотта. Середньовічний шотландський філософ зробив важливий онтологічний крок у переосмисленні значення спільності трансцендентальних понять. На думку Д. Скота, трансцендентальні поняття унівокально (лат. *univocatio* – унівокація, однозначність) притаманні і Богу і творінню. «Для Дунса Скота трансценденталії і їхня унівокальна предикація Богу і творінню є і способом об'єднання обох реальностей, і способом вибудувати єдину науку про них», – пише К. Карпов [4, с. 210].

Схоластичне вчення про трансценденталію, своєю чергою, є підставою для принципу індивідуалізації: трансцендентною фігурою є Бог, а трансцендентальними – його характеристики, атрибути як істинно сущого. Створені ж речі можуть бути індивідуалізовані більшою чи меншою мірою через належність Богу і його властивостям. Без применшення важливості інших божественних атрибутів ми у роботі звернемо увагу на трансценденталію блага та її зв'язок із принципом індивідуалізації.

До середньовічного вчення про трансценденталію зверталися: А. Гагінській, С. Камінська, К. Карпов, Я. Воленський, U. Eco, J. Aertsen, A. de Libera, S. Macdonald, L. Honnefelder, N. Kretzmann, A. Wolter; проблематика індивідуалізації вивчається в роботах: J.J.E. Gracia, R.H. Thomason, J. Wilson, J.R. Rosenberg і багатьох інших. Концепція «будь-якого буття» Дж. Агамбена розглядалася в статті М. Евстропова. Водночас історико-філософського дослідження, присвяченого концептуальним зв'язкам середньовічного вчення про трансценденталію та сучасних рішень антропологічної проблематики індивідуалізації дотепер не було.

Метою статті є експлікація ремінісценцій середньовічного вчення про трансценденталію в сучасній філософії, зокрема у творчості Джорджо Агамбена.

Ствердженням у вченні про трансценденталію ідеї благості всього творіння схоластичні автори прагнули спростувати дуалізм маніхейства, що відродився в епоху високого Середньовіччя в ересі катарів. Катари (від грец. *καθαροί, katharoi* – чисті) вважали, що поруч із Добрим Богом (Отцем), що править у Царстві Світла, існує Демон, який володіє Царством Темряви. Увесь всесвіт, а також людські душі є ареною битви двох нестворених і вічних начал: добра і зла, світла і темряви. Відповідно до дуалістичної ересі, зло не є чимось привнесеним у буття після творіння, але постає споконвічною вадою, від якої страждає саме Божественне [5, с. 15]. Відомо, що із часів пророка Мані християнські мислителі протистояли дуалістичній ересі. Передусім варто сказати про теодицею блаженного Августина, згідно з яким зло є відсутністю блага, а також згадати перше з апостеріорних доказів буття Бога Ансельма Кентерберійського – все прагне до блага, благ безліч, але лише одне дає початок іншим: ««є щось одне» – найблагіше і найвище щодо всього, що існує» [6, с. 39–44]. Також варто навести думку Боеція, слідом за Августином «останній римлянин» ототожнював небуття зі злом, а буття із благом. Тобто для всього сущого існувати – значить бути благим. Боецій стверджував: «Той, хто уникає блага, перестає існувати» [7, с. 257]. Такі погляди, що відповідають концепції екземпляризму (від лат. *exemplar* – зразок, прообраз), є основами принципу індивідуалізації в середньовічній філософії до середини XIII ст., до відомого протистояння «томістів» і «скотістів», які вважали відповідно: 1) принцип індивідуалізації – у матерії; 2) принцип індивідуалізації – у формі.

Біля витоків розроблення середньовічного вчення про трансценденталію стояли такі мислителі, як: Філіп Канцлер, Олександр Гельський, Бонавентура. Важливим для нашого дослідження є визначення, що було надане благу Філіпом Канцлером у трактаті “*Summa de Bono*”: «Благо є неподільністю буття і того, що є» [8, с. 53]. На думку Філіпа Канцлера, дійсність відкрита для ідеальних цінностей – орієнтація дійсності на благо була б абсолютно незбагненою, якщо б сама вона була позбавлена блага або до нього байдужа. Так, буттю властива благість, у глибинному ядрі й основі його не можна вважати цілковито байдужим до цінностей. Інакше кажучи, підстава для буття – це водночас і підстава для блага. *Ens realissimum* (лат., найбільш реальне суще) – це одночасно і *summumbonum* (лат., найвище благо). У такому разі відповіддю на гайдегерівське запитання «Чому є щось, а не ніщо?» буде перефраз книги Буття: «Тому, що це добре» (Бут. 1: 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31). Більш детально зв'язок принципу індивідуалізації із трансценденталією блага розглянемо на прикладі вчення схоласта-францисканця Олександра Гельського.

Засновник францисканської школи при Паризькому університеті Олександр Гельський (прибл. 1185–1245 рр.) на підставі поділу всього сущого на фізичне, раціональне і моральне визначив відмінність між суб'єктом, індивідом і особистістю. Кожна особистість – це і суб'єкт, і індивід, проте тільки наявність особливої гідності робить суб'єкта особистістю. Це положення, у свою чергу, спирається на вчення про трансценденталії: суще (*ens*), єдине (*unum*), істинне (*verum*), благо (*bonum*) – це найбільш загальні характеристики того, що існує. Згодом до переліку трансценденталій (єдине, істинне, благо) додавалися поняття «досконале» (*perfectum*) або «прекрасне» (*pulchrum*), «річ» (*res*) і «щось» (*aliquid*). Олександр Гельський асоціював ієрархію трансценденталій з арістотелівськими першопричинами (крім матеріальної), «незаперечний доктор» (*doctor irrefragabilis*) і писав, що єдине співвідноситься з діючою, істинне – з формальною, а благо – із цільовою причинами. Він додавав до цього теорію апропріації (оскільки всі ці види причинності властиві і Трійці) та вважав, що єдине личить Отцю, істинне – Синові, а благо – Св. Духу [9, с. 28vb].

Мета Олександра Гельського полягала в тому, щоб дати визначення, яке могло б однаково стосуватися і людей, і Бога. На його думку, сутність Бога полягає не тільки в тому, що він є вищою істотою (Аристотель), але передусім у тому, що він є вищим особистісним благом. Отже, через благодать Бог найкраще може передати себе іншим істотам (*ubi est summum bonum, ibi est summa diffusio*), тому що благо за своєю природою має схильність бути переданим (*bonum est diffusivum sui*). Оскільки речі, тобто кожне окреме суще, співвідносяться з людською душею відповідно до трьох її «августинівських» здібностей (пам'ять, розум, воля), то саме завдяки цільовій причині в кожній речі наявна благодать (тобто нероздільність акту і потенції), саме тому вона бажана вольовою здатністю і любима душею [9, с. 28vb].

Спосіб передачі благодаті від Бога залежить від здатності того, хто її приймає. Олександр Гельський зробив цю метафізичну концепцію універсальним принципом власної філософії та богослов'я – у земному житті можливе «інтелектуальне бачення» за допомогою безпосереднього божественного світла, що передається душі відповідно до ступеня любові. Згідно з Олександром Гельським, особистість індивідуалізується завдяки дії логічно відмінного начала (Бога), який є щодо неї досконалим і водночас конкретним ідеалом. Тому в есхатологічному аспекті людська особистість як образ Божий може бути індивідуалізована тільки в періхорезісі (грец. *περιχώρησις* – взаємопроникнення) трансценденталій. Оскільки особистість має особливу гідність – доброту-благодать, то вона повинна бути любимою. У повному розумінні це можливо лише за ствердження безумовної цінності духовно-особистісного буття Іншого (Бога). Якщо екстраполювати теологічний контекст середньовічного вчення в площину соціальних взаємин, то, здається, можна говорити про передбачення сучасної проблематики філософії діалогу.

Сучасний італійський філософ Джорджо Агамбен в есе «Ідентичність без особистості» обґрунтовує знаковий для його творчості термін «голе життя», говорячи про сучасні способи ідентифікації особи, зокрема, про біометричні документи. «Мою ідентичність і впізнаваність, – пише Агамбен, – визначають безглузді візерунки, які мій великий палець, вимазаний чорнилом, відбив на аркуші паперу в поліцейській дільниці. Це щось, про що я не маю жодного уявлення, із чим я аж ніяк не можу себе ототожнювати, від чого я можу відсторонитися: оголене життя, суто біологічна даність» [10, с. 84]. Випускник юридичного факультету Римського університету пов'язує сучасну концепцію ідентичності з появою наприкінці XIX ст. поліцейських методів, коли індивідуальність «більше не пов'язана суто із суспільним визнанням і престижем людини, а забезпечує інший вид визнання, а саме впізнання злочинця-рецидивіста» [10, с. 82]. Людина в такому разі не індивідуалізується,

а навпаки, шляхом апофатичного заперечення всіх масок, наявних в Інтернеті (рецидивістів, терористів, комуністів, ісламістів та ін.), перетворюється на ніщо в плані особистості. Тепер «об'єкт визнання – не людина, а цифрове позначення» [10, с. 89].

Під час розгляду еволюції концепції особистості в історичній перспективі Дж. Агамбен пропонує дві інтерпретації терміна *persona* (що визначає особистість у багатьох європейських мовах), спирається на історію римського права і філософію стоїцизму.

По-перше, Дж. Агамбен наводить соціально-юридичну (правову) інтерпретацію: «Слово *persona* спочатку означало «маска», адже саме завдяки масці індивід відіграє роль у суспільстві й усвідомлює свою соціальну ідентичність. У Римі особистість кожної людини ототожнювалася з ім'ям, що виражає його приналежність до конкретного *gens*, роду, а рід, у свою чергу, визначала воскова маска предка, яку кожна патриціанська сім'я зберігала в атріумі будинку. Так *persona* перетворилася на «особистість», що зумовлює місце людини в драмах і ритуалах суспільного життя. Минуло ще трохи часу, і ось вже *persona* означає правоздатність і політичну гідність вільної людини. Що ж до раба, то, оскільки в нього не було ні предків, ні маски, ні імені, у нього не могло бути і «особистості», тобто правоздатності (*servus non habet personam*) [10, с. 78]. Таке прочитання близько смисловим наповненням латинських термінів «індивід» (неподільний) і «громадянин» (лат. *civis*) та визначає персону як «закриту монаду», обмежену жорсткими рамками родових, класових, громадських відносин.

По-друге, італійський філософ наводить театральну (етичну, або моральну) інтерпретацію терміна *persona*, подібну за смисловим значенням терміну «просопон», що означав маску в давньогрецькій трагедії. Дж. Агамбен підкреслює вплив стоїчної філософії, яка створювала свою етику на основі відносин актора і його маски: «Ці взаємини характеризуються подвійною напруженістю: з одного боку, актор не має права вибирати або відмовлятися від ролі, що була присвоєна йому автором, а з іншого – беззастережно ототожнити себе з нею він теж не може» [10, с. 79]. Як відомо, у філософській традиції стоїцизму внутрішня свобода людини поглинається фаталізмом зовнішньої необхідності. Покора долі, доцільності практично нівелює внутрішню свободу. У такому разі персону також залишається «закритою монадою» у плані неможливості вибору чи відмови від ролі, однак отримує внутрішню свободу екзистенційної нетотожності власного «Я» з роллю, що виконується. І водночас свобода нетотожності втрачається в процесі драматичної дії: «Скоро настане час, – попереджає Епіктет, – коли трагічні актори будуть думати, що їхні маски, черевики, вбрання, що волочуться, – і є вони самі» (Бесіди, I, XXIX, 41) [10, с. 79].

Дж. Агамбен об'єднує обидва прочитання та стверджує, що «моральна особистість утворюється з'єднанням із громадською маскою і водночас відділенням від неї: цю маску особистість беззастережно приймає і одночасно майже непомітно від неї відсторонюється» [10, с. 79]. З іншого боку, «театральний» (етичний) сенс слова *persona*, пов'язаний із різними видами й застосуванням масок, відображає можливість вживання його в теології, оскільки маска – це не тільки стародавній театральний засіб, але і «спосіб сакралізації», «дискурсу», за допомогою якого «людина належить», мабуть, поки в основному зі страхом, своєму розумінню «Вічності», і навіть сама стає «іманентно-трансцендентною істотою» [11, с. 292].

У спробі переосмислення принципу індивідуалізації в контексті релятивістського поняття «будь-якого буття» постмодернізму Дж. Агамбен пропонує есхатологічне бачення майбутнього співтовариства, «позбавленого, однак, загального». У результаті розгляду значень термінів у схоластичному переліку трансценденталій (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum* – «будь-яке суще цілісне, істинне, благе і доско-

нал») Дж. Агамбен доходить висновку, що *quodlibet* (будь-який) «обумовлює значення всіх інших термінів, таємним чином у них присутній» [12, с. 7]. «Будь-яке, – пише Агамбен, – це фігура одиничного як такого» [12, с. 61]. Водночас «будь-яке» розуміє одиничне не як щось будь-яке, взяте поза його загальними якостями, але воно іменує буття яке воно є. За словами італійського філософа, «одиничне вислизає від хибної дилеми, що примушує пізнання вибирати між невимовністю індивідуального й інтелігібельною природою загального» [12, с. 61]. Буття завжди залишається прихованим планом приналежності, не будучи реальним предикатом. Одиничне постає як «те-яке-(не)-побажаш», тобто улюблене [12, с. 11]. Тут ми бачимо явні конотації середньовічного вчення про трансценденталію, де річ (*res*) (зокрема, особистість (*persona*)) повинна мати особливу гідність – доброту (благість) і бути любимою. Джорджо Агамбен вважає, що любов ніколи не пов'язана з тими чи іншими якостями коханої людини, але також ніколи і не абстрагується від них в ім'я прісної універсальної загальності (загальної любові). Тому будь-яка одиничність (улюблене) не є знанням тієї чи іншої властивості або сутності, це знання, що розкриває саму зрозумілість [12, с. 11].

Отже, есхатологічне бачення Дж. Агамбеном «прийдешньої спільноти», де одиничне знаходить ідентичність як «будь-яке», здається нам спробою подолати розкол між індивідом і його маскою (або «цифровим позначенням»), між етичною й юридичною особистістю. Таке подолання ґрунтується на усвідомленні наявності в кожній індивідуальності (без якої не існує реальної особистості) благості-любви, що не зводиться до універсальності. Екстраполюючи «будь-яке» буття до буття «коханого», Дж. Агамбен говорить про есхатологічне вирішення антропологічної дилеми «ідентичності без особистості», перевіджує для сучасності продуктивні концепти середньовічної філософії. Експлікація ремінісценцій метафізики Середньовіччя та раннього Відродження у творчості інших сучасних філософів може стати предметом подальших наукових розвідок.

Список використаної літератури

1. McHale B. *Constructing Postmodernism*. L.; N.Y.: Routledge, 1992. 342 p.
2. Gilson E. *La philosophie de Saint Bonaventure*. P.: Vrin, 1943. 417 p.
3. Корет Э. *Основы метафизики*. Пер. с англ. В. Терлецкого. К.: Тандем, 1998. 248 с.
4. Карпов К. *Основные аспекты средневековой трансцендентальной философии*. Вопросы философии. 2016. № 11. С. 204–214.
5. Эко Умберто. *Искусство и красота в средневековой эстетике*. СПб.: Алетейя, 2003. 256 с.
6. Кентерберийский Ансельм. *Сочинения*. Перевод, послесловие и комментарии И. Купреевой. М.: Канон, 1996. 400 с.
7. Бозций С. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 414 с.
8. Федчук Д. *Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «благо»*. Международный журнал исследований культуры. 2016. № 2 (23). С. 52–61.
9. Halensis Alexander. *Summa theologiae*. Q. 13, m. 1. Venetiis: Franciscum Franciscum, Senesem, 1576.
10. Агамбен Дж. *Идентичность без личности*. Нагота. Пер. и прим. М. Лепиловой. М., 2014. 204 с.
11. Мефодий (Зинковский), иером. *Об истоках и современности богословского употребления термина «персона»*. СХОЛН. 2013. Vol. 7.2. С. 290–311.
12. Агамбен Дж. *Грядущее сообщество*. Пер. с ит. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. 144 с.

**REMINISCENCES OF THE MEDIEVAL DOCTRINE OF TRANSCENDENTALS
IN THE CONCEPT OF “ANY” BEING BY GIORGIO AGAMBEN**

Oleksandr Tymofieiev

*National Technical University “Dnipro Polytechnic”,
Faculty of Law, Department of Philosophy and Pedagogy
Dmytra Yavornytskoho ave., 19, 49600, Dnipro, Ukraine*

The reminiscences of the medieval doctrine of transcendentals (“any existent is one, true, good, and perfect”) in the philosophy of Giorgio Agamben are considered. The explicated parallels between the teaching of the Franciscan scholastic Alexander of Hales about the degree of goodness as one of the main characteristics of individuation and the concept of “any” being by Giorgio Agamben allow us to conclude that the metaphysical paradigm of the Middle Ages is in demand in modern philosophy.

Key words: Middle Ages, transcendentals, good, principle of individuation, relativism, “identity without personality”.

УДК 2–1/9.37.027.7.378

КОНФЕСІЙНІ ТА СВІТСЬКІ ФОРМИ ФУНКЦІОНУВАННЯ БОГОСЛОВ'Я ТА БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ

Віталій Хромець

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,
факультет філософської освіти і науки, кафедра культурології
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна*

На засадах історико-теоретичного та методологічного підходу в статті розглянуто особливості конфесійної, неконфесійної та міжконфесійної богословської освіти. Акцентовано увагу на спільних та відмінних рисах у контексті впровадження різних форм богословської освіти у світських та конфесійних закладах вищої освіти. Визначено особливості та специфіку конфесійних і світських форм функціонування богослов'я та богословської освіти в розрізі сучасної практики, теорії та нормативно-правової бази.

Ключові слова: богослов'я, конфесійна богословська освіта, неконфесійна богословська освіта, міжконфесійна богословська освіта, філософія, держава, секулярність.

З урахуванням особливостей сьогодення та зміни нормативно-правової бази, а також суто конфесійного характеру богословської освіти в більш чіткому формулюванні, варто зазначити, що богослов'я має чітко регламентуватися конфесією, і більш м'який варіант передбачає, коли богослов приналежний до певної конфесії і богословствує для прояснення важливих питань тієї конфесії, до якої він належить (хоча часто буває, що і не тільки для своєї конфесії). Під час класифікації ранньохристиянського богослов'я П. Михайлов зазначає: «<...> Основні елементи древньохристиянського богослов'я, що відповідають трьом осовим напрямом християнського богослов'я: внутрішня проповідь (катехизація і гомілетика), боротьба з ересями (догматика і каноніка) і взаємовідношення із зовнішнім світом (апологетика і місіонерство). Полемічна діяльність, як ми бачимо із цієї класифікації, виявляється далеко не єдиним напрямом розвитку богослов'я, хоча часом, безсумнівно, висувається на перший план» [1, с. 446]. Хоч дана конструкція стосується лише християнського богослов'я, вона важлива, бо часто конфесійне богослов'я розуміють як таке, що було сформовано навколо боротьби всередині конфесії за чистоту віровчення, що часто призводило до поділу на окремі конфесії, саме цей вид богослов'я, організований навколо пошуку чітких формулювань істинної віри – догматів і канонів, закриває собою два інші види, які орієнтовані на внутрішню і зовнішню проповідь. Таку класифікацію можна застосувати і до богослов'я інших релігійних традицій, де є аналогічний поділ. Важливим є те, що в третьому типі богослов'я ми віднаходимо перехід до неконфесійного богослов'я. Місія й апологія спрямовані передусім не на внутрішньоконфесійні проблеми, а на поширення ідей конфесії або захист конфесії від нападків інших релігійних традицій чи світоглядів, або від державної влади, яка сповідує ідеали іншої релігії. Важливим є той факт, що і в місії, і в апології богослов'я починає більше говорити мовою світу, а не конфесії, або, краще сказати, мовою, яка зрозуміла всім тим, хто до конфесії не належить. За чітко визначеної конфесійності богослова ми отримуємо богослов'я неконфесійною мовою або не тільки і не стільки конфесійною мовою. Промовистим є те, що в період виникнення перших текстів емісійного або апологетичного характеру (часто вони переплі-

талися), використовувалася мова античної язичницької філософії як мова, яка на той час була універсальною мовою освіченого люду, і в ранньохристиянському, раньоісламському й юдейському богослов'ї перемагає тенденція використання мови грецької філософії як метамови для богословського дискурсу. І тому так важко розрізнати, наприклад, християнську, ісламську, юдейську філософію та відповідно християнське, ісламське, юдейське богослов'я в Античності та Середньовіччі. «Виникає ще одне принципове питання: де прокладено межу між філософією і богослов'ям, і чи існує вона – ця межа – взагалі?» [1, с. 446]. Часто християнська філософія і називалася богослов'ям, іноді філософія надавала методи організації богословського знання і зводилася до логіки (діалектики), коли філософію називали метафорично «служниця богослов'я». Пізніше з'являється вживання в словосполученні прикметника «філософське» на означення богослов'я – філософське богослов'я (частіше, в українському перекладі трапляється словосполучення «філософська теологія», але ми і далі будемо дотримуватися нашого правила віддавати перевагу в цьому тексті термінам «богослов'я», «філософське богослов'я» – В. Х.). Хоча «<...> словосполучення *філософське богослов'я* є природно амбівалентним. Перший випадок його вживання в літературі зафіксовано в Томи Аквінського в коментарі до трактату «Про Трійцю» Боеція (1257–1258 рр.) – як *theologia philosophica* в понятійному протиставленні *theologia sacrae scripturae* в значенні дисципліни, в якій Бог пізнається засобами природного розуму. Перша ж монографія з відповідною назвою була видана тільки 1928 р. у Лондоні Фрідеріком Робертом Теннантом. Але ні контекст зазначеного латинського словосполучення, ні зміст англійської монографії не дозволяє ясно відповісти на запитання, чи йдеться про філософську дисципліну, предметом якої варто вважати існування, атрибути і дії Бога, або про богослов'я, в якому богопізнання здійснюється за допомогою філософського інструментарію. А це аж ніяк не те саме, тому що філософія з особливим предметом і богослов'я з особливим методом не втрачають своїх родових ознак, а вважати філософію і богослов'я тим самим за всіх їх «перетинах» можуть тільки люди грубого розуму. Оскільки ж контекст терміна, про який говориться в Томи, хоча і не дає однозначної його ідентифікації, але все-таки, хоча б суто граматично (*theologia* – те, що визначається, *philosophica* – те, що визначає), дозволяє бачити в ньому богослов'я, яке працює з філософськими методами (адже міг він в іншому разі вжити і словосполучення *philosophia theologica* – ср. *Doctrina theologica*), а Тома має історичний пріоритет «<...>» [2, с. 10]. Саме таке розуміння дозволяє нам уникнути різноманітних мовних непорозумінь. Філософське богослов'я є видом богослов'я, і як-будь яке богослов'я воно має відігравати службову функцію щодо конкретної конфесії, яка виконує, як ми зауважували, функцію рефлексії над релігійними уявленнями, коли людина, яка богословствує, укорінена в певній конфесійній традиції. На думку В. Шохіна, «духовно-практичне призначення богослов'я сприймалося в християнстві як його родова характеристика, у контексті якої могло здійснюватися богословське теоретизування» [2, с. 14]. Це твердження можна поширити і на нехристиянське богослов'я. Інакше кажучи, саме богослов'я цінне, коли воно вирішує практичні питання конфесії, в якій перебуває богослов. «Основними духовно-практичними завданнями філософського богослов'я, тобто власне богословськими, можуть бути три: контровертивна апологія фундаментальних християнських вірувань, філософська актуалізація Одкровення й осмислення можливостей застосування того чи іншого до екзистенційних завдань віруючого» [2, с. 15–16]. Йдеться про задоволення духовно-практичних потреб віруючого в захисті (апології), у витлумаченні їх на основі аналізу Святого Письма іноді Святого Передання (Одкровення) з використанням філософського інструментарію (у Сполучених Штатах Америки (далі – США) це переважно інструментарій аналітичної філософії).

Але варто наголосити на тому, що філософські богослови культивують розуміння філософії подібне до того, як його розуміли схоласти, філософію, яка є синонімом науки, із прагненням наукової доказовості; коли філософія не розуміється як світогляд, ідеологія чи література, а як суто наука (science). Як ми вже зауважували, автором словосполучення «філософське богослов'я» або іншого словосполучення із синонімічним значенням – «природне богослов'я», був Тома Аквінський, без будь яких натяжок можна сформулювати еквівалентне словосполучення – «наукове богослов'я», з яким би погодився Тома Аквінський, а також погоджуються сучасні філософські богослови. «Тома підкреслює необхідність раціонального дискурсу для теології, бо саме цей дискурс уможливило людське розуміння. А це, у свою чергу, означає, що Одкровення не може нехтувати людською раціональністю і певним чином зорієнтоване на засадничі структури *ratio naturalis*. Деякі істини віри можуть *перевищувати* здатність природного розуму, але вони *не порушують його прав*» [3, с. 27]. Послугування природним розумом дозволяє апелювати до універсальних здатностей людини, до можливості спільного розуміння, до інтерсуб'єктивного знання. Звісно, і далі триває дискусія про те, що є раціональністю, наука відмовляється від претензії на остаточну істину і володіння єдино правильним методом, але прагнення до пошуку загальнозначущих істин, які б приймалися як загальнозначуще універсальне знання. Коли говорити про богословську істину часів Томи Аквінського, то йшлося про істину в однині, бо релігійне середовище було моноконфесійним, із XVI ст. поступово формується поліконфесійне середовище: «<...> майже всі християни (до XIX ст.) погоджувалися з тим, що Бог відкрив пропозиційні істини різним людям і групам людей у різні часи, вони також вважали, що є і якесь головне публічне одкровення – у вигляді вчення Ісуса і Його апостолів, що включає Його підтвердження (хоча і із застереженнями) одкровення Бога давньому народу Ізраїля» [4, с. 39]. З XIX ст. і до наших часів в Європі поширюється поліконфесійність, де католицька церква є однією з конфесій. Як у такій ситуації можна говорити про раціональні універсальні істини теології? Тому посилюється тенденція до формування конфесійних проектів теології, які орієнтовані на передачу свого розуміння богослов'я в освітніх установах конфесій, і свого розуміння догматики і каноніки, а ось філософське богослов'я зазнає цікавих трансформацій, воно в кінцевому підсумку стає не конфесійним богословським проектом філософських богословів, які самі належать до певної конфесії, передусім християнської релігійної традиції, але вже є спробою будувати цей проект як міжконфесійний і міжрелігійний, із залученням до нього ісламських, юдейських вчених (промовистим є «Оксфордське керівництво з філософського богослов'я», частина V. «Нехристиянське філософське богослов'я») [5, с. 872]. Перший розділ згаданого видання починається словами «Християнство, іслам та юдаїзм – всі вони стверджують, що Бог дав людям одкровення. Божественне одкровення може бути одкровенням або самого Бога, або якоїсь пропозиційної істини, що йде від Бога» [4, с. 38]. Представники філософського богослов'я здебільшого чітко ідентифікують себе з якоюсь конфесією, але прагнуть до того, щоб їх судження була загально значущим для віруючих християн, для віруючих нехристиян і для невіруючих (іноді філософське богослов'я називають філософською апологетикою), використовують універсальну мову філософії, навіть більше, логіки. Це призводить до нівеляції конфесійного богослов'я, яке випрацювало свою мову чи мови, судження якого часто значущі лише для віруючих окремої конфесії. Отже, від апологетики до природного богослов'я, до філософської теології як окремого неконфесійного богословського і міжрелігійного проекту, зі збереженням конфесійності самих філософських богословів, результати роботи яких можуть використовуватися для духовно-практичних цілей окремих конфесій.

Вище ми розглянули історичні типи богословської освіти – як і коли вони виникали і розвивалися. Те, що досить легко можна було співвіднести богословську освіту того чи іншого періоду, який розвивається в тому чи іншому навчальному закладі, з конкретним історичним типом богословської освіти, пов'язано з тим, що релігійна мапа Європи виглядала так: досить великі анклави, на яких компактно проживали представники тієї чи іншої релігії чи конфесії якоїсь релігії, якщо влада дозволяла, тоді могли бути створені богословські навчальні заклади чи богословські програми з богослов'ям окремої конфесії. Інакше кажучи, на розвиток богословської освіти визначально вплинула конфесійна однорідність досить великих релігійних анклавів на досить великих територіях. Це впливало на богослов'я та богословську освіту – це богослов'я конфесійної більшості, тому воно конфесійне і зорієнтоване на обслуговування потреб та інтересів окремої конфесії. Тому можна сказати, що переважає доксологічний компонент богословської освіти, який характеризується своєрідним подоланням конфесійної замкненості та відбувається в академічному типі богословствування, ми бачимо це на прикладі Київської духовної академії, коли викладачі активно залучають думки і дослідження протестантських, рідше католицьких богословів для власного дослідження, за це вони критикувалися, а іноді підпадали під санкції. Для релігійної політики тих часів важливо було утримати академію в доксологічному руслі розвитку богословської освіти. Цей період тривав до середини ХХ ст., а вже після Другої світової війни (1939–1945 рр.) ми спостерігаємо суттєві зміни в богословській освіті, вона стає більш відкритою до інших конфесій і з'являються осередки, де розвивається богословська освіта без прямого контролювання з боку офіційних структур окремої конфесії. Такий період ми хочемо позначити як сучасний період у розвитку богословської освіти. На цей час богословська освіта в Україні була цілком відділена від цих тенденцій. Ситуація змінюється лише з періоду горбачовської лібералізації 1988 р., із здобуттям Україною незалежності і проголошення свободи совісті та релігії. Тому на території України сучасний період розвитку богословської освіти починається із затримкою більше ніж на 40 років. Релігійна свобода незалежної України приводить до того, що починає формуватися мережа навчальних закладів, в яких розвивається богословська освіта. Хоча варто визнати і той факт, що формування мережі зумовлено потребами в забезпеченні кваліфікованими кадрами, збільшення мережі релігійних організацій і задоволенням світоглядних та освітньо-наукових потреб у богословській освіті у світських закладах вищої освіти. Аналіз українського законодавства дозволяє розрізнити за законодавчим статусом два типи богословської освіти: богословська освіта у вищих духовних закладах освіти (далі – ВДЗО) та богословська освіта у світських закладах вищої освіти (далі – ЗВО). З огляду на зазначене, напрошується найбільш проста типологія богословської освіти: богословська освіта у ВДЗО та богословська освіта у світських ЗВО. Але навіть побіжний аналіз показує, що така типологія буде спрощенням наявної реальності богословської освіти, яка складається в сучасний період.

«Богословська освіта», як вже було виявлено, є досить складним і багатоаспектним поняттям, яке охоплює світську та конфесійну освіту, яка реалізується в конфесійних ВДЗО, світських і гібридних ЗВО. Але, як ми вже писали вище, у пошуках типології є проблема розмежування богословської освіти за типами ЗВО, в яких вона надається. Тому варто також ввести один критерій – критерій доступності. Отже, можна поділяти богословську освіту на загальнодоступну та конфесійно обмежену.

Конфесійно обмежена богословська освіта орієнтована на підготовку служителів, передусім для виконання богослужбових практик (священно- і церковнослужителів, місіонерів, регентів тощо – В. Х.), а також фахівців для роботи в релігійних структурах (учителів релігійних шкіл,

викладачів конфесійних ЗВО, журналістів, діловодів тощо.). Ця освіта насамперед орієнтована на підготовку фахівців для внутрішнього застосування. Здебільшого конфесійно обмежені програми реалізуються в конфесійних ЗВДО з відбором абітурієнтів за критеріями, які випрацьовує сама конфесія. Натомість загальнодоступна богословська освіта підкорюється загальним вимогам, які висуваються до вищої освіти в освітньому законодавстві. Загальнодоступна богословська освіта здебільшого реалізується у світських ЗВО. Тому не може бути жодних додаткових обмежень, зокрема конфесійних, на вступ і навчання. Через те, що ці типи богословської освіти часто змішують, наявна плутанина, наприклад, із правом світського ЗВО реалізовувати богословську освіту. Ця плутанина пов'язана з тим, що історично до ХХ ст. богословська освіта як у ЗВДО, так і у світських ЗВО була тісно пов'язана з конфесійним богослов'ям, яке прямо або опосередковано впливало на її надання. Але сам факт виникнення феномена «Університету» та вищої школи загалом, посилення автономії від публічних інститутів, зокрема від конфесій, зумовили формування автономного простору розвитку богословської освіти. Історично на території Західного світу ця автономія зростала, і католицька, православна чи протестантська церкви, фактично за підтримки державної влади, до кінця ХІХ ст. намагалися підкорити богословську освіту конфесійному контролю. Так, у Німеччині цей контроль зберігається Німецькою євангелічною церквою та факультетами євангелічного богослов'я, а також Римо-католицькою церквою на факультетах католицького богослов'я. Незважаючи на те, контролює богословську освіту конфесія чи ні, богословська освіта у світських ЗВО більше підкорена правилам самого ЗВО, ніж впливу конфесії. Своєрідними перехідними гібридними формами богословської освіти є ЗВО або факультети, відділення у світських ЗВО, які засновані конфесіями на зразок світських ЗВО, коли статутними документами визначається вплив окремо взятої конфесії чи конфесій. Але існування гібридних форм не ставить під сумнів необхідність розмежування на загальнодоступну та конфесійно обмежену богословську освіту.

Конфесійно обмежена богословська освіта суттєво відрізняється цілями та завданнями, формами та методами. Ця освіта тісно пов'язана із залученням в інтенсивне богослужбове життя окремої конфесії. Ціллю та завданням такої освіти є посилення інтеграції в богослужбове життя, на противагу загальнодоступній богословській освіті, в якій домінують педагогічні цілі і завдання, конфесійно обумовлена богословська освіта має передбачати (а інколи їй має передувати) формальне долучення до певної конфесії (у християнстві – хрещення, в ісламі – проголошення шахади, у буддизмі – прийняття чотирьох шляхетних істин тощо), а також індивідуальну та колективну участь у ритуалах, інтенсифікацію молитви (медитації), поглиблення знання вчення своєї конфесії тощо. Загальнодоступною ж богословською освітою у світському ЗВО таке не передбачається, не повинно передбачатися. Конфесійно орієнтована освіта спрямована на різні роди служіння: місіонерство, проповідництво, апологетику, душеопікунство й інше. Митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан) зазначив: «Дари Святого Духа подаються для загальної церковної користі (1Кор. 12:7). Таким чином, богослов'я як церковне покликання також існує в Церкві і для Церкви. Богослов'я немислиме поза Церквою. Воно також не може бути «приватною справою» християнина. Богослов'я – справа кафолічна і літургічна, це літургія, або «спільна справа» всієї церковної повноти» [6, с. 182].

Загальнодоступна богословська освіта відрізняється тим, що вона орієнтована на підготовку фахівця з богослов'я. У світському ЗВО богословська освіта передбачає опанування значної кількості небогословських дисциплін, крім того, богословська освіта реалізується в «оточенні» інших небогословських спеціальностей; богословська освіта перебуває під впливом плюралістичності, коли факультети і спеціальності розглядаються в горизонтальному зрізі, де богослов'я є однією зі спеціальностей, жодна зі спеціальностей не домінує. Це неодмінно впливає на характер богословської освіти і часто суперечить релігійній системі коор-

динат. Коли конфесія хоче впливати на світський ЗВО, вона має прийняти світські правила гри, а це накладає багато обмежень і підвищує рівень відповідальності, оскільки богословська освіта підкорюється не завданням місійним (проповіді, вчення конкретної конфесії), а педагогічним. Тому врахування двох реальностей богословської освіти – конфесійно орієнтованої та загальнодоступної – потребує нового осмислення концепції богословської освіти і переорієнтації цілі та завдань, методів, форми та змісту, а також її ролі в системі вищої освіти. У цьому зв'язку Ю. Вестиль зауважує: «Відповідно, викладання теології у світських ЗВО повинно бути позаконфесійним (чи, якщо завгодно, надконфесійним) і мати світський характер; воно не може ставити собі за мету підготовку служителів культу, будь-яку індоктринацію, проповідь чи розповсюдження будь-якої релігійної віри. Релігійна віра і конфесійне визнання мають залишатися особистими справами викладачів і студентів, без жодного прямого зв'язку з викладанням і навчанням» [7]. Усвідомлення того, що загальнодоступна богословська освіта у світському ЗВО може не пов'язуватися з інституційною взаємодією із жодною з конфесій, важко приймається представниками багатьох конфесій.

У результаті аналізу історичного поступу в розвитку богословської освіти ми бачимо, що з виникненням богословської освіти і до нашого часу збільшувалася світська компонента в богословській освіті, також бачимо зміну ставлення до питань секуляризації вищої освіти у зв'язку з богословською освітою. В історії ми можемо віднайти величезне розмаїття форм богословської освіти з окремими культурними і контекстуальними відмінностями, але все-таки на сучасному етапі можна виділити дві її форми – конфесійна та неконфесійна (світська) богословська освіта. Звісно, перша форма передувала другій. Щоб сприйняти саму ідею світської богословської освіти, суспільство повинно досягти певного рівня секуляризації та розвитку нової освітньої парадигми. Але сама світська богословська освіта має досить високу динаміку розвитку. Крім того, щоб розмежовувати ці дві реальності богословської освіти потрібний певний рівень розвитку суспільної свідомості, щоб допустити сам факт розвитку богословської освіти в секулярному суспільстві, прийняти саму можливість існування конфесійної освіти в конфесійних ЗВО, а також факт наявності неконфесійної богословської освіти у світських ЗВО. Своєрідним поштовхом у формуванні конфесійної і світської богословської освіти стає Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». У статті 6. «Відокремлення школи від церкви (релігійних організацій)» стверджується відокремлення державної системи освіти від церкви (релігійних організацій) та констатується світський характер освіти. Також дозволяється результати досліджень релігійного й антирелігійного змісту включати в загальноосвітні предмети, засобами освіти вивчати релігійне віровчення та здобувати релігійну освіту. Надається право релігійним організаціям самостійно організовувати навчання дітей та дорослих, дозволяється використовувати для цього приміщення, які належать релігійній організації або перебувають в її користуванні. Стверджується, що опанування релігійної освіти має супроводжуватися толерантністю до представників інших віросповідань [8]. Отже, виходить, що закон забороняє інституційний вплив на державну систему освіти з боку будь-якої конфесії, але надає право на релігійну освіту, зокрема, не виключно, ту, що зорганізовується релігійними організаціями. Тобто світський характер не виключає релігійну, маємо на увазі богословську освіту, у світському ЗВО, але забороняє інституційний вплив на цю освіту конфесій, з іншого ж боку, конфесіям дозволяє створювати свою систему релігійного, маємо на увазі богословського, навчання. Над думку В. Буреги, «<...> сьогодні в Україні, і в цілому, на пострадянському просторі під терміном «богословська освіта» мають на увазі різномірні речі: з одного боку, богословською освітою називають факультети, кафедри, відділення теології, що діють у світських навчальних закладах, а з іншого боку, богословською освітою вважають ту, яку здобувають у духовних конфесійних навчальних закладах. Звичайно, у навчальних закладах обох типів ви-

вчається богослов'я, тому за формальними ознаками і у першому, і у другому випадках йдеться про богословську освіту, але попри це, якби сказав, маються на увазі дві різні «реальності» [9]. Таке розуміння сприяло виникненню і розвитку в незалежній Україні спочатку двох типів богословської освіти – конфесійної і неконфесійної, а пізніше і третього типу – міжконфесійної.

Конфесійна богословська освіта – це навчання для тих, хто належить до однієї віросповідної традиції, всі ті, хто навчаються, мають належати до однієї конфесії. Такий тип богословської освіти ґрунтується на конфесійних етичних нормах, спрямований на формування конфесійної ідентичності, на поглиблення віровчення та ритуальної практики окремо взятої конфесії, а також часто спрямований на підготовку особи, яка стане служителем (священиком, імамом, рабином тощо), у навчально-виховний процес органічно може бути включена спільна молитва, участь у богослужінні, пошанування святинь. У світській державі конфесійна освіта може бути лише добровільною, з одного боку, але конфесія може висувати конфесійні критерії до тих, хто має право навчатися, з огляду на бачення конфесії. На думку В. Буреги, «<...> духовна (конфесійна – В. Х.) освіта має зберігати тотожність традиції. З іншого боку, виходячи з конкретних історичних обставин, духовна освіта має забезпечувати комунікацію між церквою та навколишнім світом – вона повинна опанувати мову, якою говорить сьогодні суспільство, але при цьому не поступатися власною ідентичністю» [9]. Конфесійна богословська освіта має бути прямо пов'язана зі сповіданням віри учасниками навчального процесу, виконувати ті функції, які покладе на неї конфесія.

Неконфесійна богословська освіта не накладає жорстких етичних обмежень, ґрунтується на свободі у виборі конфесійної приналежності та конфіденційності релігійних переконань учасника навчально-виховного процесу. У цьому типі богословської освіти приналежність до конфесії чи сповідання віри не є умовами для навчання. Неконфесійна богословська освіта не передбачає визнання якоїсь конфесійної віроповідальної системи як безперечної істини, а визначені правила поведінки за обов'язкові і нормативні, також не передбачає самоідентифікації з окремою конфесією. Ціллю навчального процесу не може бути навернення до конфесії або зміна однієї на іншу. Не можна залучати до молитовних і богослужбових практик будь-якої конфесії. У неконфесійній богословській освіті викладач у власній професійній діяльності повинен бути незалежним від інтересів конфесії. Також для цього типу богословської освіти не допустима участь в молитовних і богослужбових практиках у межах навчально-виховного процесу. Викладач має приймати світський характер вищої освіти, приймати цінність плюралізму, ґрунтуватися на принципі толерантності до різних конфесій. Ф. Корирев наголошує на такому важливому аспекті: «Презумпція невіри учня стає в цьому разі відправною точкою взаємодії вчителя з учнем» [10, с. 50]. Він застосовує цей принцип до неконфесійної релігійної освіти в школі, але він є слушним щодо конфесійної богословської освіти. Саме цей принцип надає остаточний аргумент про можливість богословської освіти у світській вищій школі, але і невіруюча людина може обрати богословську програму світського ЗВО, навчатися без будь-яких втрат для свого світогляду.

Міжконфесійна богословська освіта – це навчання для тих, хто належить до двох або більше конфесій віросповідних традицій. Такий тип богословської освіти ґрунтується на конфесійних етичних нормах, які закликають до взаємодії з іншими конфесіями. Ця освіта спрямована на формування діалогічної конфесійної ідентичності, на поглиблення віровчення та ритуальної практики іншої чи інших конфесій. Вона орієнтована на підготовку фахівців визначеної конфесії для взаємодії з іншими конфесіями. У навчально-виховний процес може бути включена спільна молитва із представниками двох або більше конфесій, передбачена участь у спільних богослужіннях. У світській державі міжконфесійна освіта може бути лише добровільною, але конфесії можуть висувати конфесійні критерії до тих,

хто має право навчатися, виходячи з бачення конфесії. Міжконфесійна богословська освіта має бути прямо пов'язана зі сповіданням віри учасниками навчального процесу та виконувати функції пошуку міжконфесійної взаємодії та діалогу.

Конфесійна богословська освіта тяжіє до віроповчального викладу матеріалу та навчання. Неконфесійна – до тематичного та порівняльного викладу матеріалу. Міжконфесійна – до тем і проблем, які цікавлять окремі конфесії, виникають у міжконфесійній взаємодії.

Теорія та практика сучасної богословської освіти вказує на те, що ми не можемо її розуміти через просте протиставлення конфесійної і неконфесійної богословської освіти, є третій регіон освітньої реальності – це міжконфесійна богословська освіта. Тому ми можемо говорити про тричленну типологію богословської освіти, яка на даний момент дозволяє більш-менш релевантно описати реальність богословської освіти в сучасній Україні. Три шляхи отримання зазначеної освіти можна метафорично позначити, якщо перефразувати метафори, запропоновані М. Гріммітом [11, с. 42–43] щодо релігійної освіти в школі: у конфесії, у конфесій, поміж конфесій.

Перший шлях відповідає конфесійній богословській освіті із зануренням у конфесійний контекст і має віровчительний характер. Другий – відповідає неконфесійній, яка конститується навколо теоретико-методологічних проблем, а також питань, пов'язаних із міждисциплінарною та предметною сферами. Коли богослов'я пропонує свою перспективу вирішення тих чи інших наукових, особистісних і суспільних проблем. Третій – відповідає міжконфесійній богословській освіті, що конститується навколо питань, зумовлених взаємодією двох і більше конфесій, для вирішення актуальних для цих конфесій проблем. Тричленна класифікація дозволяє відмежувати три різні підходи богословської освіти, які різняться не стільки ставленням до світського та конфесійного, скільки розумінням різних цілей, які досягаються в процесі викладання. Богословська освіта, яка вивільняється від прямої взаємодії з конфесією, породжує нові типи богословської освіти – неконфесійну та міжконфесійну, які досить жорстко конкурують за світський простір вищої освіти. Це спричинило формування трьох окремих систем богословської освіти, хоча розмежування на ці три типи ще не стало офіційним. Але можна точно сказати, що богословськими програмами, які можуть фінансуватися державою без порушення принципів світського характеру освіти, можуть стати лише неконфесійні богословські програми. Для більш чіткого розмежування цих типів богословської освіти варто виокремити набір індикаторів, чи аспектів, які дозволять нам показати їхні відмінності: організаційно-правовий, дисциплінарний, функціональний, аксіологічний, гносеологічний, методологічний, операційний, догматичність підходу, критичність підходу.

Як ми зазначали вище, конфесійна богословська освіта безроздільно домінувала аж до середини ХХ ст. у конфесійних і світських ЗВО. Із другої половини ХХ ст. з'являється міжконфесійна та неконфесійна богословська освіта. Конфесійна богословська освіта нероздільно домінує і буде домінувати в конфесійних ЗВО. Міжконфесійна – наявна в конфесійних та гібридних ЗВО. Неконфесійна – здебільшого у світських ЗВО. Домінування неконфесійної богословської освіти у світських ЗВО поступово зростало і, на нашу думку, надалі також буде зростати. Даний тип богословської освіти виглядає більш природно для світського ЗВО. З огляду на ніші, які займають кожен із типів богословської освіти, між ними можуть виникати продуктивна взаємодія або запекла конфронтація.

Кожен із цих шляхів розвитку богословської освіти довів своє право на існування, тому потрібно шукати певних шляхів взаємодії, коли вибудовується кооперація без втручання в освітнє середовище, в яких вона розвивається. Будь-яка держава, зокрема Україна, яка сприйняла модель позитивної секулярності, не може виключати жоден із цих трьох типів, які виникли і розвиваються за власними внутрішніми закономірностями, з відмінними аспектами функціонування.

Список використаної літератури

1. Михайлов П. Вопросы византийской философии: новая книга В.М. Лурье. Философия религии: альманах 2008–2009 гг. М., 2010. С. 446.
2. Шохин В. Теология как служанка философии, или современная версия традиционной метафизики. Оксфордское руководство по философской теологии. 2013. С. 10, 14.
3. Баумейстер А. Призначення філософії та її межі: інтелектуальний спадок Томи Аквінського. Філософська думка. 2012. № 4. С. 27.
4. Суинберн Р. Авторитет Писання, традиція и церковь. Оксфордское руководство по философской теологии. 2013. С. 39.
5. Флинт Т., Рей М. Оксфордское руководство по философской теологии. М., 2013. 872 с.
6. Митрополит Володимир. Завдання православного богослов'я в Україні на сучасному етапі. Філософська думка: спецвипуск Sententiae II. 2011. Теологія і філософія релігії. 2012. С. 182.
7. Вестель Ю.А. Теологія як наука і предмет викладання: на шляху до концепції світської теологічної освіти в Україні. URL: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/11403-teologiya-yak-nauka-i-predmet-vikladannya-na-shlyahu-do-koncepciyi-svitskoyi-teologichnoyi-osviti-v-ukrayini.html> (дата звернення: 31.05.2017).
8. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України. Відомості Верховної Ради УРСР. 1991. № 25. ст. 283. URL <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/987-12> (дата звернення: 31.05.2017).
9. Бурега В. Складні питання богословської освіти. URL: <http://www.religion.in.ua/main/interview/24819-volodimir-burega-skladni-pitannya-bogoslovskoyi-osviti.html> (дата звернення: 31.05.2017).
10. Козырев Ф. Религиозное образование в светской школе. Теория и международный опыт в отечественной перспективе. СПб.: Апостольский город, 2005. 636 с.
11. Grimmitt Michael. When is commitment a problem in religious education? British Journal of Religious Studies. 1981. V. 29 (1). P. 42–43.

CONFESSIONAL AND WORLD FORMS OF THE FUNCTIONING OF GOD AND GOD'S EDUCATION**Vitalii Khromets**

*National Pedagogical Drahomanov University,
Faculty of Philosophical Education and Science, Department of Cultural Studies
Pyrohova str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine*

On the basis of the historical-theoretical and methodological approach in the article the features of confessional, non-confessional and interdenominational theological education are considered. The emphasis is on the common features and differences in the implementation of various forms of theological education in secular and religious institutions of higher education. The peculiarities and specificity of confessional and secular forms of the functioning of theology and theological education in the context of modern practice, theory and normative-legal basis are determined.

Key words: theology, confessional theological education, non-confessional theological education, interdenominational theological education, philosophy, state, secularism.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК 323.21

ЕФЕКТИВНЕ ВРЯДУВАННЯ («GOOD GOVERNANCE») У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ПОЛІТИЧНОГО МЕНЕДЖМЕНТУ

Алалі Ахмад

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,
кафедра політології
просп. Гагаріна, 72, 49000, м. Дніпро, Україна*

У статті розглянуто значення орієнтації на принципи ефективного врядування в демократичному суспільстві. Вивчено рівень забезпечення певними цінностями розуміння перспективи розвитку сучасного політичного менеджменту в Україні. Визначено, що ефективність політичних проектів оцінюється за сприйняттям реалізації певних суспільних благ і як результат функціонування системи політичного управління. З'ясовано, що політичний менеджмент робить акцент на досягненні політичної мети, а концепція «good governance» – на забезпеченні потреб людини в широкому розумінні. Установлюється роль ефективного або належного врядування у вирішенні конкретних завдань державного будівництва та розвитку громадянського суспільства. Доводиться, що чинниками, які підвищують ефективність політичного менеджменту, є способи переконання реципієнтів публічних послуг у їх задовільній якості.

Ключові слова: політичний менеджмент, належне врядування («good governance»), політичний суб'єкт, демократія, політична доцільність.

Розгляд управлінських процесів у політиці пов'язаний не лише з структурою управління її предмета й об'єкта, а й із концептуальними засадами управлінських технологій їх сприйняття в експертному середовищі та суспільстві. Концепція ефективного політичного врядування, або «good governance», забезпечує політичні процеси зв'язком із публічною політикою, вимогами громадян і необхідністю впливу на предмет управління. Ефективність політичного менеджменту залежить від адекватного сприйняття управлінських завдань і можливостей реалізації певних політичних підходів. Ефективне врядування («good governance») є певною концептуальною рамкою, яка визначає можливість досягнення результату за наявної системи управління. Орієнтація на принципи ефективного врядування в демократичному суспільстві забезпечує певними цінностями розуміння перспективи розвитку сучасного політичного менеджменту в Україні. Усвідомлення свого значення в процесах управління означає для політичних посадовців можливість адекватної самооцінки не з позицій політичної доцільності, а з позицій ціннісно нейтральних орієнтирів.

Політичне проектування, спрямоване на модернізацію суспільства, передбачає наявність зворотного зв'язку між громадськістю й інститутами врядування. У системі «good governance» такими механізмами є консультації, просування пропозицій до порядку денного, легальний лобізм, громадський коаліції тощо. Ефективність політичних проектів оцінюється за сприйняттям реалізації певних суспільних благ і як результат функціонування системи політичного управління. Менеджмент політичних проектів як аспект «good governance» є також формою реалізації принципу доброчесності, наукової розробленості, суспільної актуальності. Його вимірюють не лише за результативністю проекту, а й за

загальним станом розвитку всього соціуму, окремих верств або спільнот. Підхід «good governance» в сучасний період є чинником розширення базису громадянського оцінювання дій інститутів політичного управління. Зважаючи на ефективність і результативність у наданні публічних послуг і суспільних благ, громадськість формує специфічне соціальне середовище контролю та конкретних вимог щодо влади. Це пов'язує цю політико-управлінську методологію з класичною схемою функціонування політичної системи Девіда Істона. Також практики «good governance» забезпечують розуміння якісних параметрів консолідації демократії. Ними є активізація політичної участі, підвищення авторитету влади, прозорість прийняття політичних рішень тощо [14]. Традиції практик «good governance» в політичному менеджменті є результатом глибокого проникнення в суспільство ліберальних цінностей: свободи, верховенства права, рівності можливостей. Наявність ідеї та доктринального обґрунтування «good governance» у сфері політичного менеджменту забезпечує синхронізацію взаємодії громадян і системи управління [13]. Отже, має місце уніфікація очікувань, вимог і стандартів регулювання поведінки громадян як керованих й тих, хто здійснює врядування. «Good governance» в широкому розумінні сприяє утворенню підтримуваних суспільством правил політичної гри та уявлень щодо збалансованості політичного представництва.

У міждисциплінарному дискурсі проблема належного політичного врядування розглядається таким вітчизняними фахівцями, як О. Березко, В. Ткаченко [1], О. Воронкова, О. Гордей [3], В. Воропаєв [4], Я. Кудря [7], Н. Маркова, О. Ярмак [8], А. Толстокорова [9], К. Федина, С. Ус [10]. У фаховому політологічному дискурсі політичний менеджмент вивчали Ю. Шайгородський [11] і В. Щербак [12]. Поряд із цим існує значна потреба в установленні корелятивного поля концептів ефективного політичного менеджменту й ефективного політичного врядування. Цей аспект є визначальним для наукового осмислення шляхів реформування системи політичного менеджменту в Україні в умовах євроінтеграції.

Метою статті є визначення місця концепту ефективного врядування («good governance») у теорії та практиці сучасного політичного менеджменту. Завданням статті є встановлення й опис впливу ефективного урядування на результати політичного управління.

Значення ефективного врядування для політичного менеджменту в сучасних дослідженнях з політичної філософії розглядається в контексті ціннісної структури політичної антропології. Можливість реалізації людиною себе в політичному світі залежить від нормативного середовища. Однак важливими є й загальнолюдські риси, які впливають на політичній дії. Це уявлення про ефективне урядування в антропологічному вимірі визначається як відповідне людській природі та прагненням загального блага. Усе це, своєю чергою, визначає аспекти політичного пізнання та політичного буття. Згідно з В. Воронковою, «політичний менеджмент відіграє онтологічно-генеральну роль в епоху криз і репрезентує модель управлінських політичних технологій у проекції на зростання людського потенціалу та пошуки нових антропологічних істин-орієнтирів, що розвиваються в локалізації таких тем, як політична антропологія, економічна антропологія, урбаністична антропологія, прикладна антропологія, культурна антропологія, психологічна антропологія, антропологія релігії, онтологічна антропологія, етнонаціональна антропологія, соціально-філософська антропологія» [2, с. 24].

Ефективне політичне врядування в антропологічному аспекті визначається як управління, відповідне підтримці та визнанню людини. Якщо політичний менеджмент робить акцент на досягненні політичної мети, то практика «good governance» – на забезпеченні

потреб людини в широкому розумінні. І в цьому плані існує розбіжність між ефективністю політичного менеджменту, яке здійснюється в умовах змагання, та урядуванням, яке здійснюється на користь певної спільноти й окремих індивідів [7]. В. Воронкова стверджує, що «суттєве значення для ефективного функціонування політичного менеджменту мають орієнтири культурних комплексів-моделей «людського розвитку» (тривалість життя, розвиток освіти й охорона здоров'я, підвищення добробуту населення, якості життя, подолання різноманітних форм дискримінації, звільнення людини від тиранії й тероризму), що створюють специфічну мультимодель етапно-циклічної еволюції політики, культури, влади, управління» [2, с. 25].

Загальносвітові стандарти політичного урядування визначають уніфікацію підходів до результатів управління для багатьох демократичних країн. Вхідження України до європейської спільноти визначає потребу її інституалізації як країни, яка не лише декларує як свою головну мету забезпечення загального добробуту, а й вкладає в це поняття загальносвітове розуміння. Вхідження до світової системи політичного менеджменту сприяє встановленню внутрішньої відповідності процесів і процедур тим політичним процесам, які визначають співпрацю громадян заради реалізації спільних проектів [8]. Це забезпечує досягнення масштабних цілей не лише міжнародного, а й цивілізаційного порядку. У цьому сенсі ефективність урядування розуміється як відповідність глобальним цілям людства. В. Воронкова слушно зауважує, що «політичний менеджмент як нова антропологічна парадигма управлінського мислення константно продукується в матрицях «держави загального добробуту» на рівні як центру, так і регіону, створюючи базисно-специфічну рефлексію сталого розвитку суспільства, взаємотрансплантації чи взаємокогеренції України до загальноєвропейського простору, підвищення якості й стандартів життя, економічного й культурного зростання» [2, с. 25].

Парадигма взаємодії ефективного урядування та політичного менеджменту на концептуальному рівні полягає в пошуку спільного в тлумаченні цілей і завдань управлінських процесів і їх результатів. Однак практика демократичного урядування в трансформаційних державах свідчить, що ефективно, або «добре», урядування в публічній політиці може вирішувати конкретні завдання державного будівництва та розвитку громадянського суспільства. Як свідчить приклад сучасної України, еволюція менеджменту громадських організацій після 2014 року спричинила появу потужного волонтерського руху. Це приклад того, як технології ефективного політичного урядування спрацювали в період масштабної загальнонаціональної кризи. Л. Жужа вважає, що «діяльність волонтерських організацій для забезпечення потреб АТО є політичною за суттю, оскільки вони є проявом громадсько-політичної активності мас, що пов'язана з війною. Волонтери АТО є суб'єктами політики, тому їх діяльність можна аналізувати в категоріях політичного менеджменту» [6, с. 128].

У прагматичній сфері урядування громадських організацій стає очевидним, ще одне значення ефективного політичного урядування для демократичного політичного менеджменту. У політичному менеджменті ефективність вимірюється досягненням політичних результатів за певний період часу. Працюючи в конкурентному середовищі, громадські організації мають досягати довіри своїх симпатиків і прихильності авторитетом у суспільстві. Ці показники є результатом концептуального розуміння й виконання демократичної функції «good governance» в політичному менеджменті транзитивної держави. Як стверджує Л. Жужа, «завдяки високій довірі активістам громадянського суспільства функції еліти переміщуються вниз до громадських активістів, волонтерів, які визначають мету та політичні орієнтири, формують вимоги до політиків та закликають маси до активності» [6, с. 129].

Схема ефективного врядування в публічних політичних взаємодіях громадських суб'єктів свідчить про появу тих інституційних умов, які визначають незворотній рух суспільства до демократії. Реалізувати ті чи інші політичні завдання або цілі – забезпечити особливе ставлення громадян як до влади, так і до своїх політичних обов'язків. Певною мірою трансформується також місія політичного менеджменту [9]. Вона втрачає риси політичної маніпулятивності й егоїстичності. На думку Л. Жужі, «влада харизми, а не влада державних посад має велике значення у політичному просторі, пов'язаному з АТО. Можна стверджувати, що волонтери АТО є елітою громадянського суспільства» [6, с. 129].

Прикладний характер ефективного політичного врядування забезпечує можливість реалізації політики, яка не розглядається в змагальній перспективі діяльності політичних суб'єктів. Можливість досягти політичної мети, яка буде відповідати інтересам усієї спільноти, закладена в глибокому ліберальному розумінні «good governance». Водночас у прикладному аспекті ефективне політичне врядування означає якісну підготовку рішень і всебічний аналіз перспектив управлінської політики. В. Дудар слушно зауважує, що «реалізація управлінських функцій потребує не тільки певних управлінських рішень, а й наявності необхідної інформації для прийняття згаданих рішень і зворотного зв'язку у виконанні раніше прийнятих управлінських рішень» [5, с. 520].

Задоволення потреб індивідів і суспільства загалом як елемент ефективного політичного врядування в сучасному світі не має виразної ідентичності з цінностями споживання та маркетингового шляху задоволення потреб. Шляхом, який підвищує ефективність політичного менеджменту, є способи переконування реципієнтів публічних послуг у їх задовільній якості. Ця парадоксальна теза зумовлена постійним зростанням вимог з боку суспільства споживання. Тому в деяких європейських країнах, які переживають економічну кризу, настанови «good governance» переживають певне переосмислення. Як зазначає В. Дудар, «у політичному менеджменті суб'єкт управління позбавлений легітимного права диктувати правила гри, тобто створювати норми, обов'язкові для об'єкта свого впливу, тому він змушений впливати, спираючись на знання особливостей мотивації конкретних людей, його головною зброєю стає знання психології особистості й психології мас» [5, с. 522].

Конкретні суб'єкти політичного менеджменту в умовах розвиненої демократії активно залучають професійний і політичний аналіз та експертні знання на всіх етапах управління. Здатність вплинути на процеси в суспільстві без очевидного втручання є одним із критеріїв ефективності прикладних технологій політичного менеджменту. У цьому контексті ефективне політичне врядування набуває міждисциплінарного смислу, інтегрується до сфери інтелектуальних та інформаційних технологій, запровадження нових консультаційних підходів тощо [3; 4]. Як уважає В. Дудар, «зростання значення політичного менеджменту в суспільстві сприятиме зростанню попиту на відповідних спеціалістів, становленню конкурентоздатних ринків консалтингових послуг, які стимулюватимуть учасників до постійного самовдосконалення» [5, с. 523].

Адекватність розуміння принципів ефективного врядування і пріоритетів політичного менеджменту є одним із провідних засобів реалізації цілей демократичного суспільства як на локальному, так і на глобальному рівнях. Ефективне врядування в умовах демократії зберігає гнучкість для прийняття нових цінностей, міждисциплінарних настанов, соціальних практик індивідуальних орієнтації тощо [10]. Концепція «good governance» надає політичному менеджменту вимір ефективності, пов'язаний із природою людини та її особливостями, що дуже важливо за доби високих технологій.

Концепт ефективного політичного врядування пройшов значну еволюцію в суспільствознавчих науках. Ефективне політичне врядування є частиною сучасної демократич-

ної традиції. Технологічний політичний менеджмент, який з'явився в період масовізації та стандартизації суспільства, став утіленням концепту політичної конкуренції в конкретні рішення. Можливість упровадження ефективного політичного врядування в ціннісну систему політичного менеджменту свідчить про певну інституційну еволюцію конкретної країни. Концепція «good governance» є об'єктивною системою оцінювання результатів управління. Вона узгоджує потреби суспільства та його нормативно-правовий контекст, у якому політичний менеджмент забезпечує поняття політичної доцільності. Ефективне політичне врядування сполучає потреби політичного суб'єкта з вимогами громадської сфери. Незважаючи на те що ефективне політичне врядування є рисою сталих демократій, його значення може поширюватися на різні країни, особливо на перехідні. Ефективне політичне врядування є певною ознакою еволюції електоральної демократії до партиципаторної, або сталої, оскільки відображає не лише ступінь контролю суспільства над владою. Він утілює прагнення останньої бути відповідальною й підзвітною, оскільки політичний менеджмент демократичного суспільства спирається на цінності захисту прав людини та інші гуманістичні настанови. Ефективне політичне врядування також визначає успіх політичного менеджменту лише в тому випадку, якщо він не є порушенням права людини. Для сучасної України це означає необхідність переходу на нові якісні підходи політичного управління на всіх ланках. Поява концепту ефективного політичного врядування в системі політичного менеджменту означає рух окремих країн до європейських цінностей практик управління. Вони полягають не в системі привілейованого управління, а в реальній системі координації різних сфер життєдіяльності суспільства за наявності відповідних повноважень. Перспективами подальшого розвитку теми, порушеної в статті, є вивчення національних шкіл ефективного політичного врядування.

Список використаної літератури

1. Березко О.Л., Ткаченко В.С. Система інформаційного менеджменту наукових журналів та конференцій Львівської політехніки. Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія «Інформатизація вищого навчального закладу». 2014. № 803. С. 17–22.
2. Воронкова В. Формування антропологічної парадигми політичного менеджменту в умовах глобалізації. Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2008. Вип. 34. С. 24–42.
3. Воронкова О.М., Гордей О.Д. Суспільно-політичні аспекти податкового менеджменту в Україні. Збірник наукових праць Національного університету державної податкової служби України. 2014. № 2. С. 47–56.
4. Воропаєв В.Г. Демографічні процеси в Україні як предмет політичного менеджменту. Державне управління: удосконалення та розвиток. 2013. № 3. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Duur_2013_3_11.
5. Дудар В. Місце і роль політичного менеджменту в сучасному суспільстві. Гуманітарний вісник Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди». Серія «Педагогіка. Психологія. Філософія». 2013. Вип. 28 (2). С. 519–523.
6. Жужа Л.О. Політичний менеджмент волонтерства АТО. Грані. 2015. № 6. С. 127–133.
7. Кудря Я.В. Політика у системі управління корпораціями в машинобудуванні: принципи і основи менеджменту. Інвестиції: практика та досвід. 2010. № 1. С. 59–63.
8. Маркова Н.С., Ярмук О.В. Реалізація антикризової hr-політики в межах існуючої системи hr-менеджменту підприємства. Економіка та держава. 2013. № 5. С. 41–43.

9. Толстокорова А. Значення питань міграційної політики та менеджменту серед програмних пріоритетів українського політикуму. Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса. 2013. Вип. 5. С. 316–322.
10. Федина К.М., Ус С.В. Державна екологічна політика та принципи організації екологічного менеджменту в Україні. Проблеми раціонального використання соціально-економічного та природно-ресурсного потенціалу регіону: фінансова політика та інвестиції. 2013. Вип. 19. № 4. С. 228–234.
11. Шайгородський Ю.Ж. Регулятивна функція міфу в політичному менеджменті. Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Серія «Політологія». 2009. Т. 110. Вип. 97. С. 150–154.
12. Щербак В. Політико-правове регулювання ефективності політичного менеджменту: практика трансформаційних країн. *Evropsky politicky a pravni diskurz*. 2015. Vol. 2. Iss. 1. С. 201–206.
13. Gisselquist R. What Does «Good Governance» Mean? URL: <https://unu.edu/publications/articles/what-does-good-governance-mean.html>.
14. What is Good Governance? URL: <https://www.unescap.org/sites/default/files/good-governance.pdf>.

**EFFECTIVE GOVERNANCE («GOOD GOVERNANCE»)
IN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY
POLITICAL MANAGEMENT DEVELOPMENT**

Alali Ahmad

*Oles Honchar Dnipro National University
Department of Political Science
Haharin ave., 72, 49000, Dnipro, Ukraine*

The importance of focusing on the principles of effective governance in a democratic society is considered. The level of provision of certain values of understanding the prospects of development of contemporary political management in Ukraine has been studied. It is determined that the effectiveness of political projects is evaluated by perceptions of the realization of certain public goods and as a result of the functioning of the political management system. It is determined that political management places emphasis on the achievement of the political goal, and the concept of good governance places emphasis on the provision of human needs in a broad sense. The role of effective or good governance in solving specific tasks of state building and development of civil society is established. It is proved that factors that increase the effectiveness of political management are ways of persuading recipients of public services in their satisfactory and quality.

Key words: political management, good governance, political actors, democracy, political expediency.

УДК 321:94(477):94(73)

**ЮЛІАН БАЧИНСЬКИЙ – ОЧІЛЬНИК
НАДЗВИЧАЙНОЇ ДИПЛОМАТИЧНОЇ МІСІЇ
УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ РЕСПУБЛІКИ У СПОЛУЧЕНИХ ШТАТАХ АМЕРИКИ
(ДО 150-ЛІТТЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ Ю. БАЧИНСЬКОГО)**

Ігор Береґ

*ДВНЗ «Університет банківської справи»,
Львівський навчально-науковий інститут,
кафедра менеджменту та соціальних наук
просп. Т.Г. Шевченка, 9, 79005, м. Львів, Україна*

У статті розглянуто перші дипломатичні спроби УНР, зокрема Надзвичайної Дипломатичної Місії у США, програмою максимум яких було домогтися дипломатичного визнання Української Народної Республіки урядом Сполучених Штатів Америки, а програмою мінімум – налагодження торгівельних відносин між обома державами. Виокремлено різні способи й інструменти, застосовані Місією для вирішення цього завдання: перемовини з американськими високопосадовцями з чітким окресленням українських політичних прагнень і конкретними пропозиціями щодо економічної співпраці; створення Української торгівельної місії; формування проукраїнського лобі в Америці, передовсім з українських емігрантів; використання газет, видання брошур, проведення агітаційно-просвітницьких заходів з метою інформування американської чи української спільноти про Україну: спростування безпідставних звинувачень окремими єврейськими організаціями уряду УНР й особисто Симона Петлюри в причетності до єврейських погромів в Україні. Також описується персональний склад Місії, непрості стосунки між її працівниками, подаються оцінки їхньої поведінки та діяльності.

Ключові слова: Українська Народна Республіка, Міністерство закордонних справ УНР, українська дипломатія, Сполучені Штати Америки, Антанта, Надзвичайна дипломатична місія, єврейські погроми, Юліан Бачинський, Євген Голіцинський, Симон Петлюра, Арнольд Марголін.

Наприкінці 1918 року – на початку 1919 року міжнародне становище відновленої республіки перед тим Української держави значно ускладнилось. Найбільше до цього спричинились поразка в Першій світовій війні її союзників, передусім Німеччини, воєнна інтервенція проти України червоної й білої Росії зі сходу, а Польщі – із заходу. Злучені де-юре УНР і ЗУНР де-факто продовжували захищатися від загарбників збройно окремо, але діяли спільно політично й дипломатично. Зокрема, вони винесли українське питання на розгляд Паризької мирної конференції. Його негативне чи позитивне вирішення, по суті, залежало від позиції країн-переможниць Антанти. Зрозуміло, що саме поміж ними український уряд шукав нових спільників, які могли б надати політичну, військову, фінансову, гуманітарну допомогу. Серед них пріоритетне місце посідали США.

Десятого січня 1919 року Рада Народних Міністрів УНР ухвалила рішення про призначення Надзвичайної дипломатичної місії до цієї держави. У поясненні до нього наголошувалось на надзвичайній державній вазі й першорозрядності цієї Місії, створенні для неї особливих фінансових умов, якісному кадровому відборі до її складу. Однак українська влада, зорієнтована до того в основному на Четвертий союз, зробила це зі значним запізненням. Для порівняння. Представники різних політичних сил Польщі активно шукали підтримки своїх державницьких прагнень по обидва боки лінії фронту Першої світової вій-

ни. У потрібний час і в потрібному місці це дало результат у формі Другої Речі Посполитої, яка 1921 року в черговий раз із Московією поділила Україну.

Бібліографічний список дослідження проблем короткочасної. Він складається з праці автора цієї статті значно ширшого контексту [1], а також схожих видань: збірки політичних біографій О. Жерноклеєва та Ігоря Райківського [2], монографії О. Павлюка [3], ілюстрованої історії ЗУНР [4]. Окремо варто виділити публікацію тематичних архівних листів голови Місії Ю. Бачинського, здійснену О. Терещенко [5].

Мета й актуальність дослідження полягає в імплементації в науковий, навчальний і масовий обіг маловідомої, драматичної, але яскравої політичної сторінки в історії українсько-американських дипломатичних відносин, що актуалізується їх теперішнім значно вищим рівнем і статусом, а також столітнім ювілеєм відновлення української державності й дипломатичної служби.

У січні 1919 року Директорією В. Винниченка було сформовано до Вашингтона Надзвичайну дипломатичну комісію УНР, яка спочатку виїхала до Відня, а звідти – до Копенгагена, де кілька місяців очікувала дозволу на в'їзд до США. У той період Місію очолював Євген Миколайович Голіцинський (19.10.1887–1932) – дворянин, інженер-хімік за освітою, свого часу член Революційної української партії, Спілки визволення України. З виданого міністерством закордонних справ «Дипломатичного паспорта» дізнаємося, що «власник цього дійсно є п. Голіцинський Євген, Надзвичайний Посланник і Голова Дипломатичної Місії до Сполучених Держав Північної Америки». Далі українська влада просила «Високі правительства Чужоземних Держав» усіляко сприяти голові Місії [6, арк. 12–12зв.]. Дипломатичний паспорт також було видано другій дружині Є. Голіцинського – Олені [7, арк. 15зв.]. Однак 17 травня 1919 року голова Надзвичайної дипломатичної місії УНР у Данії Дмитро Левицький передав Євгенові Голіцинському, що той «з наказу Високої Директорії має здати діла старшому радникові місії, а сам повернутися на Україну» [8, арк. 4]. Через півроку уряд УНР видає йому новий дипломатичний паспорт «як Голові Надзвичайної Дипломатичної Місії до Прибалтійських Республік Естонії, Латвії і Литви» [9, арк. 44зв.].

Тим «старшим радником» був *Юліан Олександрович Бачинський (28.03.1870–06.06.1940) – політичний і державний діяч, публіцист, науковець, один із засновників і чільних діячів Русько-Української радикальної партії та Української соціал-демократичної партії, член Української Національної Ради в Галичині. Помер у радянському концтаборі. Автор низки теоретичних праць. У книжці «Україна irredenta» вперше в історії новітньої української політико-правової думки з позиції економічного детермінізму висунув та обґрунтував ідею повної політичної самостійності й соборності України як необхідної умови її економічного та культурного розвитку. Досі не втратила своєї наукової актуальності «Українська імміграція в З'єднаних Державах Америки» (1914 рік).*

Ю. Бачинський власноручно написав кілька «Посвідок» (17.05; 07.06; 02.07.1919) про одержання справ від свого попередника [10, арк. 5, 7, 8]. Згодом виконавчий комітет Української Федерації США стверджував, що він став головою Місії «за протекцією пана Володимира Темницького з Відня» [11]. Не заперечуючи цього, варто додати, що безпосередньо Ю. Бачинського на цю посаду рекомендував його давній знайомий Лонгин Цегельський – секретар закордонних справ у ЗУНР, який після її злуки з УНР автоматично став першим товаришем (заступником) Міністра закордонних справ у Києві [12, с. 198–199]. Таке призначення Ю. Бачинського можна пояснити й тим, що він, як і більшість членів, належав до лівого партійного унівського уряду, а найголовніше – знаннями англійської та інших іноземних мов, американських умов життя, набутих під час дослідження української еміграції Канади та США в 1905–1906 роках.

Із 11 членів Місії уряд США видав візи тільки двом: Ю. Бачинському – голові й Вікторові Козакевичу – секретарю [13]. Першого серпня 1919 року вони обидва прибули до Вашингтона. Незабаром персонал Місії був таким: Ю. Бачинський – голова, Іван Ардан – керівник прес-бюро, замінив Мирослав Стечишин, до того редактор газети «Народна Воля», Мирослав Січинський, Дональд Брід та Омелян Ревюк – співробітники прес-бюро, Ольга Коріновська й Алма Бейнс – стенографістки. Перед тим недовго в Місії працювали Мошко Кадець – громадянин США, єврей українського походження, лікар, а також Микола Цеглинський. Окрім них, фактично на службі в Місії були вашингтонські дипломати: Джеймс Ісбі-Смит – колишній полковник і Вилсон – колишній урядовець із департаменту закордонних справ США [13]. Як бачимо, склад Місії був дещо дивним. Важливу роль у її комплектуванні (як згодом і в компрометуванні) відіграв виконавчий Комітет Української Федерації у США.

Основні завдання Місії – домогтися дипломатичного визнання Української Народної Республіки урядом Сполучених Штатів Америки або щонайменше налагодити торгівельні й гуманітарні відносин між обома державами. Для досягнення цієї мети вона використовувала різні способи.

Найперше – це зустрічі та перемовини з американськими урядовцями. Варто одразу зазначити, що досягнення Місії на цьому напрямі насправді були скромними (або про них не вдалося виявити поки що всього матеріалу). Може тому, що «діяльність Місії взагалі була оповита таємничістю і се ... найбільше її шкодило в opinіi українського громадянства – Америці» [14]. Установлено, що Ю. Бачинський «отримав від п. Є. Голицинського письмо, написане до Президента Вільсона...» [15, арк. 8]. Не встановлено його змісту й того, хто його підписав (за логікою – Симон Петлюра). Очільника української Місії тодішній президент США не прийняв. Це пояснюється не лише політичною й економічною байдужістю тодішніх владоможців США до України, а й важкою недугою (інсульт) на той час їхнього президента Томаса Вудро Вільсона, яка спричинила його фактичну непрацездатність. Натомість Ю. Бачинський був прийнятий [державним?] секретарем Лансінгом, якому він, очевидно, передав цього листа й заявив, що Український уряд хоче скористатися своїм правом на політичне самовизначення та будувати свою державу на етнічних землях; висловив сподівання, що американці підтримують Україну політично, будуть співпрацювати з нею економічно, передусім у Донецькому басейні, долучатися до будівництва залізниць, кораблів [13]. Установлення економічних зв'язків покладалось на створену Українську Торгівельну Місію під орудою Михайла Імханицького – єврея за походженням, адвоката за фахом і торговця за покликанням. На її утримання впродовж п'яти місяців було виділено 5 000 американських доларів. Однак, як згодом згадував секретар дипломатичної Місії М. Стечишин, Місія практично не діяла, М. Імханицький «споглядав жінок у першокласному готелі, спекулював на біржі» [14], а також плів політичні інтриги, про які дещо далі.

Попри це, Місії вдавалось відслідковувати окремі процеси в економічній сфері, реагувати на ті, що торкались інтересів України. Так, 23 квітня 1921 року Ю. Бачинський надіслав до американського уряду ноту у зв'язку з можливим установам торговельних відносин між США й Радянською Росією. У ній йшлося про те, що, «оскільки евентуальний торговельний договір між урядом Сполучених Держав, а російським советським урядом мав би бути також розтягнений на територію Української Народної Республіки, окуповану тепер ворожими, чуженецькими військами російського советського уряду, так український народ, як його уряд ніколи не будуть могли узяти для себе обов'язуючими постанови такого договору». Голова Місії докладав чимало зусиль для того, щоб офіційна, а також не-

офіційна Америка усвідомили, що «Україна – не Росія». Він привернув увагу американців до того, «що вище 200 літ тому, Україна увійшла **конфедерацію** (виділення наше – *І. Б.*) з Росією, яка, хоч забезпечувала Україні цілковиту самоуправу, мимо того зістала перемінена в безпошадний гнет й визиск українського народу Росією». Далі він пророче пише, що пропонується російськими більшовиками «федерація – це тільки нова форма російського імпералізму... щоби коштом України відбудувати господарське життя Росії і її давню політичну могутність» [17, арк. 4]. Так воно й сталося.

Упродовж семи десятиліть Росія – СРСР визискувала природний, економічний, людський, інтелектуальний потенціал України. І саме з метою задоволення своїх хворобливих імперських амбіцій 2014 року вона знову пішла завойовувати Україну, як і в 1917–1921 роках. Тому сьогодні знову, як ніколи, правильно звучить діагноз Росії від Ю. Бачинського: «Росія в виді своїх влад і своїх державних інституцій виявила за весь час своєї історії, аж до найновіших часів, свою спосібність лише в двох напрямках – в насильстві і поневоленні чужих народів, ... якої влади так давні як і нова не то цим поневолені народом, але і своєму власному російському народові, не змогли принести добробуту і щастя» [17, арк. 4зв.].

На жаль, тодішня Америка не дослухалась до цих слів. Одним із підтверджень цьому є «Протокол конференції Юліана Бачинського з шефом відділу для справ російських в Міністерстві Закордонних Справ США» від 9 червня 1921 року. Тут варто нагадати, що новим Президентом США 1921 року став республіканець Ворен Гардинг, який, формуючи свою адміністрацію, призначив якогось пана Пула «шефом відділу Справ Російських». Уже сама назва структури була промовистою: Україна і деякі інші народи не виокремлювались, а отже, розглядались як сфера впливу Московії. Це опосередковано підтверджує й відповідь Пула на питання Голови Місії про визнання США УНР: «Таке визнання під цю пору було би рівнозначне випереджуванню подій в Росії». На цій зустрічі Ю. Бачинський висловив актуальну й досі думку про можливе створення балтійсько-чорноморського союзу без Росії як «рівних з рівними для досягнення спільних цілей» [18, арк. 1–3].

Паралельно з урядовими структурами Місія намагалася налагодити співпрацю з неурядовими організаціями. Одразу після прибуття до Вашингтона її голова розпочав перемовини з американськими гуманітарними організаціями, зокрема Червоним Хрестом, про надання фінансово-матеріальної допомоги українській армії.

На чільному місці Місії стояло питання про створення проукраїнського лобі в Америці з допомогою тамтешніх українських організацій і вихідців з України. Після місячного вивчення українських організацій, відносин між ними Ю. Бачинський зібрав їх на нараду, яка відбулася 27–28 вересня 1919 року в Нью-Йоркському готелі «Пенсильванія». На неї прибули представники Української Федерації, Українського Комітету, Українського Народного Союзу «Провидіння», Народної Помочи. Від імені 750 000 українських емігрантів у США учасники наради надіслали на адресу Паризької мирної конференції депешу про визнання ними Директорії як найвищої законної влади цілої України [16, с. 190–191; 19]. Однак американська влада оцінила таку діяльність Місії серед українських громад як втручання у внутрішні справи США й через адвоката Місії застерегла Голову від подальшого її проведення. На жаль, єдиного фронту підтримки УНР створити не вдалося, про що йтиметься далі.

Також великого значення Місія надавала інформуванню загалу українських емігрантів через їхні структури, друковані органи про стан справ в Україні, мобілізації на моральну, політичну й матеріальну допомогу молодій Українській державі. Ще 11 липня 1919 року Міністр закордонних справ УНР В. Темницький у листі до Ю. Бачинського за-

кликав «негайно по прибуттю до Америки» зайнятися популяризацією української справи за рахунок пожертв українського населення США [20, арк. 2].

На виконання цієї настанови Місія найперше звернулася із Маніфестом «До всего українського громадянства в Америці» за підписом її голови Ю. Бачинського. У ньому повідомлялось, що від Дону поза Сян, від Чорного моря до Карпатських гір об'єднується український народ в одній державі, що українська земля перестає бути колонією для московських, варшавських і віденських купців і фабрикантів, що це означає кінець національного гніту українців і свободу культурного розвитку всіх народів в Україні, встановлення влади селян і робітників. Маніфест закінчувався закликком підтримати незалежність України [21]. Його було опубліковано в американських україномовних (а може, й англійських) газетах, які періодично висвітлювали діяльність Місії, стали її своєрідною інформаційною трибуною. З роз'ясненнями про становище в Україні, завдання Місії в Америці українські дипломати неодноразово виступали на зустрічах з українськими емігрантами. На одній із них, у Чикаго, Ю. Бачинський заявив, що не хоче втручатись у справи окремих політичних груп української еміграції, а вважає, що всі вони можуть зарадити Українській державі: матеріальною допомогою материнському краю, де панує бідність; поверненням і працею в Україну, яка чекає своїх синів; проведенням політичних акцій і пропагандою на підтримку Української Народної Республіки [20; 23]. Результатом таких агітаційно-просвітницьких зусиль стали сотні резолюцій, тисячі телеграм від українських громадян у США, надісланих на адресу американського уряду й Паризької мирної конференції з вимогами визнати і захистити політичну самостійність УНР [24; 25].

Місії довелося реагувати й на непередбачені виклики в США. Наприклад, на антиукраїнські маніфестації, організовані окремими єврейськими організаціями на знак протесту проти погромів в Україні. В ухваленій на своєму з'їзді в Нью-Йорку резолюції вони домагались від американського уряду не визнавати УНР, яка, на їхню думку, є винною за ті програми. Оскільки М. Кадець знав про наміри своїх родаків, Ю. Бачинський попросив його піти переконати їх у тому, що український уряд не причетний до цих погромів. Але той не тільки відмовився це зробити, а й сам почав звинувачувати українців у гоніннях на євреїв. Ю. Бачинський звільнив його з роботи в Місії [14].

Особисто Ю. Бачинський доклав чимало зусиль для спростування звинувачень уряду УНР у причетності до єврейських погромів в Україні. У цьому контексті на особливу увагу заслуговує його переконлива англійська стаття «Єврейські погроми на Україні та Українській Народній Республіці», написана в жовтні – листопаді 1919 року у формі листа до редакторів американських часописів. Вона разом зі статтями євреїв Арнольда Марголіна, Марка Вішніцера та Ізраєля Зенгвілля, іншими матеріалами увійшла до тематичної збірки «The Jewish Pogroms in Ukraine», виданої 1919 року у Вашингтоні. Її автори категорично відкидали будь-які звинувачення у причетності уряду УНР до єврейських погромів у Проскуріві (нині Хмельницький – І. Б.). Вони підкреслювали, що все це робилось без відома Симона Петлюри, прямо суперечило його наказам (один із них публікується у збірці). Наводили такі аргументи: Закон Центральної Ради про автономію національних меншин України, у т. ч. єврейської, відновлення його чинності Директорією, її неодноразові заклики до українців ставитись до євреїв як до друзів і союзників української демократії; покарання українською владою учасників погромів; матеріальні відшкодування їхнім жертвам; зрештою, робота багатьох євреїв у всіх українських урядах [26]. Згодом один із них, А. Марголін, підтверджував, що в «Директорії були найширші наміри не тільки попередити смертельні для повстання та його мети анархію і погроми, але й всіляко забезпечити мирне і дружнє співжиття всіх народів на засадах повної рівності» [27, с. 366].

Значно більше проблем, ніж із М. Кадецем, О. Бачинський мав зі згаданим М. Імханицьким, який 10 квітня 1920 року повернувся з Європи начебто з розпорядженням члена Директорії Андрія Макаренка й радника Миколи Ковалевського передати йому повноваження голови Місії. Ю. Бачинський відмовився це зробити, оскільки не мав жодних указівок від Міністерства закордонних справ УНР. Він звернувся за роз'ясненням безпосередньо до С. Петлюри, який у той час перебував у Варшаві, і за кілька днів одержав від того підтвердження своїх повноважень. Однак деякі україномовні засоби масової інформації розповсюдили версію М. Імханицького, а Ю. Бачинського звинуватили в супротиві своєму урядові. Сам М. Імханицький не вгамовувався і через єврейського адвоката Пайзера у Вашингтоні звернувся з позовом до американського суду, в якому вимагав передання собі всіх фондів і документів Місії. Суд не задовольнив позову, бо не хотів втручатись у внутрішні справи іншої держави. Після цього М. Імханицький зник і більше його не було чути [14; 28]. Об'єктивність вимагає зазначити, що й члени Місії українського походження не були зразком виконання своїх службових обов'язків. Так, за словами М. Стечишина, кожний із працівників мав своє заняття, але найвільніше поведився Мирослав Січинський, який пропадав десь тижнями, а у квітні 1920 року пішов з Місії й більше не повертався до неї. Недбало виконував свої фінансові обов'язки В. Козакевич; він практично не займався обліком видатків [13]. Упереджено, інколи навіть вороже до діяльності Місії й особисто Ю. Бачинського ставилися прокомуністичні українські організації США, вони зловтішалися з їхніх невдач, підбурювали несвідомих українських робітників на вчинення хуліганських дій проти українських дипломатів [16, с. 200–204].

Зусилля Місії, її підтримка певною частиною американських українців виявилися недостатніми: тодішня офіційна Америка не допомогла й не визнала УНР. У червні 1921 року Місія виїхала до Відня згідно з директивою Уряду УНР ще від 28 грудня 1920 року. У ній зазначалося, що через фінансове становище Уряду Республіки не має змоги утримувати надалі зазначену Місію, а тому вона «мусить бути ліквідована» [29, арк. 25]. По дорозі до австрійської столиці Ю. Бачинський двічі (липень 1921 року та січень 1922 року) заїжджав до посольства УНР у Берліні, зустрічався там із послом Р. Смаль-Стоцьким, намагався з його допомогою дістатись до м. Тарнів у Польщі, де на той час перебував уряд УНР, якому особисто хотів скласти звіт про діяльність Місії у Вашингтоні. Здійснити цей намір йому перешкодили політичні причини, що впливали з Ризького договору між Радянською Росією і Польщею про поділ України між собою. Тоді він здав повноваження Голови Надзвичайної дипломатичної Місії УНР у США інспекторові Міністерства закордонних справ УНР Миколі Васильку [30].

Для порівняння наведемо різні оцінки державних, громадських і політичних діячів діяльності Місії, окремих членів Місії, її Голови. Так, Міністерство закордонних справ УНР наголошувало на «відсутності належної енергії й продуктивності в діяльності Місії та відповідного уміння й такту в відношеннях з українцями емігрантами в Америці» [29, арк. 25], не виправданих фінансових витратах на її утримання, неспроможності зацікавити американський уряд перспективами економічної співпраці з УНР, домогтися надання її армії допомоги з боку Американського Червоного Хреста. На ці та інші закиди Ю. Бачинський відповідає в листі до тодішнього Міністра закордонних справ Андрія Ніковського. Його чернетка починається так: «Вельмиповажний Пане Міністре! Маю честь ствердити отсим отримання Вашого розпорядку з д. 28 грудня 1920 р. – Тарнів, Дупартамент чужоземних зносин, ч. 993/4649 – про ліквідацію Місії в Вашингтоні, з висловом Вашого повного невдоволення із моєї діяльності, як голови Місії» [31, арк. 68–81 зв.]. Спочатку він детально, по-бухгалтерськи до цента звітує про використання державних коштів, виділених

на утримання Місії. Потім розлого інформує про економічний напрям діяльності, попри те що налагодженням економічної співпраці між УНР і США мала займатися спеціально створена і профінансована окрема Місія під орудою М. Імханицького. «Я, як голова дипломатичної Місії, – пише Ю. Бачинський, – не уважав себе звільненим від заходів зацікавити також і з мого боку вашингтонський Уряд, а крім того, ще й політичні, торговельні, фінансові і промислові круги американські економічною стороною української справи». Далі він перераховує й описує кроки Місії в цьому напрямі, серед яких – відповідна нота американському урядові, видання й розповсюдження кількох тематичних брошур, мапа України з описом процедур і шляхів доставки товарів на її територію. Ще розлогіше Ю. Бачинський звітує про налагодження співпраці Місії з Американським Червоним Хрестом, долання перешкод на цьому шляху.

Спростовуючи докори А. Ніковського в тому, що він не зумів «налагодити не тільки тісний зв'язок поміж цими (українськими – І. Б.) організаціями, але й установити єдність між ними сами а Місією», подає цікаві факти і спостереження, які заслуговують на ширше цитування.

... «Коли я приїхав до Америки і побачив розбиття сил української іміграції і просто хворобливу ворожнечу між ними, я поклав собі за одно з моїх важніших завдань звести ті сили в одне, висуваючи перед нею те, що могло її об'єдинити і що могло усі різниці, що її ділили ослабити, усунути подальше на бік – ідеал Незалежної України».

... «Український народний комітет» – перед роком найсильніша українська організація, збирала між іммігрантами гроші на підмогу жертвам війни на Україні і зібрав \$120.000... всі провідники сеї організації розібрали між себе (для жертв війни дали всего – навсего \$300 для українських полонених в Італії)»...

... «А тепер, друга організація – федерація Українців в Сполучених Державах». Чи мав я може з нею налагодити тісні зв'язки? – Та як же можна було можливо налагодити з нею зв'язки, коли її провідники М. Січинський і М. Цеглинський так управляли нею, що вона ціла, як була, втікла перед ними до большевиків. Лишило ся пять людей – самі «провідники». Се сталося як раз в той час, коли Місія приїхала до Америки».

... «Ви, Пане Міністре, забуваєте одно: 4/5 української іміграції в Америці – се Галичани, які не перейшли української революції, і як перед війною так і тепер остали Галичанами... коли Галичани йшли разом з Наддніпрянцями, то і вони солідаризувалися з Наддніпрянцями, а коли Галичани розійшлися з Наддніпрянцями, знова стали Галичанами. І сему не зарадять не то я з моєю Місією, але й десять Місій. Доведіть до єдності там – на Україні, то єдність буде й ту... 1/5 часть української імміграції є знова з Наддніпрянщини. Та з нею ще гірше. Галичане знають себе хоч, що вони – Українці-Галичане, а Наддніпрянці не знають сего, що вони Українці із України, і як перед війною так і тепер знають те, що вони, «руські». Ніяких організацій не мають – спроби втягнути їх в яку організацію не вдались...»

Наприкінці звіту Ю. Бачинський відповідає на докори А. Ніковського, що «обов'язком Місії мусіло би бути – зацікавлення Вашингтонського Уряду, як не з боку політичного визнання, хоч би з боку економічних інтересів». Він вважає, що економічні інтереси США і країн Антанти загалом не є визначальними у справі політичної незалежності України, оскільки із цього огляду вона їх не цікавить. Свою позицію дипломат аргументує тим, що бідні Польща, Литва, Латвія, Естонія і Фінляндія визнані Антантою, а багата Україна – ні. Але вона «буде визнана антантою тоді, коли антанта зрозуміє, що без визнання У.Н.Республіки не буде миру на сході Європи», – слушно резюмує Ю. Бачинський. Здається, більшість світових політичних гравців нарешті почали це враховувати у своїй політиці.

Критично, знущально-іронічно з антипетлюрівських, прокомуністичних позицій писав про Місію М. Настасівський. У книзі «Українська еміграція у Сполучених Державах» він із задоволенням подає повний текст копії протоколу виконавчого комітету Української Федерації Сполучених Штатів від 24 березня 1920 року, яка, на його думку, відіграла головну роль у діяльності Місії Ю. Бачинського. У ньому немає жодного доброго слова про роботу Місії та її голови. Будь-які здобутки в їхній роботі, навіть очевидні, перекреслено, заплямовано, спотворено. Усі його дванадцять пунктів спрямовані на обґрунтування висновку, що «перебування пана Юліяна Бачинського в Америці виглядає як омана, хабарництво і зловживання довірою людей та їхніми грошима» [11; 16, с. 203].

Мабуть, саме такі, а можливо, й інші подібні судження спонукали М. Стечишина через шість років після закриття Місії викласти своє бачення діяльності у великій статті «Українська дипломатична Місія у Вашингтоні». У ній він намагається всебічно і зважено висвітлити об'єктивні й суб'єктивні фактори, які позначилися на результатах її роботи. Левову частину статті присвячено особистості Ю. Бачинського. Цікавим і показовим є фінансова сторона забезпечення діяльності Місії, передусім її голови. Тільки на кілька місяців роботи Місії було виділено сто тисяч американських доларів, а проіснувала вона на них двадцять два місяці – від початку серпня 1919 року до кінця травня 1921 року. Місія орендувала дороге приміщення у престижному районі Вашингтона, платня голови становила дві тисячі плюс три тисячі різними додатками американських доларів щомісяця. Великі видатки на утримання Місії повинні були продемонструвати американцям багатство й велич Української держави. Ю. Бачинський характеризується як ощадливий, навіть скупий. У травні 1920 року в касі Місії вже майже не було грошей, а ті, що залишилися, були, по суті, заробітком Ю. Бачинського за попередні місяці, що зберігався на його банківському рахунку. Саме із цих, своїх грошей, він платив працівникам Місії, постійно вселяв у них віру в збереження УНР. Потім дехто підняв гвалт, що Ю. Бачинський купив собі в Берліні кам'яницю за крадене добро. У той час, коли Німеччина переживала інфляцію, такий будинок у столиці можна було купити й за дві тисячі доларів, тобто його одну місячну платню. Закінчує М. Стечишин тим, що після спільної роботи Місії вони з Ю. Бачинським опинилися в різних політичних таборах. «Однак, – підкреслює він, – моє поняття честі є таке, що навіть політичного противника не можна поборювати брудними нечесними способами, і коли я бачу, що мого колишнього шефа, а теперішнього політичного противника обкидають несовісні люде болотом, я вважаю за свій обов'язок стати в його обороні, хоч о стільки, що оповідаю те, як справа малася» [14].

Створити портрет О. Бачинського як людини й дипломата допомагають і штрихи, подані до нього Л. Цегельським. «Юліян Бачинський, – згадував він, – це була чесна людина і «бувалець» в Америці. Написав ... серйозну працю про українську еміграцію в Америці, але як організатор місії, дипломат, не вдався нам. Це не було в його вдачі» [11, с. 198–199].

З морального боку така оцінка дипломатичних здібностей Ю. Бачинського Л. Цегельським є щонайменше некоректною, оскільки він організував у США таку ж Місію ЗУНР ще гірше, а його діяльність на посаді її голови стала предметом розгляду спеціальної слідчої комісії. З матеріалів справи можна зробити висновок, що він не лише споглядав жінок як Імханицький у «першокласному готелі» [32]. Але, попри всі суб'єктивно-об'єктивні докори членам двох українських місій у США, треба визнати, що, зрештою, не їхня діяльність була визначальною причиною відсутності бажаного результату, а брак проукраїнської позиції американського уряду.

Не зовсім дипломатичні висновки. Насправді Українська дипломатична місія у Вашингтоні не може похвалитись якимись особливими успіхами. Наводяться різні причини

її невдачі: географічна віддаленість Місії у Вашингтоні від українського уряду й дипломатичних представників у Європі, роз'єднаність українських емігрантських організацій, суперечки між членами Місії, недостатня дипломатична ефективність її голови [5, с. 206]. Але все це є факультативним. Основна причина недосягнення Місією поставленої мети полягає в тому, що американці пасивно вичікували, чи втримається УНР. До того ж українцям тоді «не поталанило» з американськими президентами. Важкохворий у 1919–1920 роках Вільсон уже не впливав на вироблення геополітики, а новообраний 1921 року Ворен Гардінг, мабуть, просто не мав її щодо України. Одне слово, один – уже не міг, другий – ще не міг. Сто років тому чільники США не були зацікавлені у збереженні Української держави, а три десятиліття тому – у її відновленні.

Згадаймо, як президент США Джордж Буш-старший 1990 року в Києві переконував українців не виходити зі складу «імперії зла» (оцінка СРСР його попередником Рональдом Рейганом). Не забуваймо, як згодом Президент США Вільям Клінтон «дотиснув» Україну підписати Будапештський меморандум, згідно з якими вона віддала третій у світі ядерний арсенал під гарантії ядерних держав її територіальної цілісності. Але через два десятиліття не спромігся ворухнути навіть пальцем, щоб «натиснути» на Росію, яка витерла свої валянки об цей Меморандум, об нього особисто і Сполучені Штати Америки, від імені яких він гарантував і територіальну цілісність, і непорушність кордонів України [33]. Він і не подумав закликати свого наступника – Барака Обаму – дотриматися слова, даного наддержавою.

Президент США Барак Обама обмежився невизнанням анексії українського Криму підписантом Будапештського меморандуму Росією, засудженням і стурбованістю її вторгнення на Донбас, вдаючи при цьому, що цей документ не зобов'язує США виконувати перед Україною взяті на себе зобов'язання й надати їй негайно хоча б оборонну летальну зброю. Він не спромігся навіть на жест морально-психологічної підтримки України – відвідати її з державним візитом.

Президент США Джордж Буш-молодший на початку цього століття шукав таку абетку, яка б дала змогу йому, Президентові USA, не сидіти на саміті в Празі поруч із Президентом Ukrein Л. Кучмою, звинуваченому в сумнівному замовленні вбивства журналіста Г. Гонгадзе. А 2007 року на саміті в Бухаресті він зачинив перед Україною двері в НАТО.

Президент США Дональд Трамп критикує свого попередника за нерішучі дії щодо Росії за її агресію проти України, але так само воліє не згадувати Будапештський меморандум, вимагає від неї дотримуватися Мінських домовленостей, хоча вони, порівняно зі згаданим Меморандумом, просто папірець, на якому навіть немає підписів його укладачів. До того ж «не гидиться» не лише сидіти поруч з очільником держави – агресора-терориста, а й міцно тисне його руки, на яких кров українців, грузинів, сирійців.. Цінності чи ціни? Подвійні чи потрійні стандарти? Дипломатія?!

Чого забракло українським дипломатам сто років тому при складанні Будапештського меморандуму 1994 року й використанні його положень для захисту нашої територіальної цілісності після воєнного вторгнення Росії 2014 року? Професійності? Досвіду? Рішучості? Патріотизму?..

Минуло 70 років між ліквідацією Місії та черговим відновленням державності України 1991 року. У нових історичних умовах політичне керівництво США спочатку визнало її існування, а вже тоді до Вашингтона поїхало українське посольство. Століття тому все було навпаки. Попри все, Місія на чолі з Юліяном Олександровичем Бачинським усе-таки започаткувала дипломатичний діалог зі Сполученими Штатами Америки, який залишається повчальним та актуальним і сьогодні.

Список використаної літератури

1. Бегей І. Юліан Бачинський: соціал-демократ і державник. Київ: Основні цінності, 2011. 256 с.
2. Жерноклев О., Райківський І. Лідери західноукраїнської соціал-демократії. Політичні біографії. Київ: Основні цінності, 2004. 283 с.
3. Павлюк О. Боротьба України за незалежність і політика США (1917–1923). Київ: Видавничий дім «КМ Akademia», 1996.
4. ЗУНР, 1918–1923: Ілюстрована історія. Львів – Івано-Франківськ: Манускрипт, 2008. 574 с.
5. Терещенко О. В. Дипломатична місія УНР у США в листах Юліана Бачинського. Архіви України. 2015. Вип. 4 (298): липень – серпень. С. 201–229.
6. Дипломатичний паспорт Є. Голіцинського. ЦДАВО України. Ф. 4449. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 12–12зв.
7. Дипломатичний паспорт Є. Голіцинської. ЦДАВО України. Ф. 4449. Оп. 1. Спр. 6. Арк. 15зв.
8. Справа про передачу посольства УНР в Вашингтоні Голіцинським Є. Тачинському. ЦДАВО України. Ф. 4449. Оп. 1. Спр. 6. Арк. 14.
9. Дипломатичний паспорт Є. Голіцинському. ЦДАВО України. Ф. 4449. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 44зв.
10. Посвідки. ЦДАВО України. Ф. 4449. Оп. 1. Спр. 6. Арк. 5, 7, 8.
11. Копія протоколу Виконавчого комітету Української Федерації Сполучених Штатів, Нью-Йорк, 2 березня 1920 р. ЦДАВО України. Ф. 3934. Оп. 1. Спр. 19. Арк. 1.
12. Цегельський А. Від легенд до правди. Нью-Йорк – Філадельфія: Булава, 1960. 313 с.
13. Українська Місія в Америці. Вперед! 1919. 1 лист. Ч. 134.
14. Стечишин М. Українська Дипломатична Місія в Вашингтоні. Український голос. Вінніпег, 1927. 7 верес. Ч. 36; 14 верес. Ч. 37.
15. Посвідка. ЦДАВО України. Ф. 4449. Оп. 1. Спр. 6. Арк. 8.
16. Настасівський М. Українська міграція в Сполучених Державах. Нью-Йорк: Видання Союз українських робітничих організацій, 1934. 256 с.
17. Лист Ю. Бачинського до Державного департаменту США. ЦДАВО України. Ф. 3696. Оп. 2. Спр. 440. Арк. 3–4зв., 5.
18. Протокол конференції Юліана Бачинського з шефом відділу для справ російських в Міністерстві Закордонних справ США. ЦДАВО України. Ф. 3752. Оп. 1. Спр. 30. Арк. 1–3.
19. Адреса Українців з Америки до української Директорії. Вперед! 1919. 12 жовт. Ч. 117.
20. Лист Міністерства закордонних справ В. Темницького Ю. Бачинського від 11 липня 1919 р. ЦДАВО України. Ф. 3752. Оп. 1. Спр. 2. Арк. 2зв. 2.
21. Маніфест Української Місії в Америці. До всего українського громадянства в Америці. Вперед! 1919. 1 лист.
22. Привітання Української Дипломатичної Місії в Шікаго. Україна. США, 1919. 15 лист. Ч. 41.
23. Представник Української народної республіки – серед української громади в Шікаго, США. 1919.– 22 лист. Ч. 42.
24. Американські Українці. Вперед! 1919. 26 верес. Ч. 103.
25. Акція американських Українців. Вперед! 1919. 1 жовт. Ч. 107.
26. Batchinsky Julian. The Jewish Pogroms in Ukraine and Ukrainian People's Republic. The Jewish Pogroms in Ukraine. Washington D.C., 1919. P. 3–15.
27. Марголін А. Україна й політика. Революція на Україні по мемуарам бельгій / сост. С. Алексеев; под ред. Н.Н. Попова. Москва – Ленинград, 1990. (Репринтне воспроизведение. Киев, 1990. XXVII + 435 с.).

28. Пан Юліан Бачинський опирається розпорядкови своєї влади. Свобода. США, 1920. 15 трав. Ч. 16.
29. Лист Міністерства закордонних справ УНР Голови дипломатичної місії в Вашингтоні. ЦДАВО України. Ф. 3696. Оп. 1. Спр. 519. Арк. 25.
30. Архів Служби безпеки України. Спр. 44987 ФП. Арк. 83–87.
31. Лист (чернетка) Ю. Бачинського до А. Ніковського. ЦДАВО України. Ф. 3752. Оп. 1. Спр. 2. Арк. 68–81зв.
32. Водотика Т.С., Іваницький І.В. Слідча справа Лонгіна Цегельського: джерелознавча характеристика та інформаційний потенціал. Архіви України. 2014. Вип. 3 (291): травень – червень. С. 104–111.
33. Меморандум про гарантії безпеки у зв'язку з приєднанням України до Договору про нерозповсюдження ядерної зброї від 05.12.1994. URL: zakon3.rada.gov.ua/lawsshow 998-158.

UKRAINIAN PEOPLE'S REPUBLIC AND THE UNITED STATES OF AMERICA: AN ATTEMPT AT A DIPLOMATIC DIALOGUE

Ihor Behei

*SHEL "Banking University",
Lviv Educational and Scientific Institute
Department of Management and Social Sciences
Shevchenko ave., 9, 79005, Lviv, Ukraine*

The article examines the first diplomatic efforts of the UNR, in particular the United States Extraordinary Diplomatic Mission, the program to maximize the diplomatic recognition of the Ukrainian People's Republic by the Government of the United States of America, and the program minimum – the establishment of trade relations between the two states. Different methods and tools are used by the Mission to solve this problem: negotiations with American high-ranking officials with a clear outline of Ukrainian political aspirations and concrete proposals for economic cooperation, the creation of the Ukrainian Trade Mission, the formation of a pro-Ukrainian lobby in America, first of all, from Ukrainian emigrants; the use of newspapers, the publication of brochures, campaigning events to inform the American/Ukrainian community about Ukraine, refutation of groundless accusations by certain Jewish organizations of the UNR government and, in person, Symon Petliura in involvement in Jewish pogroms in Ukraine. It also describes the staffing of the Mission, the difficult relationship between its staff, and evaluates their behavior and activities.

Key words: Ukrainian People's Republic, Ministry of Foreign Affairs of the Ukrainian People's Republic, Ukrainian diplomacy United States of America, Entente, Extraordinary diplomatic mission, Jewish pogroms, Julian Bachinsky, Yevhen Golitsynsky, Symon Petliura, Arnold Margolin.

УДК 348.71

РЕСТИТУЦІЯ ЦЕРКОВНОЇ ВЛАСНОСТІ В УКРАЇНІ ЯК СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА

Вікторія Бокоч

*Ужгородський національний університет,
факультет міжнародних економічних відносин,
кафедра міжнародної політики
пл. Народна, 3, 88000, м. Ужгород, Україна*

У статті досліджується проблема реституції церковного майна в Україні, аналізуються шляхи та механізми її розв'язання. Зазначається, що повернення релігійним організаціям їхньої експропрійованої власності сприятиме утвердженню України як правової держави, гармонізації державно-церковних і міжконфесійних відносин, досягненню злагоди в українському суспільстві.

Ключові слова: державно-церковні відносини, влада, церква, релігійні організації, реституція, культові будівлі і майно, майнові проблеми.

Серед проблем, що дісталися у спадок українській державі від радянського тоталітарного режиму, є реституція. У юриспруденції, як відомо, під реституцією розуміють процес повернення колишньому власнику незаконно відчуженого майна та відновлення його майнових прав. Відповідно до норм міжнародного права, Цивільного кодексу України, рекомендацій ПАРС, у разі неможливості повернення законним власникам їхнього колишнього майна має бути здійснена їх грошова компенсація.

Проте реституція є не лише правовою проблемою, вона має й інші аспекти – історичні, економічні, політичні тощо. Як зазначає дослідник О. Рязанцев, реституція насамперед є «гострою соціально-політичною проблемою», яка вимагає «практичної готовності і влади, і суспільства до її вирішення» [1].

У контексті загальних проблем реституції особливе місце в Україні посідає повернення експропрійованої радянською владою власності релігійним організаціям.

Розв'язання цієї проблеми є актуальним з огляду на те, що в державно-церковних і міжконфесійних відносинах вона належить до конфліктогенних. Гострі міжцерковні конфлікти в Україні на початку 90-х рр. ХХ ст. значною мірою були пов'язані саме зі стихійним переділом власності релігійних організацій.

Нині проблема власності на культові будівлі і майно значною мірою актуалізувалася у зв'язку зі зміною юрисдикції православними громадами, яка має певний політичний підтекст.

Розв'язання проблеми реституції церковної власності є важливим з огляду на те, що релігійні організації займаються не лише культурною, а й позакультурною діяльністю – виробничою, соціальною, благодійною тощо. Це вимагає володіння ними не лише будівлями і майном виключно культового призначення, а й іншою власністю. Чим міцнішою буде економічна основа та матеріальне забезпечення релігійних організацій, тим вони матимуть більші можливості для здійснення суспільно корисної діяльності.

Проблема реституції церковної власності зберігає свою актуальність у зв'язку з тим, що вона була однією з умов вступу України до Ради Європи.

В Україні неодноразово робилися спроби теоретичного осмислення як загальних проблем реституції, так і питань повернення експропрійованої власності релігійним орга-

нізаціям. Серед вітчизняних авторів, які досліджували ці проблеми, Є. Додіна, Г. Друзенко, С. Закірова, Т. Кормчевська, І. Онищук, Ю. Решетніков, О. Рязанцев, Т. Шмарьова та ін.

Незважаючи на наявність і важливість політичних аспектів проблеми реституції церковної власності, українські політологи їх дослідженням займаються недостатньо.

Метою статті є виявлення та аналіз політичних аспектів проблеми реституції церковної власності в Україні, уточнення шляхів і механізмів її розв'язання в сучасних умовах.

Правовою основою експропріації церковної власності був прийнятий 23 січня 1918 р. Декрет Ради Народних Комісарів РРФСР «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви». Відповідно до цього декрету, усі релігійні громади позбавлялися статусу юридичної особи і права володіння власністю, усе їхнє майно оголошувалося народним надбанням [2]. Положення цього декрету стосовно експропріації церковної власності 22 січня 1919 р. були продубльовані в однойменному Декреті Тимчасового робітничо-селянського уряду України [3].

У результаті реалізації положень цих документів церковне майно перейшло у власність держави. Незначна частина експропрійованих культових будівель і майна за рішенням місцевої влади надавалася в користування релігійним організаціям, інші – використовувалися не за призначенням, ще інші – залишалися без використання й догляду. Такий підхід до експропрійованої церковної власності мав місце впродовж майже всього радянського періоду.

В умовах демократизації українського суспільства, яка почалася наприкінці 80-х – початку 90-х рр. ХХ ст. і супроводжувалася відродженням релігійно-церковного життя, збільшенням кількості релігійних громад, гостро постало питання повернення релігійним організаціям культових будівель і майна.

Початок розв'язанню майнових проблем релігійних організацій було покладено прийняттям 23 квітня 1991 р. Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», одним із завдань якого було «подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви». Відповідно до цього Закону, релігійні організації отримали право на використання для своїх потреб культових будівель і майна, які могли надаватися їм на договірних засадах державними, громадськими організаціями або громадянами. Культові будівлі та майно, які становили державну власність, могли передаватися в безоплатне користування або повертатися у власність релігійних організацій безоплатно за рішеннями рад обласного рівня [4].

Однак Закон при цьому не визначав, у яких випадках культові будівлі та майно передавалися релігійним організаціям у безоплатне користування, а в яких – поверталися в їхню власність. Це давало можливість місцевій владі вирішувати ці питання з урахуванням конфесійних і політичних уподобань. До того ж Законом передбачалося повернення релігійним організаціям лише тих культових будівель і майна, що знаходилися в державній власності. Питання стосовно споруд і майна культового призначення, що перебували в комунальній власності, залишалося неврегульованими.

Серед перших нормативно-правових актів, спрямованих на практичне розв'язання проблеми повернення релігійним організаціям культових будівель і майна, була й Постанова Верховної Ради Української РСР «Про порядок введення в дію Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». У ній Верховна Рада Української РСР зобов'язувала органи виконавчої влади «визначити порядок передачі релігійним організаціям культового майна, яке має історико-культурну цінність і зберігається в державних музеях України», а також «забезпечити повернення у власність чи передачу у безоплатне користування релігійним громадам культових будівель і майна» [5].

Однак вищезазначеною Постановою передбачалося повернення у власність чи передача в безоплатне користування культових будівель і майна лише релігійним громадам, а не всім релігійним організаціям.

До розв'язання проблеми реституції церковної власності долучився й тодішній Президент України Л. Кравчук. Своїм Указом «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна» від 4 березня 1992 р. він зобов'язав Кабінет Міністрів України визначити ті культові споруди – визначні пам'ятки архітектури, які можуть бути передані релігійним організаціям. Крім того, відповідно до цього Указу, місцеві органи влади впродовж 1992–1993 рр. мали здійснити передачу релігійним громадам у власність чи безоплатне користування культових будівель, що використовувалися не за призначенням, а також провести інвентаризацію культового майна, що зберігалось у фондах державних музеїв та архівів, для вирішення питання про можливість його подальшого використання за призначенням [6].

Зважаючи на те, що у визначені Указом строки місцевим органам влади не вдалося передати в безоплатне користування або повернути у власність релігійних організацій культові будівлі та майно, які використовувалися не за призначенням, Президент України 22 червня 1994 р. видав Розпорядження, яким строки виконання цього доручення переносилися з 1992–1993 рр. на 1 грудня 1997 р. [7].

Значний внесок у розв'язання проблеми повернення релігійним організаціям будівель і майна культового призначення зробив український Уряд, який видав низку нормативно-правових актів, спрямованих на врегулювання цих питань. У них, зокрема, йшлося про складання повного переліку культових будівель, які перебували в державній і комунальній власності й не використовувалися або використовувалися не за призначенням, визначалися терміни та умови їх поетапного повернення релігійним організаціям. Зокрема, встановлювалося, що культові будівлі – визначні пам'ятки архітектури, можуть передаватися в користування релігійним організаціям після переміщення установ і закладів, які знаходилися в цих культових будівлях, до інших приміщень [8].

Значну роль у розв'язанні проблеми повернення релігійним організаціям культових будівель і майна відіграв Указ Президента України «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій» від 21 березня 2002 р. Цим Указом Глава держави зобов'язував Кабінет Міністрів України, окрім іншого, розробити перспективний план заходів, який передбачав би й повернення релігійним організаціям колишніх культових будівель, іншого церковного майна, що перебували в державній власності й використовувалися не за призначенням. При цьому органам місцевого самоврядування рекомендувалося вжити заходів щодо повернення релігійним організаціям колишніх культових будівель і церковного майна, що перебували в комунальній власності. Характерно, що для здійснення цих заходів вищезазначеним Указом передбачалося виділення бюджетних коштів [9].

На виконання цього Указу Президента України Кабінетом Міністрів України було розроблено низку невідкладних організаційних, правових, науково-просвітницьких та інших заходів, спрямованих на подолання негативних наслідків радянської релігійної політики щодо релігії та церкви. Серед них – вивчення питання про колишні культові будівлі та майно, належність яких релігійним організаціям підтверджена відповідними архівними документами, визначення термінів їх повернення в користування релігійним організаціям; розроблення пропозицій щодо механізму передачі в користування релігійним організаціям частини церковної атрибутики, літератури й документів, що зберігаються в музейних

запасниках та архівах; законодавче врегулювання питання щодо надання релігійним організаціям земельних ділянок; сприяння церквам і релігійним організаціям у будівництві храмів і молитовних будинків [10].

Одним із документів, спрямованих на практичне розв'язання проблем повернення релігійним організаціям культових будівель і майна, було Положення про Комісію з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій та її складу, затверджене Постановою Кабінету Міністрів України від 30 жовтня 2008 р. Серед основних завдань цієї комісії була й підготовка рекомендацій щодо вдосконалення механізму повернення релігійним організаціям культових будівель та іншого майна, що їм належало, а також аналіз пропозицій органів виконавчої влади стосовно вивільнення будівель, що підлягали поверненню релігійним організаціям, і переміщення установ та організацій із таких будівель [11].

Отже, Верховною Радою України, Президентом України, Кабінетом Міністрів України прийнято низку законодавчих і підзаконних нормативно-правових актів, які стали правовою основою передачі релігійним організаціям у безоплатне користування або повернення у власність релігійним організаціям будівель і майна культового призначення. Унаслідок прийняття цих документів і виконання передбачених ними заходів станом на 1 січня 2017 р. релігійним організаціям повернуто у власність 5904 та передано в користування 3800 культових будівель, серед яких – 3965 пам'яток архітектури. Крім того, за цей період релігійними організаціями збудовано 7813 культових споруд, які нині перебувають у їхній власності [12].

Надання в користування та повернення у власність релігійних організацій культових будівель і майна, державне сприяння новому культовому будівництву мало неабияке не лише релігійне й політичне значення, оскільки засвідчувало докорінну зміну ставлення держави до релігії та церкви, сприяло створенню віруючим необхідних умов для задоволення релігійних потреб, зниженню соціального напруження в суспільстві.

Однак такі дії української влади окремими дослідниками оцінюються досить критично. Так, О. Рязанцев зазначає, що «суть цих актів стосовно реституції зводиться або до занадто загальних принципів цивільно-правової відповідальності за порушення прав власності, або до правових норм, що мають своїм предметом регулювання вузько спрямовані питання повернення конфесійної власності і предметів релігійного культу» [1].

Проаналізувавши реституційні нормативно-правові акти і практику їх застосування, дослідник Г. Друзенко доходить висновку, що «реституція в Україні явно гальмує, строки її проведення та терміни завершення постійно переносяться, а нормативно-правова база, необхідна для проведення повноцінної реституції, досі не створена». Те, що зроблено владою в цій сфері, він називає «реституцією по-українськи», за якої націоналізоване культове майно повертається релігійним організаціям у користування здебільшого без повноцінного відновлення їх у правах власника, що не відповідає ні сутності реституції, ні європейським стандартам у цій сфері [13].

Правник і богослов І. Онишук теж уважає, що чинне законодавство України про повернення релігійним організаціям експропрійованої власності являє собою «досить звужену форму реституції», оскільки зводиться до повернення лише «культових будівель та майна», а не всієї конфіскованої в церкви власності й відновлення її у правах власника [14].

Справді, незважаючи на прийняті законодавчі та інші нормативно-правові акти, практичні кроки, спрямовані на повернення у власність чи користування релігійних організацій значної частини культових споруд і майна, у цій сфері існує ще чимало проблем.

Найбільшою з них є відсутність спеціального закону, на основі якого можлива справедлива реституція церковного майна. Адже, відповідно до Конституції України, правовий

режим власності в Україні визначається виключно законами. Свідченням недосконалості законодавства України в цій сфері є те, що воно взагалі не оперує категорією «реституція», у ньому відсутнє визначення інших спеціальних термінів. На законодавчому рівні бракує врегулювання таких питань, як правові, організаційні засади та механізми повернення у власність релігійним організаціям культових будівель і майна, відновлення їх у правах власника, джерела й порядок матеріальної та грошової компенсації. Законодавчого врегулювання потребує й питання захисту прав та інтересів суб'єктів, які нині користуються експропрійованими культовими будівлями.

В Україні за ініціативи органів державної влади, окремих народних депутатів України неодноразово робилися спроби законодавчого врегулювання питань реституції церковної власності. Однак із різних причин ці спроби були невдалими.

Окрім відсутності належного законодавчого регулювання питань реституції церковного майна, практичне розв'язання цієї проблеми в Україні ускладняється низкою інших чинників, а саме:

- тривалою економічною кризою, несприятливою суспільно-політичною ситуацією, що склалася в Україні після анексії Криму й окупації Донбасу;
- відсутністю комплексних наукових досліджень проблем реституції церковного майна;
- браком державних управлінців, здатних вирішувати питання повернення релігійним організаціям церковної власності, а також фахівців (експертів) з її оцінювання;
- відсутністю в релігійних об'єднань права юридичної особи;
- труднощами встановлення первісного власника окремих культових споруд і майна, пов'язаними з ліквідацією радянською владою релігійних організацій, у яких вони були експропрійовані;
- складністю релігійної ситуації в Україні, напруженістю в стосунках між окремими конфесіями;
- прийняттям політично-кон'юнктурних рішень під час передачі культових будівель і майна в користування або у власність релігійним організаціям;
- недостатнім вивченням і використанням досвіду реституції культових об'єктів і майна в європейських країнах.

Усунення цих та інших перешкод на шляху реституції церковної власності сприятиме розв'язанню цієї актуальної і складної суспільно-політичної проблеми.

Для України, яка взяла курс на європейську інтеграцію, корисним буде й досвід здійснення реституції державами-членами ЄС. Однак, незважаючи на багатство цього досвіду, вона має виробляти власні підходи до її розв'язання з урахуванням особливостей економічної, суспільно-політичної та релігійно-церковної ситуації.

Аналізуючи стан справ у сфері реституції церковного майна в Україні, вітчизняні дослідники пропонують різні варіанти, шляхи та механізми її здійснення: від негайного проведення до відкладення на невизначений час. Відсутність серед науковців спільної думки із цих питань є одним зі свідчень неготовності українського суспільства до розв'язання цієї проблеми. До того ж очевидним є те, що в сучасних економічних і суспільно-політичних умовах Україна не в змозі провести повноцінну реституцію експропрійованої церковної власності.

Варто зазначити, що недостатньо підготовлена реституція може нести в собі певні суспільні загрози. Адже недосконалість законодавства в цій сфері, яка нині має місце, непередумані дії влади, поспішність, порушення принципу справедливості під час її проведення, втручання в цей процес політичних сил можуть призвести до посилення не тільки

релігійної конфронтації, а й політичного напруження. Натомість цивілізоване розв'язання проблеми реституції власності релігійних організацій сприятиме гармонізації державно-церковних і міжконфесійних відносин, зниженню рівня міжконфесійного протистояння в Україні, досягненню суспільної злагоди в українському суспільстві.

Список використаної літератури

1. Рязанцев А. Реституция и Украина: насколько удобно и выгодно стоять в позе страуса? 2000. № 17 (770). 29 апреля – 5 мая 2016 г. URL: <https://www.2000.ua/v-nomere/forum/puls/restitucija-i-ukraina-naskolko-udono-i-vygodno-stojat-v-poze-strausa.htm>.
2. Об отделении церкви от государства и школы от церкви: Декрет Совета Народных Комиссаров РСФСР от 23 января 1918 г. URL: <http://www.economics.kiev.ua/download/ZakonySSSR/data04/tex17420.htm>.
3. Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви: Декрет Тимчасового робітничо-селянського уряду України від 22 січня 1919 р. Собрание Узаконений и Распоряжений Рабоче-Крестьянского Правительства Украины. 2-е изд. 1–30 июня 1919 г. № 3. Ст. 37.
4. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України. Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР). 1991. № 25. Ст. 283.
5. Про порядок введення в дію Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»: Постанова Верховної Ради Української РСР. Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР). 1991. № 25. Ст. 284.
6. Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна: Указ Президента України 4 березня 1992 р. № 125. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/125/92>.
7. Про повернення релігійним організаціям культового майна: Розпорядження Президента України від 22 червня 1994 року № 53/94-пп. URL: <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/290-98-p>.
8. Щодо забезпечення поетапного повернення релігійним організаціям культових будівель, які не використовуються або використовуються не за призначенням: Розпорядження Кабінету Міністрів України від 7 травня 1998 р. № 290-р. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/290-98-p>; Про умови передачі культових будівель – визначних пам'яток архітектури релігійним організаціям: Постанова Кабінету Міністрів України від 14 лютого 2002 р. № 137. URL: <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/137-2002-p>.
9. Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій: Указ Президента України Указ Президента України від 21 березня 2002 р. № 279/2002. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/279/2002>.
10. Про перспективний план невідкладних заходів щодо остаточного подолання негативних наслідків політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій: Розпорядження Кабінету Міністрів України від 27 вересня 2002 р. № 564-р. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/564-2002-p>.
11. Про затвердження Положення про Комісію з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій та її складу: Постанова Кабінету Міністрів України від 30 жовтня 2008 р. № 953. URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/953-2008-p>.
12. Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями пристосованими під молитовні станом на 1 січня 2017 р. Затверджено Наказом Міністерства культури України від 29 березня 2017 р. № 260. URL: [Form2_MCU_Nakaz260-29032017\(1\).xls](Form2_MCU_Nakaz260-29032017(1).xls).
13. Друзенко Г. Реституція по-українськи: відновлення історичної справедливості чи пастка для церкви? Релігія в Україні. 08.10.2010. URL: <https://www.religion.in.ua/main/>

analitica/6186-restituciya-po-ukrayinski-vidnovlennya-istorichnoyi-spravedlivosti-chi-pastka-dlya-cerkvi.html.

14. Онищук І. Рада Європи закликала гарантувати релігійним інституціям повернення їхньої власності або ж її справедливу компенсацію. Галичина. 1 серпня 2017 р. URL: <http://www.galychyna.if.ua/publication/society/restitucija-maina-cerkvi/print.html>.

RESTITUTION OF CHURCH PROPERTY IN UKRAINE HOW IS SOCIAL AND POLITICAL PROBLEM

Victoria Bokoch

*Uzhhorod National University,
Faculty of International Economic Relations,
Department of International Policy
Narodna sq., 3, 88000, Uzhhorod, Ukraine*

The problem of restitution of church property in Ukraine is investigated, the factors that actualized it, the conflictness of property issues of religious organizations is ascertained. On the basis of the analysis of legislative and other normative legal acts, it is proved that the state authorities of Ukraine made a lot of effort to return the buildings and property of religious appointment nationalized by the Soviet totalitarian regime to religious organizations. Due to the actions of the authorities of the independent Ukrainian state, religious institutions were able to be secured by the religious buildings to a large extent, which led to a decrease in the inter-confessional confrontation. Problematic issues of restitution are revealed, ways and mechanisms of their solution are indicated. Among them – the development and adoption of a special law, the creation of a nationwide register of religious buildings, the restoration of property rights of religious organizations. It is shown the specifics of restitution and the use of religious buildings by religious organizations of religious buildings, which are architectural monuments. It is noted that in the conditions of Ukraine's integration into European structures, the restitution experience accumulated by the EU member states is of great importance to her. It is noted that, despite the diversity of restitution forms and mechanisms developed by European countries, Ukraine has to offer its own approaches to solving this problem, taking into account the peculiarities of the economic, sociopolitical and religious-church situation. Factors that impede the process of restitution of church property are revealed. Among the biggest obstacles to the restitution of property of religious organizations in Ukraine is the economic crisis and the unstable socio-political situation. There is a caveat about the danger of politicization of the process of returning religious buildings and property to religious organizations, which may lead to an aggravation of relations between them. It is argued that the problem of restitution of church property can only be solved by joint efforts of authorities, religious organizations, and the public. Its solution will contribute to the establishment of Ukraine as a constitutional state, to the harmonization of state-church and inter-confessional relations, to the achievement of agreement in Ukrainian society.

Key words: state-church relations, power, church, religious organizations, restitution, religious buildings and property, property problems.

УДК 94(477.82)352.07-043.86 «18/19»

ЕВОЛЮЦІЯ ІНСТИТУЦІЙНИХ ФОРМ І ПРАКТИК САМОВРЯДУВАННЯ У ВОЛИНСЬКИХ МІСТАХ У ХІХ–ХХ СТОЛІТТЯХ

Алла Бортнікова

*Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки,
кафедра всесвітньої історії
просп. Волі, 13, 43025, Луцьк, Україна*

У статті здійснено аналіз законодавчої й нормативно-правової бази функціонування самоврядування в містах Волині під час перебування її територій у складі Російської імперії, Другої Речі Посполитої та Радянського Союзу. Розглянуто Міське положення 1870 і 1892 рр., низку правових актів Другої Речі Посполитої, зміст радянських конституцій 1936, 1977 рр. і змін до неї наступних років у частині принципів організації та діяльності місцевого самоврядування. Акцентовано увагу на статусі інститутів місцевого самоврядування: громадські – державні, їх структурі й функціях, особливостях здійснення управління залежно від соціального ладу та політичного режиму. Показана специфіка заповнення місцевого самоврядування на теренах Волині в контексті тогочасних політичних реалій.

Попри зміни, зумовлені об'єктивними потребами часу, головні принципи й форми організації місцевого самоврядування зберегли свою наступність і практичну значимість. Ідеться про принципи виборності, колегіальності, підзвітності, про поділ місцевого самоврядування на представницьку, розпорядчу та виконавчу частини тощо.

Ключові слова: місцеве самоврядування, державна влада, місто, Волинь, Російська імперія, Друга Річ Посполита, СРСР.

Питання ретроспективного аналізу організації самоврядування у волинських містах набуває особливої актуальності в сучасний період – час інтенсивної інтелектуальної й практичної роботи в напрямі реалізації реформи територіальної організації влади та місцевого самоврядування, що розпочалася в Україні. Самоврядні інституції на Волині на своєму історичному шляху пройшли випробування різними соціальними системами, політичними режимами, формами правління тощо, які накладали відбиток на форми та способи їх існування, принципи організації й діяльності тощо. Проте до нашого часу дійшли лише ті зразки організації самоврядування територіальних громад, які були затребувані часом і встигли утвердитися як суспільно-політична традиція. Відповідно, вони потребують ґрунтовного наукового аналізу й удосконалення до потреб сьогодення.

Останніми роками спостерігається поживлення інтересу до проблеми діяльності самоврядних інституцій у волинських містах у ХІХ–ХХ ст. Помітний науковий доробок у вивченні їх історії та практики функціонування здійснено, зокрема, волинськими дослідниками, серед яких варто відзначити публікації В. Бортнікова, О. Карліної, Ю. Крамара, Г. Малєончук, Я. Мартинюк, А. Пархом'юка, О. Прищепи. Водночас потребує подальших досліджень вивчення процесу еволюції місцевого самоврядування, використання історичного досвіду найкращих його практик, форм організації та механізмів взаємодії з органами державної влади й управління.

Метою статті є аналіз еволюції інституційних форм і практик самоврядування в містах Волині під час перебування її територій у складі Російської імперії, Другої Речі Посполитої й Радянського Союзу.

Самоврядування на засадах магдебурзького права у волинських містах з певним коригуванням зберіглося і після входження волинських земель до складу Російської імперії після поділів Речі Посполитої. У рескрипті Катерини II «Про розпорядження в Польських областях, що зайняті російськими військами» від 8 грудня 1792 р. наказано: «Міста залиште на їх правах і привілеях на «первый случай», і кожному з них не перешкоджайте просити Нас про їх підтвердження» [1]. У лютому 1798 р. Волинське губернське правління видало наказ, у якому йшлося про міста, де мали діяти магістрати й ратуші, а також регламентовано порядок їх формування та діяльності. Магістрати залишались у містах Житомирі, Овручі, Луцьку, Володимирі, Кременці, Ковелі й Дубно, ратуша – в Олиці. За наказом міським громадам дозволялося не проводити вибори й залишити старий склад магістратів і ратуші. Але повноваження магістратів неухильно зменшувалися: ліквідовано вийтівський суд, запроваджено посади городничих, які стали виконувати окремі функції вийтівського суду, міська поліція виводилась із підпорядкування магістрату: за ним залишались адміністративно-господарські функції та право нагляду за «вагою і мірами» разом із городничим і представниками від купецтва та міщан [2, с. 271–272].

Ліквідація магістратів у волинських містах і запровадження там міських дум припадає на час «великих реформ» 60–70-х рр. XIX ст. Для розвитку самоврядування в містах принципове значення мало прийняття урядом 16 червня 1870 р. Міського положення [3]. Варто зауважити, що в Положенні для характеристики новостворених громадських виборних органів управління в містах використано поняття «міське громадське управління», а не «міське самоврядування».

Міська реформа на Волині відбулася зі значним запізненням порівняно із центральними губерніями Російської імперії, що загалом відповідало змісту політики російського уряду щодо приєднаних територій так званого Південно-Західного краю. За висновками О. Прищепи, першим волинським містом, у якому апробовано міську реформу, став Житомир, де 1877 р. відбулися перші вибори до органів громадського управління. Складність запровадження нового міського положення в приватновласницьких містах Волинської губернії вплинула й на час його уведення в інших містах, зокрема Луцьку, Ковелі, Володимирі, Кременці та Овручі, де воно почалося уводитись одночасно з приватновласницькими містами лише в 1881 р. [4, с. 145, 147].

За Положенням, установами самоврядування в містах ставали міські виборчі зібрання, міська дума й міська управа (ст. 15). Міські виборчі зібрання кожні чотири роки скликалися для обрання гласних (депутатів) думи. Право голосу мали російські піддані віком не молодше за 25 років за умови володіння в межах міста на правах власності нерухомим майном, яке підлягало збору на користь міста, або особа мала торгове чи промислове підприємство за купецьким свідоцтвом тощо (ст. 17). Тобто фактично існував податковий ценз. В основу виборчої системи покладено принцип установлення пропорції між величиною податку, який сплачувала особа в міський бюджет, і рівнем її виборчих прав: якщо виборець сплачував 1/3 податків до міського бюджету, то він мав право обирати 1/3 складу міської думи. Відповідно, усі виборці поділялися на три розряди, а вибори проходили в трьох різних зібраннях. Отже, порушувався засадничий принцип сучасної демократії: «одна людина – один голос».

На відміну від сучасної практики виборів, за ст. 21 Міського положення, до виборів допускалися різні відомства, установи, товариства, компанії, громадські об'єднання, а також монастирі й церкви, якщо вони володіли в межах міста нерухомим майном і сплачували місцеві збори. Участь у виборах і засіданнях ради вони здійснювали через своїх представників. Було встановлено дискримінаційні обмеження кількості гласних нехристиянського похо-

дження: їх мало бути не більше ніж одна третина від загальної кількості (ст. 35). Найменша кількість обраних гласних до думи дорівнювала 30, найбільша (за винятком столиць) – 72. У Луцьку міську думу в складі 37 гласних, імовірно, обирали 450 виборців [2, с. 292].

На той час у більшості країн світу жінки не мали виборчих прав. Натомість Міське положення дозволяло жінкам брати участь у виборах, щоправда лише на засадах пасивного виборчого права: до списків виборців їх уносили, але голосувати за них мали близькі родичі чоловічої статі: батьки, чоловіки, сини, зяті й рідні брати, якщо вони досягли 21 року (ст. 20).

Очоловав думу голова, який обирався гласними думи таємним голосування терміном на чотири роки. Їхні кандидатури затверджував у губернських містах міністр внутрішніх справ, а в інших – цивільний губернатор. Губернатор також мав право призупинити дію прийнятого думою рішення або постанови управи у випадку недотримання або прямого порушення закону. Виконавчим органом міської думи була управа, яку очолював міський голова. Членів управи не могла бути менше ніж два, не рахуючи голову. Персональний склад управи обирався терміном на чотири роки, але за умови переобрання половини її складу через два роки. Балотуватися до управи могли її колишні члени, а також гласні думи. Незвичною для сьогодення була й практика обрання кандидатів на посади членів управи на випадок тимчасової відсутності або дострокового припинення служби. Обрання кандидатів здійснювалося окремо після виборів членів управи (ст. 84).

Особливий інтерес викликає норма, запровадження якої помітно зменшило б рівень політичної корупції й непотизму в українських законодавчих і представницьких органах. За нею, членами міської управи «не можуть одночасно батько і син, тесть і зять, а також рідні брати» (ст. 87). Водночас існувала дискримінаційна норма за етноконфесійною належністю: згідно зі ст. 88, євреїв не можна було обирати в міські голови, а кількість членів міської управи з нехристиян не мало перевищувати однієї третини її складу.

Контрреформація в Російській імперії мала наслідком прийняття нового Міського положення від 11 липня 1892 р. [5]. Із його прийняттям зроблено крок уперед щодо законодавчого унормування міського громадського управління, розширено коло його обов'язків, меж компетенції місцевих органів влади тощо. Акцент зроблено на збільшення участі й впливу держави на місцеве самоврядування. Водночас нове положення значно зменшувало демократичний потенціал місцевого самоврядування, посилюючи права губернської адміністрації, перетворивши членів міських управ фактично в державних чиновників. За новим законом, суттєво зменшувалася кількість гласних у міських думах (у Луцьку – з 37 до 20). Відбулася заміна податкового цензу на майновий, який став вимірюватися в грошовому еквіваленті – оцінному зборі майна, який у різних містах коливався від 3 тис. до 300 руб. (ст. 24). Щоправда розміри цензу були надто високими, що призвело до значного скорочення кількості виборців. Наприклад, у Луцьку, на місцевих виборах 1894 р. до виборчих списків уходило лише 112 осіб християнського походження і 278 євреїв, майно яких оцінювалося в 300 руб. [2, с. 307]. У містах, розміщених у смузі осілості, дозволялась присутність єврейського населення в міських думах за обранням губернського з міських справ присутствія в кількості, яке не перевищувало 1/10 складу думи (ч. 4 гл. XIV).

Контроль за громадським управлінням з боку державних інституцій посилювався: губернатору надавалось право призупиняти дію не лише тих постанов думи, у яких він бачив порушення законів, а й тих, що, на його думку, «не відповідають загальній державній користі або явно порушують інтереси місцевого населення» (ст. 83). До позитивних рис нового законодавства варто зарахувати й норму, яка зобов'язувала гласних обов'язково бути присутніми на засіданнях думи; за неявку без поважних причин передбачено санкції у вигляді зауваження, грошового штрафу й навіть тимчасового виключення зі складу думи (ст. 61).

Отже, міське громадське управління в Російській імперії зазнало принципових змін, порівняно з його діяльністю на засадах магдебурзького права. Відбулася відмова від архаїчного поєднання в структурі органів міського управління (магістратах і ратушах) адміністративно-судових і представницьких функцій, натомість запроваджено інституційну структуру з її поділом на представницьку (міські думи), виконавчу (управи) й судову (повітові суди) гілки, що загалом відповідало європейським правовим нормам організації влади. Водночас існування податкового/майнового цензу, а також дискримінаційні норми щодо євреїв і нехристиян засвідчувало антидемократичний характер органів міського громадського управління в Російській імперії.

Наступний період сталого функціонування міського самоврядування в містах Волині пов'язано з інкорпорацією частини української території до складу Другої Речі Посполитої й утворенням Волинського воєводства в лютому 1921 р. Важливим з погляду формування правових засад діяльності місцевого самоврядування стало розпорядження Генерального комісара східних земель від червня 1919 р. «Про тимчасову міську постанову», яке повторювала основні положення Декрету про міське самоврядування Начальника держави Ю. Пілсудського від 4 лютого 1919 р., а згодом «Про міську постанову». Розпорядження регламентувало структуру і склад міської ради, куди входили радники (депутати) і члени магістрату. Оскільки Луцьк у 1919 р. входив до категорії міст із кількістю жителів від п'яти до 25 тис., то до міської ради входило 24 радні [6, с. 56].

Участь у виборах була загальною від 21-літнього віку. Пасивне виборче право встановлено з 25 років. Існували цензи осілості (10 місяців) і грамотності (вміння читати й писати будь-якою мовою). Радники та їхні заступники обиралися на три роки. Радний зобов'язаний бути присутнім на засіданнях міської ради. За один пропуск без поважної причини стягувався штраф у розмірі від п'яти до 50 марок, за відсутність на наступному засіданні стягнення могло сягнути 100 марок, а якщо він упродовж п'яти місяців був відсутній без поважних причин на засіданнях ради, втрачав свій мандат. Також радний не міг займатися оплачуваною посадою.

До складу магістрату, який був виконавчим органом міської гміни, входили бурмистр, його заступник і лавники, які обиралися членами міської ради простою більшістю голосів. Бурмистр і заступник утворювали президію магістрату. Кількість лавників установлювала міська рада, проте їх не мало бути більше ніж 10% кількості радних. Члени магістрату отримували сталу заробітну плату з міського бюджету. Президія магістрату брала на себе зобов'язання читати й писати польською мовою.

Після утворення 1921 р. Волинського воєводства Державна адміністрація на рівні воєводства мала двоступеневу структуру, де органами першої інстанції були повітові староства, які очолювали старости, а другої – воєводські управління на чолі з воєводами [7, с. 96]. Загальний державний нагляд за повітовим самоврядуванням здійснював міністр внутрішніх справ, який мав право розпускати сеймики й повітові відділи, а також затверджувати ухвали органів самоврядування, які стосувалися їхньої статутної діяльності. Однак, незважаючи на досить широку компетенцію міністра внутрішніх справ щодо місцевого самоврядування, у першій інстанції право нагляду за діяльністю повітових союзів належало воєводам [8, с. 79–80]. За свідченням Г. Юзевського, який був волинським воєводою в 1928–1938 рр., його повноваження іта компетенції були «більш широкими, ніж у царських генерал-губернаторів. Воєводська управа давала можливість ініціативи і діям у різних напрямках і справах значно більшою мірою, ніж інші. Зокрема, міністр мав меншу свободу дій» [9, с. 198].

З 1 липня 1924 р. у зв'язку з тим, що Луцьк виведено з повітового підпорядкування, інстанцією, яка контролювала органи самоврядування в місті, став воєвода. Посаду бурмістра було скасовано, а воєводський адміністративний центр очолював президент міста. У березні 1933 р. прийнято постанову Ради міністрів Другої Речі Посполитої «Про часткову зміну устрою територіального самоврядування». За її положеннями, самоврядування ставало допоміжною інституцією для здійснення політики державної влади. У містах розпорядчим органом визнавалася міська рада, а виконавчим – міське управління, яке до того часу мало назву «магістрат». Здійснено поділ на професійних і непрофесійних діячів самоврядування. У Луцьку кількість обранців до міської ради збільшувалася до 32 осіб; каденція депутатів тривала п'ять років [6, с. 57].

Становлення Другої Речі Посполитої відбувалося в умовах політичного суперництва прихильників еволюційного та радикального шляхів інтеграції українських земель і їх населення до польського суспільства. Тому одним із головних завдань центральної влади, яка покладалася на воєвод, було не допустити надмірної політизації місцевого самоврядування. У регіонах із компактним проживанням автохтонного, переважно українського, населення це могло призвести до непередбачуваних для влади наслідків.

Важливим елементом «волинської політики», що її запропонував Г. Юзевський, була концепція відмежування Волині від політичних впливів Східної Галичини. «Обставиною, яку слід брати до уваги передовсім, – наголошував він, – було безпосереднє сусідство Волині зі Східною Галичиною, зі світом іншим, ніж Волинь, але також польсько-українським. Там панував інший уклад, австрійські традиції і войовничий польський і український націоналізм». Галицький рух мав яскраво виражене незалежницьке спрямування, і волинський воєвода вважав, що будь-які контакти волинських і галицьких українців були б дуже небезпечні для Волині. Так народжувалася доктрина «сокальського кордону», яка незабаром стала визначальним чинником польсько-українських відносин на східних теренах Другої Речі Посполитої в міжвоєнний період [10, с. 63].

Отже, самоврядування в містах Другої Речі Посполитої певною мірою наслідувало структуру й форми організації магдебурзького права: міські ради, магістрати, бурмістри, радці та лавники. Однак відбулися принципові зміни в їхніх функціях і діяльності: органи міської влади чітко поділено на представницьку/розпорядчу й виконавчу. Міське самоврядування позбавлене функцій суду. Оскільки в Польщі проголошено республіку, вибори до органів самоврядування ставали вільними, загальними, рівними, прямими зі збереженням таємності голосування. Водночас демократизм органів місцевого самоврядування поєднувався зі щільним контролем з боку державних інституцій. Можна казати, що самоврядування у волинських містах було міцно вплетено в структуру державних органів. Цього вимагало й завдання інтегрування приєднаних територій до Польщі, оскільки більшість населення Волинського воєводства становили українці.

Утвердження радянської влади з відповідним розгортанням органів місцевого самоврядування на Волині розпочато після вторгнення радянських військ до Польщі у вересні 1939 р. і продовжено після припинення німецько-фашистської окупації 1941–1944 рр. 4 грудня 1939 р. створено Волинську, Дрогобицьку, Львівську, Рівненську, Станіславську й Тернопільську області. Президія Верховної Ради УРСР 9 грудня 1939 р. затвердила склад облвиконкомів усіх західних областей, а останні, у свою чергу, затвердили склад їхніх низових органів влади й управління. Представницьких органів влади на цій території не було організовано [11, с. 227]. Перші вибори до місцевих Рад депутатів трудящих відбулися лише через рік – 15 грудня 1940 р.: до Луцької міської ради обрано 145 депутатів [12, с. 123]. Після звільнення Волинської області в лютому 1944 р. від німецько-фашистських окупан-

тів у квітні 1944 р. відновив свою роботу виконавчий комітет Луцької міської ради. Перші вибори до місцевих Рад депутатів трудящих після війни відбулися в грудні 1947 р.

Організація місцевого самоврядування на той час здійснювалася під контролем партійних органів на засадах так званої «сталінської» Конституції, що була прийнята Надзвичайним VIII з'їздом Рад Союзу РСР 5 грудня 1936 р. За Конституцією, Ради робітничих, селянських і червоноармійських депутатів перейменовано на Ради депутатів трудящих, які становили політичну основу СРСР і визнавалися органами державної влади на місцях (статті 2, 94). Конституція вперше в історії СРСР формально надавала всім громадянам рівні виборчі права: загальне, рівне і пряме виборче право при таємному голосуванні (статті 135–140). Основний закон регламентував термін діяльності рад – два роки. Депутат міг бути відкликаний з рад своїми виборцями (ст. 142). ВКП (б) проголошувалася «керівним ядром» усіх організацій трудящих, державних і громадських (ст. 126) (у Конституції 1924 р. року комуністична партія не згадувалася) [13]. Конституція УРСР, що за незначними змінами загалом відтворювала норми союзної Конституції, затверджена XIV Надзвичайним Українським з'їздом рад 30 січня 1937 р.

За Конституцією СРСР 1977 р., Ради депутатів трудящих залишалися державними органами, натомість їх було перейменовано на Ради народних депутатів, що засвідчувало перехід радянського суспільства на більш високий рівень суспільного розвитку, а термін повноважень місцевих Рад народних депутатів збільшувався до двох із половиною років (ст. 90). Для депутатів усіх рівнів вводився імперативний мандат – накази виборців (ст. 102). Виконання своїх повноважень депутат мав здійснювати «не пориваючи з виробничою або службовою діяльністю» (ст. 104). Установлювалася єдина ієрархічно організована система рад, коли місцеві ради «проводять у життя рішення вищих («вышестоящих») державних органів, керують діяльністю підпорядкованих Рад народних депутатів» (ст. 146). Виконавчі й розпорядчі органи рад мали формуватися з числа обраних депутатів (ст. 149) [14].

Наприкінці 1980-х рр. під тиском незворотних процесів лібералізації політична система Радянського Союзу зазнала реформування. У структурі представницьких органів державної влади, що отримало закріплення в Конституціях СРСР та УРСР у редакції 1989 р., з'являються нові інститути: з'їзди народних депутатів СРСР, з'їзди народних депутатів союзних та автономних республік, на місцевому рівні – президії рад, які організовували роботу обласних, районних, міських, районних у містах рад народних депутатів, очолювані головами рад, а міських (міст районного підпорядкування), селищних і сільських рад – голови цих рад (статті 80, 128).

Проте реформа, вочевидь, мала пропагандистський характер, оскільки не зачіпала головного – монополії КПРС на політичну владу (ст. 6). Організація й діяльність держави залишалися будуватися за принципом демократичного централізму. Зазначений принцип декларативно проголошував поєднання єдиного керівництва «з ініціативою і творчою активністю на місцях» (ст. 3). Показово, що відділи й управління виконкомів рад підпорядковано як відповідній раді, її виконавчому комітетові, так і вищому галузевому органів державного управління (ст. 138) [15].

Особливість формування складу депутатів місцевих рад – їх велика кількість, що було даниною радянській традиції, коли рівень демократизму політичного режиму вимірювався кількісними показниками. Так, якщо в 1959 р. до представницького органу Луцька обрано 191 депутат, у 1961 р. – 229, 1963 р. – 250, то склад Луцької міської ради в 1979–1984-і рр. нараховував 330 обранців [16]. Останніми виборами радянського періоду стали місцеві вибори 1990 р., склад депутатського корпусу яких залишався правомочним до наступних виборів 1994 р. Отже, у радянський період реалізовано державницьку модель

місцевого самоврядування, коли місцеві ради на конституційному рівні визнавалися органами державної влади. Республіканська форма правління в СРСР та УРСР вимагали реалізації демократичних принципів формування й діяльності місцевого самоврядування, що за існування тоталітарного режиму та однопартійної політичної системи було неможливим. Відповідно, радянська демократія перетворилася на «фасадну» й декларативну.

Отже, аналіз інституційних форм місцевого самоврядування у волинських містах на різних історичних етапах доводить, що місцеве самоврядування як суспільно-політичний інститут залишалось і залишається неодмінним елементом публічного управління. Попри зміни, зумовлені об'єктивними потребами часу і специфікою перебування волинських міст у складі різних держав, головні принципи й форми організації місцевого самоврядування зберегли свою наступність і практичну значимість. Ідеться насамперед про представництво, виборність, колегіальність, поділ органів місцевої влади й управління на представницьку, розпорядчу та виконавчу гілки тощо. Місцеве самоврядування пройшло шлях від міщанської громади на магдебурзькому праві, під юрисдикцією якого перебувала лише частина населення міста, до інституту, який охоплює своїм впливом усіх жителів міста без обмежень за соціальною, національною або конфесійною ознакою.

Список використаної літератури

1. О распоряжениях в Польских областях, занятых российскими войсками 8 декабря 1792 г. Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Санкт-Петербург: Печатано в тип. второго отд. Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. Т. XXIII. № 17090 (далі – ПСЗ).
2. Бортніков В.І. Органи державної влади та місцевого самоврядування на Волині (кінець XVIII – початок XX ст.): монографія. Луцьк : СЛУ ім. Лесі Українки, 2015. 480 с.
3. Высочайше утвержденное Городовое положение от 16/28 июня 1870 г. ПСЗ-II. Т. XLV. № 48498.
4. Прищепа О.П. Міста Волині в другій половині XIX – на початку XX ст. Рівне: ПП ДМ, 2010. 287 с.
5. Городовое положение. Именной высочайший указ, данный Сенату. 11 июля 1992 года. ПСЗ-III. Т. XII. № 8708.
6. Малеончук Г. Нормативно-правові засади функціонування органів влади та місцевого самоврядування у Луцьку в 1919–1939 рр. Наук. вісник СЛУ ім. Лесі Українки. Серія «Іст. науки». 2013. № 21. С. 53–60.
7. Крамар Ю. Організація, структура та принципи функціонування польського адміністративного апарату на Волині у міжвоєнний період. Наук. вісник СЛУ ім. Лесі Українки. Серія «Іст. науки». 2013. № 21. С. 60–66.
8. Мартинюк Я.М. Повітові сеймики й органи територіального самоврядування на Волині в міжвоєнний період. Наук. вісник ВЛУ ім. Лесі Українки. Серія «Іст. науки». 2010. № 1. С. 77–81.
9. Юзевський Г. Замість щоденника. Роде наш красний...». Волинь у долях краян і людських документах. Луцьк: Вид-во ВДУ ім. Лесі Українки, 1996. Т. II. С. 188–210.
10. Крамар Ю. Політика «волинського регіоналізму»: еволюція проблеми (1921–1939). Наук. вісник СЛУ ім. Лесі Українки. Серія «Іст. науки». 2013. № 21. С. 60–66.
11. Кульчицький В.С., Тищик Б.Й. Історія держави і права України. Львів: Світ, 1996. 296 с.
12. Михайлюк О.Г., Кічій І.В. Історія Луцька. Львів: Світ, 1991. 192 с.
13. Конституція (Основний Закон СРСР). Затверджена Надзвичайним VIII з'їздом Рад Союзу РСР 5 грудня 1936 року. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/cnst1936.htm>.

14. Конституція (Основний Закон) Союзу Радянських Соціалістичних Республік. Москва: Юрид. літ., 1980. 46 с.
15. Конституція (Основний Закон) Української РСР: зі змінами і доп. від 27 жовтня 1989 р. Київ: Політвидав України, 1989. 61 с.
16. Бортніков В.І., Пархом'юк А.І. Нариси історії органів державної влади та місцевого самоврядування на Волині (1944–2009 рр.): монографія. Луцьк: РВВ «Вежа» ВНУ ім. Лесі Українки, 2009. 384 с.

EVOLUTION OF INSTITUTIONAL FORMS AND PRACTICES OF SELF-GOVERNMENT IN VOLYN CITIES IN THE 19TH AND 20TH CENTURIES

Alla Bortnikova

*Lesya Ukrainka Eastern European National University
Department of World History
Volya ave., 13, 43025, Lutsk, Ukraine*

The analysis of the legislative and normative basis for the functioning of self-government in the cities of Volyn during the stay of its territories within the Russian Empire, the Second Commonwealth and the Soviet Union has been carried out. The City Regulations of 1870 and 1892, a number of legal acts of the Second Commonwealth, the content of the Soviet constitutions of 1936, 1977, and changes to it in subsequent years in terms of the principles of organization and activities of local self-government have been considered. The attention has been paid to the status of institutions of local self-government: public – state, their structure and functions, peculiarities of administration, depending on the social system and the political regime. The specifics of the local self-government introduction on the territory of Volyn in the context of the political realities of that time has been proved.

Despite the changes conditioned to the objective needs of time, the main principles and forms of organization of local self-government have maintained their continuity and practical significance. These are the principles of election, collegiality, accountability, the division of local self-government into representative, administrative and executive departments, etc.

Key words: local self-government, state power, city, Volyn, Russian Empire, Second Commonwealth, the USSR.

УДК 32.01:303.42(477)

ПЕТРО МОГИЛА Й МОГИЛЯНСЬКА ДОБА В ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ УКРАЇНИ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ.

Володимир Гоцуляк

*Хмельницький національний університет,
факультет міжнародних відносин,
кафедра філософії і політології
вул. Інститутська, 11, 29000, м. Хмельницький, Україна*

Важливість проблем, що осмислювались Петром Могилою, вписувались у загальну цивілізаційну модель розвитку ранньомодерної України, органічними елементами якої були церква, освіта, культура, держава. Перебуваючи в орбіті західноєвропейських культурних впливів, українська духовна, інтелектуальна еліта могилянської доби формувала фактично стиль мислення і стиль життя тогочасної політичної еліти наступного часу.

Ключові слова: ранньомодерна доба, уніатська церква, церковна політика, релігійна єдність, феномен «золотої доби», політична культура, інтелектуальна еліта, могилянська доба, церква, освіта, культура, держава.

Політична думка першої половини XVII ст. концентрувалася навколо питань, що стосувалися особливостей і перспектив розвитку українського суспільства в політичному просторі Речі Посполитої, а також осмислення різних вимірів українського буття в ранньомодерну добу на основі синтезу релігійного, культурного та політичного досвіду людини. Головна увага українськими мислителями XVII ст. приділялася проблемам православної церкви, її функціонуванню в контексті тих суспільно-політичних процесів, що відбувалися в польській державі.

У суспільному й політичному житті ранньомодерної України діячами братств і культурно-освітніх об'єднань поширювалися ідеї подолання кризи православної церкви, підвищення її авторитету в релігійно-політичному протистоянні з католицькою та уніатською церквами.

Найвидатнішим представником української духовної культури першої половини XVII ст., церковним діячем, який сприяв організаційній трансформації православної церкви в тогочасній суспільно-політичній ситуації і творив ідеї, що здатні були змінювати політику держави щодо церкви, був Київський митрополит Петро Могила (1596–1647). Постать Петра Могили – це приклад того, як ідейна, духовна позиція українського мислителя може визначити політичні вектори розвитку українського суспільства та української церкви.

Дослідженню аспектів багатогранної діяльності Петра Могили присвячена численна література (В. Шевченко [1], С. Голубєв [2; 4], В. Нічик [3], К. Харлампович [5], О. Єфименко [6], І. Огієнко [7], А. Жуковський [8] та ін.).

Петро Могила не був ні політиком, ні культурним діячем, а був передусім людиною церкви. Саме тому його суспільно-політичні погляди й переконання органічно пов'язані з ідеєю перетворення та організаційного зміцнення православної церкви, також із питаннями єдності церков в Україні. Глибина та важливість проблем, що осмислювались Петром Могилою, вписувались у загальну цивілізаційну модель розвитку ранньомодерної України, органічними елементами якої були церква, освіта, культура, держава. У складних умовах релігійно-культурного самовизначення українського етносу Петро Могила докладав бага-

то зусиль до утвердження єдності церкви, створивши своєю діяльністю феномен «золотої доби» Київської митрополії. Усі його духовні, політичні та інтелектуальні зусилля були спрямовані на розвиток української культури, церкви й держави.

Життєздатність українського етносу в XVII ст. залежала від зміцнення авторитету і сили православної церкви, особливо після того, як була підписана Берестейська унія й частина православних ієрархів перейшла в уніатство. Як зазначає В. Шевченко, церковно-релігійна конфронтація в українському суспільстві «згубним чином позначилася на стані етнонаціональних, міждержавних та євро регіональних стосунків» [1, с. 4]. Свою роль відіграв також той факт, що Україна в цей час не мала своєї власної держави, і в таких умовах ніякі політичні інституції не перешкоджали впливові католицької церкви. Тому опікування православною церквою, наміри П. Могили зміцнювати самобутність Київської церкви вписувалися в загальний суспільно-політичний контекст протидії польському домінуванню в Україні.

Можна стверджувати, що проблеми церкви в Україні стали проблемами загальнодержавними, суспільними й політичними.

Від того, в якому напрямі повинна була здійснюватися церковна політика, залежали вектори суспільно-політичного розвитку української спільноти. На відміну від свого попередника Ісайї Копинського, Петро Могила симпатизував політичному курсу Речі Посполитої, орієнтувався на західну культуру, був переконаним прихильником високої європейської освіти й культури. Ісайя Копинський звертав свій погляд лише на православну Москву. Короткий період розквіту православної церкви в Україні пов'язаний саме з діяльністю видатної особистості в духовній історії України – Петром Могилою.

У політичному плані П. Могила підтримував державність Речі Посполитої. Його успішна діяльність на чолі Київської митрополії й перемога над прибічниками промосковської орієнтації в духовно-церковному середовищі XVII ст. свідчили про те, що європейські ідеї суттєво впливали на українську духовну еліту, її стиль мислення та зразки поведінки. Козацька старшина з недовірою ставилася до П. Могили, особливо до його спілкування з уніатськими ієрархами. Він вів тривалі розмови з уніатським митрополитом Веняміном Рутським і Мелетієм Смотрицьким, який на той час перейшов до унії, про можливість об'єднання українських церков і проголошення Українського Патріархату. П. Могила приязно й помірковано ставився й до інших ідеологів та ієрархів уніатської церкви – Рафаїла Корсака, Валеріяна Кальнофойського, обговорюючи можливість міжконфесійного й культурного діалогу. Він добре усвідомлював значення духовного єднання для консолідації українського етносу. Однак у майбутньому долю церкви в Україні визначило українське козацтво, яке ставало провідною силою в суспільно-політичних трансформаціях ранньомодерної України.

У питаннях церковного життя й духовної влади погляди П. Могили розходилися з поглядами європейських та українських реформаторів. Він підкреслював, що часто Реформація приводила до розколу й роз'єднання за конфесійною ознакою, до жорстоких і тривалих громадянських воєн, про що свідчила європейська історія.

Як відомо, релігійні протиріччя завдавали великої шкоди українському народові. Боротьбу «Руси з Руссю» в XVII ст. підсилювали політичні чинники, що ставило перед українським етносом проблему вибору між Варшавою, Москвою й Туреччиною. Тому проблема порозуміння, релігійної єдності для українців була також політичною.

Приділяючи головну увагу питанням зміцнення православної церкви, Київський митрополит думає і про країну, в якій він живе. Він бажав утвердити єдність не лише в церкві, а й у земному людському житті. Його хвилювали різні суперечності, розбіжності

та непорозуміння, які існували в українському суспільстві. Але головною силою, що здатна консолідувати український народ, П. Могила вважав все ж таки православну церкву.

Висував свої вимоги Петро Могила й до світської влади. Її головним призначенням він уважає піклуватися про благо людей. Він закликає правителів допомагати бідним, не задовольняти власні потреби, а витратити свої прибутки на відбудову церков, православних зруйнованих святинь [2, с. 407]. Ідеальним правителем він уважає того, хто, одержавши владу від Бога, є відповідальний перед ним за свої дії. Правитель повинен добре виконувати свої функції й бути втіленням високих моральних якостей – чесності, правди, справедливості. Так само, як і європейські гуманісти, вважає володаря «батьком на троні, опікуном підданих», який повинен обмежувати себе законами та моральними чеснотами.

Значне місце у творчості П. Могили приділяється проблемам держави. В. Нічик пише, що його роздуми про державу стосуються періоду, коли Україна була в складі Речі Посполитої й реального питання про її відокремлення ще не стояло й навіть недостатньо усвідомлювалося [3, с. 98]. У багатьох українських містах діяло магдебурзьке право, а козацька республіка ще не відбулася й не отримала свого правового оформлення. Звісно, міркування П. Могили про українську державу були нечіткими й недостатньо завершеними. Відомо, що в бібліотеці П. Могили було багато творів античних і ренесансних авторів, присвячених проблемам держави (Платон, Аристотель, Аврелій Августин, Тома Аквінський, Нікколо Макіавеллі, Томмазо Кампанелла, Жан Боден, Юст Ліпсій, Гуго Гроцій). Із праць філософів Нового часу він сприйняв ідеї природного права, спільного блага, трактування взаємозв'язку права і моралі, а також ідею сильної державної влади з освіченим і сильним володарем на чолі. Під впливом західноєвропейських авторів П. Могила в працях уживає поняття природного права, загального блага, спільної користі. Ідея договірної походження держави буде розвиватися пізніше вже його однодумцями, вихованцями Київської колегії – Т. Прокоповичем, Г. Бужинським, Г. Кониським, М. Козачинським та ін.

П. Могила відображає певні компромісні погляди на сутність і походження держави [3]. Він уважає, що держава божественна за своєю сутністю й походженням, вона дається людям Богом, але її існування можливе через волю людей. Держава повинна бути виразником волі та інтересів усіх людей, і її існування спрямовується на досягнення загального блага.

Владні функції держави, на думку П. Могили, пов'язуються з досягненням спільного добра та спільної користі. Ідеться про захист Вітчизни від зовнішніх ворогів, збереження злагоди між людьми в державі, правочинність, піклування про торгівлю й ремесла, поширення освіти. У відомому богословському творі Петра Могили «Євангеліє учительное» [3] розвивається ідея про освіченого володаря, «філософа на троні». Ця ідея знайде продовження й у його однодумців по Київському колегіумі, а потім стане однією з головних у філософії Просвітництва.

Володар повинен знати, що робиться в державі, і приймати розумні рішення, а його слова не повинні розходитися з ділами, щоб не втратити віру й повагу народу. Велике значення для виконання володарем своїх функцій мають такі якості, як природна мудрість і благочестя, політична освіченість і досвід керування державою. П. Могила вважав, що сила держави ґрунтується не на примусі, а на розумові, освіченості володаря, на праві й законі.

Розмірковуючи про володаря, Петро Могила переважно вживав терміни «цар» або «король». Він хотів, щоб на чолі майбутньої держави в Україні стояв сильний православ-

ний володар. Православний митрополит хоча й схильно ставився до польського короля, але не думав про збереження подальшого підпорядкування України Польщі й підданство її православного населення королю-католику.

Уважаючи вищою владу духовну, П. Могила наголошував, що в земних справах верховною і вищою за владу церкви є світська влада володаря. І в цьому відчувається вплив зразків європейської культури. Ідея всевладного й свавільного царя-тирана його не приваблювала. Володар повинен бути взірцем дотримання громадянських законів і моральних норм.

Як відомо, в країнах католицької Європи проблема співвідношення світської й церковної влади отримала форму папоцезаризму (визнання зверхності церковної влади), а у Візантії та деяких інших країнах православного світу цезарепапізму (першість влади царів, світських володарів). П. Могила не був прихильником ні того, ні іншого.

Але водночас він формулює ідею сильної державної влади. У земному, світському житті влада державного володаря повинна бути найвищою. Така ідея була дуже актуальною для України, яка перебувала в оточенні сильних держав і не мала власної державності.

Отже, раціональна оцінка Могилою світської влади була співзвучною західній політичній традиції й відмінною від московської. Крім того, це відповідало політичним реаліям України середини XVII ст. На цей час через Польщу Україна вже частково була втягнута в систему європейського типу права, судочинства, міського самоврядування.

Однією з головних функцій держави П. Могила вважав дипломатію та міжнародні відносини. Православний володар повинен забезпечувати права вірних східної церкви в Речі Посполитій легальними, ненасильницькими методами. Петро Могила був прибічником створення коаліції проти Османської імперії, оскільки, на його думку, і люди, і країна страждали від її агресії.

Як православний богослов в уявленнях про ідеального володаря П. Могила більше орієнтувався на східноєвропейську традицію в розумінні зразкового правителя. Ідеальний володар є носієм державної влади і як такий повинен дбати про своїх підлеглих, добро своїх підданих повинен ставити вище, ніж власну волю. Це мудрий політик, мужній і розсудливий полководець, захисник скривджених та убогих, покровитель освіти, церкви, шкіл.

Не можна зробити однозначного висновку про форму державного устрою, якому він надавав перевагу. Скоріше за все, він не був прихильником ні аристократично-олігархічного, ні республікансько-демократичного правління. Немає в його міркуваннях ідеї легітимізації козацької християнської республіки. Така ідея вже буде присутня в просторі політичної культури другої половини XVII ст., і представниками її будуть спочатку Юрій Немирич, а потім і Пилип Орлик.

Отже, раціональна оцінка П. Могилою світської влади була співзвучною західній політичній традиції й відмінною від московської. Крім того, це відповідало політичним реаліям України середини XVII ст. На цей час через Польщу Україна вже частково була втягнута в систему європейського типу права, судочинства, міського самоврядування.

П. Могила був освіченою людиною, перебував під впливом ідей західноєвропейської культури. Тому йому імпонували ідеї верховності права, рівності всіх громадян перед судом і законом. Християнські закони поєднувались у його творчості зі знанням римського права та візантійської вченості.

У творах П. Могили велика увага приділяється ідеї справедливого суду й рівності перед ним усіх людей – і багатих, і бідних. Український мислитель виступав проти беззаконня в церкві й у світському житті. Суд повинен установлювати правду й карати за скоєні злочини, незважаючи на особу злочинця.

Думки П. Могили про державу, закон, справедливий суд органічно вписувались у проєкт ідеальної організації людського життя. Які інші українські книжники та інтелектуали (К. Транквіліон-Ставровецький, Віталій з Дубна та ін.) він наполягав на дотриманні засад християнської моралі й рівності між людьми на зразок того, як усе відбувалося в ранньохристиянських громадах. Водночас ідею рівності використовували й західноєвропейські теоретики держави та права цього часу – Юст Ліпсій, Гуго Гроцій, Томас Гоббс та ін.

Думки православного мислителя про державу, про засади політичного й правового життя, незважаючи на те що вони формулювалися звичною для свого часу релігійною мовою, були своєчасними й актуальними для української спільноти, перед якою в недалекому майбутньому вже стояли завдання формування власної національної держави.

Найбільшим досягненням митрополита Петра Могили стало те, що завдяки йому та його сподвижникам Київ перетворюється в справжній центр українського політичного й культурного життя в XVII ст. Концентрацією всіх духовних, інтелектуальних сил стає Київський колегіум, відкритий стараннями П. Могили. Як пише С. Голубев, з приходом у Київ високоосвіченого, енергійного православного митрополита спостерігається поживлення культурного й освітнього духу. І діяльність його увінчалася наслідками більш плодотворними, ніж досягли його попередники [4, с. 6].

Незважаючи на те що прообразом Академії були єзуїтські школи, вона стала першим у слов'янському світі закладом, що свідомо будувався на засадах православ'я. Завдяки зусиллям П. Могили та його сподвижників, Київський колегіум у XVII ст. відповідав структурі західноєвропейських навчальних закладів, а багато курсів (поетика, риторика, філософія) читалися латиною. Водночас у Київському колегіумі втілювалася ідея тримовності (вивчення латини, грецької, гебрайської мов), що було співзвучним духу Ренесансу.

Завдяки дотриманню й поширенню гуманістичних традицій у Київській академії, здійснювалася своєрідна трансляція цінностей європейського життя на український ґрунт. А атмосфера Академії формувала вільну особистість, незаангажовану, не обтяжену комплексом культурної неповноцінності. Випускники Київської академії виконували просвітницьку місію в Росії й у православно-слов'янському світі. Духовна атмосфера Академії сформувала спільноту однодумців. Як пише В. Нічик, упродовж усього часу свого існування Академія була головним центром духовної консолідації, інституцією, яка через освіту формувала, єднала й уніфікувала етнокультурні процеси [3, с. 54].

На час церковної, шкільної, інтелектуальної активності П. Могили та його сподвижників і однодумців припадає «могилянська доба» в українській культурі. У 30–40-і роки XVII ст. навколо П. Могили формується «могилянське коло» з представників церкви, українських інтелектуалів, письменників, поетів, філософів, діяльність і творчість якого стало одним із найвищих виявів української духовності. У «Могилянському колі» культивувались цінності свободи й вільного вибору своєї позиції, переконань, дій.

Факт існування могилянського кола був свідченням початку формування в Україні інтелектуальної та духовної еліти. Така еліта формувалася з найбільш творчих, вольових, передових сил українського суспільства. Тому в Київській академії могли навчатися вихідці з усіх суспільних станів і прошарків.

Поєднання духовних надбань Заходу і Сходу, православ'я з латино-польськими впливами в Могилянську добу було дуже важливим для майбутньої політичної перспективи України. З одного боку, це було альтернативою прямій колонізації української еліти,

а з іншого – відтягувались процеси русифікації ранньомодерної України. Загалом це сприяло формуванню національної ідентичності, відчуття «інакшості» українського етносу від поляків і московитів (росіян), створюючи основу для уявлень про українську окремішність у добу модерну.

Отже, належно оцінюючи різнобічну діяльність П. Могили (в царині богословської науки, церковну, культурно-освітню, суспільно-політичну), можна зробити висновок, що, вступивши в активний діалог із західноєвропейською культурою, він продемонстрував своїм життям і творчістю необхідність синтезу культурних, інтелектуальних, політичних надбань Заходу і Сходу. Такий вектор розвитку української спільноти був підтриманий його однодумцями, учнями й ідейними спадкоємцями, випускниками Київської колегії. Куди б не закидала їх доля, в яких би місцях Московської держави вони не були, вони завжди сприяли розвитку науки та культури так само, як це робив митрополит Петро Могила.

Тісно співпрацюючи з вищою політичною елітою тогочасної польської держави, разом із тогочасними світськими й духовними інтелектуалами (В. Рутський, «могилянське коло»), П. Могила зробив великий внесок у справу політико-юридичного захисту православного населення України.

Реформаторська, подвижницька діяльність митрополита Петра Могили сприяла відходу від духовного ізоляціонізму українського етносу, встановленню тісних зв'язків із західноєвропейською культурою, проникненню європейських впливів у різні сфери українського життя. Вагомим наслідком починань Петра Могили був також відхід (хоча й тимчасовий) від однобічної політичної спрямованості українського суспільства в бік єдиновірної Москви. Одним із наслідків цього стало утвердження в українській свідомості й українському житті європейської системи цінностей.

Стратегічні задуми та проекти П. Могили щодо подолання кризових явищ у церкві й реорганізації культурно-освітнього життя мали далекосяжні наслідки для розвитку всього українського суспільства.

Перебуваючи в орбіті західноєвропейських культурних впливів, українська духовна, інтелектуальна еліта могилянської доби формувала фактично стиль мислення і стиль життя тогочасної політичної еліти наступного часу.

Список використаної літератури

1. Шевченко В.В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України. Київ: Преса України, 2001. 416 с.
2. Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (опыт церковно-исторического исследования). Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1898. Т. 2. 498 с.
3. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. Київ: Український центр духовної культури, 1997. 328 с.
4. Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования). Киев: Тип. Г.Т. Горчак-Новицкого, 1883. Т. 1. 576 с.
5. Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и нач. XVII века. Казань, 1898. 524 с.
6. Єфименко О. Історія України та її народу. Київ: Мистецтво 1992. 132 с.
7. Огієнко І.І. Українська церква. Нариси з історії української православної церкви: у 2 т. Київ, 1993. Т. 1. 284 с.
8. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. Київ: Мистецтво, 1997. 303 с.

**PETRO MOHYLA AND MOHYLA'S AGE IN THE POLITICAL THOUGHT
OF UKRAINE IN THE FIRST HALF OF THE XVII CENTURY**

Volodymyr Gotsulyak

*Khmelnytsky National University
Faculty of International Relations,
Department of Philosophy and Political Science
Instytutska str., 11, 29000, Khmelnytskyi, Ukraine*

The importance of the problems considered by Petro Mohyla fitted into the general civilization model of the development of early modern Ukraine, the organic elements of which were the church, education, culture, the state. Being in the orbit of Western cultural influences, the Ukrainian spiritual, intellectual elite of the Mohyla's era has shaped the style of thinking and lifestyle of the then political elite of the next time.

Key words: early modern day, uniate church, church politics, religious unity, phenomenon of “golden age”, political culture, intellectual elite, Mohyla's age, church, education, culture, state.

УДК 329.12

СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ ТРАНЗИТИВНИХ СУСПІЛЬСТВ: МОЖЛИВОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ

Ігор Гоян

*ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»,
кафедра філософії, соціології та релігієзнавства
вул. Шевченка, 57, 76018, м. Івано-Франківськ, Україна*

Оксана Федик

*ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»,
філософський факультет
вул. Шевченка, 57, 76018, м. Івано-Франківськ, Україна*

У статті показано, що збереження терміна «соціальна справедливість» у політиці і практиці транзитивних суспільств відображає не тільки рівень їхнього економічного розвитку, а й нерозривний зв'язок із патріархальними цінностями та/або тоталітарною спадщиною. Відсутність правил, які забезпечать рівні можливості для реалізації творчого потенціалу кожної особистості, позбавляє людину самоцінності, що й призводить до завищеної оцінки ролі та значення зовнішніх щодо неї сил – Бога, політичної еліти, уряду тощо – в процесі її життєдіяльності. У межах такого світогляду обґрунтовується онтологічна природа моралі, що й призводить до вкрай різкого протиставлення своїх і чужих, яке породжує критику ліберальних цінностей. Виявлено, що нині немає підстав уважати, що ліберальні цінності не зможуть стати органічною частиною моралі транзитивних суспільств у випадку, якщо будуть забезпечені права людини та встановлені загальні правила соціальної взаємодії.

Ключові слова: соціальна справедливість, розподільча справедливість, лібералізм, соціалізм, транзитивні суспільства.

Соціальна справедливість – це одне з тих понять, яке залишалося невіддільною частиною політичного дискурсу на всіх етапах історичного та культурного розвитку. Поміж це сьогодні воно не втратило своєї актуальності ні в соціогуманітарному дискурсі, ні в практичній політиці. Особлива увага до питання соціальної справедливості проявляється в період загострення політичної та соціальної криз у транзитивних суспільствах, на зразок України, політичні гравці якої добре розуміють, що саме від запропонованої ними стратегії вирішення соціальних проблем залежить успіх їхньої політичної сили. З огляду на це, різні політичні сили, пропонуючи шляхи вирішення соціальних проблем з метою досягнення соціальної справедливості, частіше за все покладаються на суспільну свідомість електорату й історичну сформовану політичну традицію, в межах якої існує певне прийнятне для більшості населення розуміння справедливості.

На перший погляд указаний підхід цілком раціональний, і за нормальних умов суспільного розвитку мав би зумовити істотні політичні та соціальні трансформації й установлення хоча б відносної соціальної справедливості. Попри це, у дійсності транзитивні суспільства, на кшталт України, виявляються нездатними подолати соціальну несправедливість, у підсумку якої соціальна та політичні кризи загострюються, зумовлюючи зростання революційного гону населення. Великою мірою ця проблема зумовлена тим, що українське

та інші транзитивні суспільства добре усвідомлюють наявність соціальної несправедливості, водночас не мають чіткого уявлення про те, якої саме справедливості вони хочуть досягнути. Очевидно, що саме це стає причиною того, що проблема соціальної справедливості тривало залишається поза увагою суспільного-політичного дискурсу, а у випадках, коли вона все ж таки порушується, зумовлює гострі дискусії та непорозуміння.

Попри те, що в практичній політиці відсутній єдиний концептуальний підхід до тлумачення соціальної справедливості, нині немає підстав уважати, що інтелектуальний дискурс оминув це питання своєю увагою. Навпаки, уже в перших морально-філософських теоріях зустрічаємо розлогі екскурси, присвячені цьому питанню. У цьому контексті можна згадати «Бесіди і міркування» [11] Конфуція, «Державу» [15] Платона, «Політику» [4] та/чи «Етику» [3] Аристотеля. Не менший вплив на розвиток проблеми соціальної справедливості мали стоїки. Представники цього філософського напрямку доводили, що поведінкою людини править той самий Логос, який забезпечує світопорядок. Зауважимо, що для стоїків Логос – це «не тільки Слово, це ще й Закон, це ще й Доля, і Необхідність, і Справедливість» [16, с. 8]. Згідно із Сенекою, «змінити ... порядок речей ми не в силах, – зате в силах знайти велич духу ... і стійко переносити всі мінливості випадку, не сперечаючись з природою» [17, с. 447].

Ідеї стоїків щодо онтологічної сутності Логосу отримали свій подальший розвиток і концептуальне оформлення в середньовічній християнській філософії, де справедливість розглядається як одне з імен Бога, який «усіх гідно наділяє... порядки призначає кожному відповідно до воістину найбільш справедливої межі...» [2]. Інакше кажучи, середньовічні мислителі, беручи за основу античну спадщину, не проводять чіткої межі між законами божественними й законами людськими. З огляду на це, у їхньому світогляді не тільки злочинець, а будь-яка людина, що зазіхнула на світопорядок або ж засумнівалася в ньому, тлумачиться як така, що вчинила злочин проти Бога й установлених ним законів. Особливо чітко ця оцінка прослідковується в роботі Августина Блаженного «Про град Божий» [1].

Докорінні зміни соціокультурного та політичного буття соціуму, які відбулися під впливом поступової секуляризації, зумовили поступове зниження впливу теології на суспільну думку, що в підсумку своєму призвело до формування ідеї секуляризованої соціальної справедливості, яка реалізується в результаті суспільної домовленості щодо устрою спільного проживання. Інакше кажучи, так само як теорія священного походження, вчення про «загальну волю» не могло стати достатньою підставою формування справедливого законодавства, а тому швидко втратило свій евристичний потенціал. З огляду на це, проблема соціальної справедливості, набуваючи політичного забарвлення, починає апелювати до проблеми рівноваги між окремо взятою особистістю та політичною спільнотою. Найбільш показовими, на наш погляд, у цьому контексті є праці Дж. Локка [12], Д. Г'юма [6] та І. Канта [9], Гегеля [7].

Новою яскравою віхою в розвитку теорії справедливості стали роботи К. Маркса й Ф. Енгельса. На їхню думку, зміст справедливості не має абстрактного характеру, а цілком і повністю визначається умовами спільного життя людей, станом матеріального виробництва, характером виробничих відносин. Інакше кажучи, К. Маркс уважав, що, після того як зникне поневолення людини через підкорення розподілу праці; коли зникне разом із цим протилежність розумової й фізичної праці; коли праця перестане бути тільки засобом для життя, а сама стане першою потребою життя; коли разом із усебічним розвитком індивідів виростуть і продуктивні сили й усі джерела суспільного багатства потечуть повним потоком, лише тоді можна буде абсолютно подолати вузький горизонт буржуазного права, і суспільство зможе написати на своєму прапорі: від кожного за здібностями, кожному за потребами [13]. Наведене зауваження досить повно демонструє, що К. Маркс розглядає справедливість як спосіб розподілення матеріальних благ у суспільстві. Наше припущення

цілком і повністю підтверджують зауваги Ф. Енгельса, який, опосередковано торкаючись проблеми соціальної справедливості, зауважував, що «при достатку матеріальних благ питання про справедливість їх розподілу саме собою втрачає своє значення» [22, с. 637.].

Увага К. Маркса та Ф. Енгельса до теорії розподільчої справедливості є закономірною, з огляду на те що класиків марксизму цікавила проблема побудови справедливих суспільних відносин, характерних для певних конкретно-історичних умов існування суспільства. Інакше кажучи, в марксизмі суспільні відносини вважаються справедливими, якщо вони відповідають історичній необхідності, зважаючи на своєрідність виробничих відносин, найбільш ефективних для забезпечення умов людського існування. Отже, несправедливими суспільні відносини стають тоді, коли знаходяться в стані занепаду, через те що зникли умови їх існування, а «наступник уже стукає в двері». Лише тоді «все більш зростаюча нерівність розподілу починає розглядатися несправедливою, лише тоді починають апелювати від застарілих фактів до так званої вічної справедливості» [22, с. 153.].

Теоретичні засновки класичного марксизму стали концептуальним тлом соціалістичного тлумачення справедливості та визначили напрям соціальної політики радянської держави. Так, наприклад, описуючи радянську соціальну державу, російська дослідниця В. Федотова аргументовано доводить, що вона вибудовувалася на власному розумінні справедливості, що стала одним зі способів вирішення соціальних проблем, зокрема, беручи за основу принцип справедливого розподілу, солідарності й субсидіарності, водночас уважаючи своїм обов'язком турботу про культурний розвиток своїх громадян. Така форма держави, на думку В. Федотової, «стала можливою на тлі культури, в якій ідея справедливості й рівності мала першорядне значення...» [19, с. 238.].

Отже, попри наявність реальної соціальної несправедливості, що проявилася в постійних порушеннях прав людини, підміні реальному народовладдя правлінням номенклатурної верхівки тощо, радянська влада зуміла створити систему соціальної підтримки, яка імпонувала великій частині населення. Завдячуючи розподільчій системі справедливості, більшість людей почувалася соціально захищеною, навіть усупереч істотним обмеженням громадянських свобод, яке, як справедливо зауважував Б. Кашніков, тлумачилося як «колективна жертва заради щастя майбутніх поколінь» [10]. Не менше значення в процесі легітимації радянської розподільчої справедливості відіграв патріархальний характер радянської влади: прийшовши на зміну премодерним соціальним відносинам з високим рівнем ієрархічності суспільства, вона звільнила велику та зазвичай найменш конкурентно спроможну частину населення від відповідальності за власний добробут. Інакше кажучи, люди, що звикли до патріархальних відносин, завдяки розвиненій радянською соціальною державою розподільчій справедливості, вірили, що живуть у справедливій державі, де немає різкого розподілу на багатих і бідних, оскільки мали такі ж самі блага, як і кожен інший представник цієї соціальної системи, не помічаючи умов життя партійної номенклатури.

З огляду на те що головною умовою соціальної справедливості в радянському світогляді була рівність, яка забезпечувалася субсидіарністю, ідея розподільчої справедливості стала невід'ємним елементом суспільного світогляду транзитивних суспільств, що постали на тлі розпаду СРСР. Поміж тим, проголошення курсу на лібералізацію суспільного життя призвело до того, що свобода опинилася на вершині ціннісної ієрархії, що, у свою чергу, вимагало перегляду принципів соціальної справедливості й, відповідно, нової ліберально орієнтованої стратегії в соціальній політиці. Однак ліберальна теорія справедливості, яка сьогодні найбільш повно представлена роботами Л. Мізеса [14] і Ф. Гаєка [20], не отримала істотного резонансу в політичній культурі транзитивних суспільств, де, попри декларування ліберальних цінностей, і надалі продовжує впроваджуватися соціальна політика, що ґрунтується на принципі субсидіарності та розподільчої справедливості.

З огляду на це, метою роботи є з'ясування сутності ліберальної справедливості й можливості її впровадження в транзитивних суспільствах.

Так само як й інші суспільно-політичні напрями, лібералізм не можна вважати цілком однорідною теорією, усі представники якої поділяють спільні принципи. Попри це, нині є низка принципів, спільних для всіх її представників, які дають можливість сформулювати загальні тенденції тлумачення лібералами соціальної справедливості. Так, наприклад, Л. Мізес, розкриваючи базові принципи ліберальної політики, акцентував увагу на тому, що лібералізм «є доктриною, спрямованою виключно на поведінку людей у цьому світі. Зрештою, він не має нічого іншого на меті, окрім підвищення їхнього зовнішнього, матеріального добробуту, і безпосередньо не переймається їхніми внутрішніми духовними та метафізичними потребами. Він не обіцяє людям щастя чи вдоволення, а лише максимально можливе задоволення всіх тих бажань, які можна задовольнити за допомогою речей матеріального світу» [14, с. 4]. Цей, чи не головний, ліберальний принцип став однією з причин критики лібералізму, який, акцентуючи увагу на проблемі забезпечення матеріального добробуту, залишив поза своєю увагою духовні потреби людини. Так, наприклад, представники ідеології «Руського світу», спираючись на роботи Г. Маркузе, Гі де Бора, Ю. Еволи й інших, акцентують увагу на тому, що ліберальна ідеологія продукує світ без духовності, людина, яка поглинута споживанням, утрачає здатність до творчої діяльності. Більше того, на думку критиків ліберальної теорії, в суспільстві, що поділяє ліберальні цінності, на зміну релігії приходить культ споживання, у підсумку чого західний світ зосереджує свою увагу на пошуках таких концепцій моралі, які зможуть регулювати нові форми суспільних відносин. Загалом же особиста свобода світських західних країн, включаючи нічим не обмежену свободу вираження, в очах їхніх критиків виглядає як розбещеність, гедонізм і вихвалання примітивних інстинктів людини.

Поміж тим, на думку Л. Мізеса, такий погляд на ліберальне суспільство не відповідає дійсності, навіть попри відмову представниками цієї доктрини від принципу розподільчої справедливості. Навпаки, Л. Мізес вважає, що відмова від цього принципу в соціальній політиці сприяє підвищенню рівня соціального добробуту населення навіть попри те, що зберігає поділ на багатих і бідних. Зокрема, вчений акцентує увагу на тому, що нерівність «спонукає кожного виробляти стільки, скільки він може, і за найменших витрат» [14, с. 8], у підсумку чого й зростає доступне споживання річне багатство суспільства. Натомість панування в соціальній політиці принципу розподільчої справедливості, за твердженням мислителя, призводить до зниження рівня продуктивності праці. Крім того, Л. Мізес акцентує увагу на тому, що соціалізм, який виникає в підсумку розподільчої справедливості, ґрунтується на примусі та насильстві, які руйнують підвалини ринкової економіки, у результаті існування великої кількості директив і приписів, які визначають, що і за якою ціною виробляти [14, с. 15–16]. Інакше кажучи, принцип розподільчої справедливості в соціальній політиці використовують для того, щоб зробити людей багатими чи бідними, що, однак, дає можливість зробити людей щасливішими. Адже, підсумовує свою думку мислитель, попри те, що соціальна політика здатна «усунути зовнішні причини болю і страждань; вона може поліпшити систему, яка годує голодних, одягає голих і надає притулок бездомним. Щастя й задоволення залежать не від їжі, одягу чи притулку, а над усе від того, що людина плаче сама в собі» [14, с. 4].

Незважаючи на обґрунтованість базових принципів соціальної політики лібералів, в очах їхніх критиків вони постають неякісним виправданням власної позиції. Так, приміром, у російськомовних дослідженнях часто зустрічається думка, що невпинна гонитва за прибутками зумовлює бездуховність західноєвропейського суспільства, яке втрачає повагу

до традиційних цінностей, серед яких провідне місце посідає сім'я та релігія [5]. З огляду на позірну раціональність указаних засторог як радикально налаштованих представників «Руського світу», так і більш поміркованих прихильників традиційних цінностей, варто більш ретельно проаналізувати вплив ліберальної ідеології на ціннісну систему суспільства. Показовими в цьому контексті можуть стати коментарі В. Єленського, що «нині понад 90% американців постулюють віру в Бога» [8], що цілком і повністю спростовує аргументи проти бездуховного характеру сформованого на тлі ліберальних цінностей американського суспільства. Натомість С. Гантінгтон у працях акцентує увагу на тому, що релігія є одним із ключових елементів американської ідентичності, а ліберально орієнтовані цінності не були прямо запозичені з Європи, а постали на тлі протестантської культури громад Нової Англії [21].

Своєрідність релігійної культури США, на наш погляд, є вагомим аргументом супроти засторог критиків ліберальної доктрини щодо бездуховності цієї доктрини, однак не дає можливості зрозуміти причини її неприяні представників транзитивних суспільств. У цьому контексті показовими видаються розвідки відомого сучасного американського вченого Дж. Гайдта. У працях він приділив багато уваги дослідженню моральної свідомості й тих чинників, що її визначають. Чільне місце в науковому доробку мислителя посідають дослідження, у яких він намагається показати вплив капіталізму на ціннісну систему суспільства [23]. Зокрема, у ході проведених досліджень мислитель показав, що суспільства, які перебувають на аграрній стадії розвитку, люди перебувають на межі виживання, їхнє життя надзвичайно складне й зазвичай непрогнозоване, що й змушує людину шукати захисту в богів, родині та ієрархічній спільноті.

Іншу полярно протилежну сторону сучасного світу формують економічно й технологічно розвинені країни, у яких високий відсоток добре забезпечених людей. У такому суспільстві, зауважує вчений, життя стає безпечнішим не тільки через скорочення хвороб, голоду й уразливості перед стихійними лихами, а також завдячуючи зниженню рівня політичної жорстокості. Люди отримують права, а згасання екзистенціального тиску в єдності з розвинутою правовою системою сприяє формуванню нових цінностей, серед яких провідне місце посідають права жінок, права тварин, права геїв, права людини й погіршення стану навколишнього середовища [23].

З огляду на зроблені Дж. Гайдтом зауваження, важко погодитися з критичними зауваженнями щодо бездуховності ліберально орієнтованих представників західноєвропейської цивілізації. Поміж тим, критичні зауваження, як уже зазначалося, частіше за все поширюються в транзитивних суспільствах. Беручи до уваги дослідження Дж. Гайдта, така тенденція є цілком закономірною, оскільки, як виявив учений, поміж суспільствами, що перебувають на аграрній стадії розвитку, і технологічно розвиненими країнами, передусім західноєвропейської цивілізації, знаходиться цілий спектр транзитивних суспільств, де капіталізм проявляється у своїй найогиднішій формі. У цей час, зауважує Дж. Гайдт, гроші є головною цінністю, вони стають засобом досягнення соціального престижу, який у цей період перетворюється в різновид товару [23]. При цьому дослідник акцентує увагу на тому, що вічна гонитва за грошима частіше за все призводить до зниження рівня релігійності населення за рахунок скорочення часу відведеного релігійному ритуалу.

Інакше кажучи, критика ліберальних цінностей, що лунає в середовищі транзитивних суспільств, стосується не стільки ліберальних цінностей, скільки наявної соціокультурної та духовної ситуації, що склалася в цьому суспільстві. Окрім того, спираючись на теоретичні засновки Дж. Гайдта, маємо всі підстави припускати, що цінності змінюються вкрай поступово, у підсумку чого транзитивні суспільства – це суспільства, що зберігають переконання в тому, що мораль має онтологічну природу, визначену Богом, а тому стають вкрай нетерпими-

ми до інакомислення. Ця ментальна характеристика особливо виразно проявляється в тих соціокультурних середовищах, які мають високий відсоток прихильників консервативних релігій. Власне саме ця обставина й зумовлює високий рівень нетерпимості одностатевих шлюбів, які глумляться як такі, що суперечать природі людини або встановленому Богом світопорядку.

Зауваження та висновки Дж. Гайдта мають високий евристичний потенціал і пояснюють причини високого рівня нетерпимості серед представників транзитивних суспільств до ліберальних цінностей. Останні розглядаються як своєрідна загроза чинному світопорядку, яка порушує наперед установлені Богом чи патріархальною владою соціальні норми й цінності, не вимагаючи від людини соціальної активності. Представники такого світогляду щиро вірять у наявність вищої справедливості, яка може й буде реалізована в соціумі волею провидіння, нового політичного лідера або приходом месії, що покарає бездушних злочинців, а всіх покірних і вірних йому людей забезпечить земними благами і зробить тим самим щасливими. Поміж тим, як видно з вищенаведених зауважень Л. Мізеса, суспільний добробут – це результат продуктивності праці, активності людини, а не дар, який отримує людина за покірність. Відповідно, хочемо ми того чи ні, скільки би не відбувався перерозподіл ресурсів, розподільча справедливість не зможе забезпечити ні матеріального добробуту, ні щастя, яке досягається зазвичай у підсумку самореалізації.

З огляду на сказане, маємо всі підстави погодитися з Ф. Гаєком у тому, що, ведучи мову про «соціальну справедливість», люди зазвичай намагаються виправдати свої вимоги без будь-яких підстав. Адже, намагаючись розкрити зміст соціальної справедливості, вони насправді намагаються одягнути «голого короля». Більше того, мислитель доводить, що в сучасних умовах термін «соціальна справедливість» асоціюється з розподільчою справедливістю, яка принесла сучасному світу чимало бід. Адже, як свідчить історичний досвід, міф про рівність несе в собі небезпеку абсолютного підпорядкування широких мас еліті, яка керує економікою суспільства й контролює приватні господарства. Інакше кажучи, маючи великі повноваження у сфері розподілу ресурсів, правляча група не має жодного зовнішнього контролю, у підсумку чого рівність матеріального становища забезпечується тільки урядами з тоталітарними повноваженнями [20, с. 252].

Як свідчать вищенаведені зауваження, Ф. Гаєк намагався показати, що в суспільстві вільних людей, членам якого дозволено використовувати власні знання у своїх цілях, термін «соціальна справедливість» не має ніякого сенсу. Поміж тим, це не робить «безневинним вираженням доброзичливості до менш щасливих». Навпаки, мислитель переконаний, що використання політичними елітами терміна «соціальна справедливість» є проявом байдужості та безвідповідальності, яка призводить до деструкції суспільства. Адже саме в підсумку політичних маніпуляцій «соціальною справедливістю» люди починають вірити у своє законне право вимагати справедливості шляхом забезпечення різними благами [20, с. 269]. Реалізація цієї вимоги можлива тільки за умови перерозподілу ресурсів, який здійснюється директивним шляхом, а тому підвищує ризик трансформації демократичного суспільства в тоталітарне.

Указана засторога Ф. Гаєка є прямим свідченням відсутності «третього шляху» або передумов для поєднання кращих рис лібералізму та соціалізму. Ці дві політичні доктрини засновані на полярних принципах політичного співіснування й не мають точок для перетину. Більше того, мислитель абсолютно переконаний, що політична філософія не здатна сформулювати остаточного судження про цінності та про можливість реалізації індивідуальних очікувань. З огляду на це, досягнення соціального порядку може бути забезпечене тільки завдяки створенню правил для досягнення кожною людиною власних цілей. Із цього приводу мислитель пише: «У силу того, що ми не можемо передбачити дійсні наслідки застосування окремого правила, можна припускати, що підсумком стане рівне збільшення шансів кожного. Саме незнання наслідків уможливорює згоду з приводу правил, що слугу-

ють загальним інструментом вирішення різних завдань, і це видно з того, що в багатьох випадках для досягнення згоди щодо процедур результат навмисно роблять непередбачуваним» [20, с. 184]. Інакше кажучи, Ф. Гаєк прагне показати, що ефективний соціальний порядок можливий тільки в тому випадку, якщо політичні еліти відмовляться від використання терміна «соціальна справедливість», через те що він спрямований на результат, який часто суперечить бажанням і стремлінням кожного індивіда.

Збереження терміна «соціальна справедливість» у політиці і практиці транзитивних суспільств відображає не тільки рівень їхнього економічного розвитку, а й нерозривний зв'язок із патріархальними цінностями та/або тоталітарною спадщиною. Відсутність правил, які забезпечать рівні можливості для реалізації творчого потенціалу кожної особистості, позбавляє людину самоцінності, що й призводить до завищеної оцінки ролі та значення зовнішніх щодо неї сил – Бога, політичної еліти, уряду тощо – в процесі її життєдіяльності. У межах такого світогляду утверджується віра про онтологічну природу моралі, що призводить до вкрай різкого протиставлення своїх і чужих, у підсумку чого й виникає несприйняття та критика ліберальних цінностей.

Попри різку критику громадянської політики, позбавленої принципу справедливості, немає підстав уважати, що ліберальні цінності не зможуть стати органічною частиною моралі транзитивних суспільств у випадку, якщо будуть забезпечені права людини та встановлені загальні правила соціальної взаємодії, унаслідок чого відкриється можливість для зростання соціального добробуту, який призведе до підвищення рівня терпимості населення до інакомислення.

Список використаної літератури

1. Августин Аврелий (блаженный). О граде Божьем. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/11.
2. Ареопагит Дионисий. О божественных именах. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm#g11>.
3. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. Москва: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
4. Аристотель. Політика / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ: Основи, 2000. 239 с.
5. Виловатых А. Роль традиционных ценностей в системе национальных интересов России. URL: https://riss.ru/demography/demography-science-journal/40439/#_ftn7.
6. Г'юм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експеримент. методу міркувань про об'єкти моралі / за ред. та з передм. Е. Мосснера; пер. з англ. П. Насада. Київ: Вид. дім «Всесвіт», 2003. 552 с.
7. Гегель. Философия права. Москва: Мысль, 1990. 524 с.
8. Єленський В. «Американська релігія» та її кредо. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/4719-amerikanska-religiya-ta-yiyi-kredo.html>.
9. Кант И. Лекции по этике. Москва: Наука, 2000. 431 с.
10. Кашников Б.Н. Исторический дискурс российской справедливости. Вопросы философии. 2004. № 2. С. 29–42.
11. Конфуций. Беседы и суждения. URL: http://anna-ganzha.narod.ru/cun_zi.htm.
12. Локк Дж. Два трактата о правлении. URL: <http://grachev62.narod.ru/lock/content.html>.
13. Маркс К. Критика Готской программы. URL: <https://www.marxists.org/russkij/marx/1875/gotha.htm>.
14. Мізес Л. Лібералізм у класичній традиції. Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза: антологія / упоряд. О. Проценко,

- В. Лісовий; Наукове товариство ім. В'ячеслава Липинського. 2-ге вид., перероб. Київ: Простір; Смолоскип, 2009. С. 3–20.
15. Платон. Держава. Київ: Основи, 2000. 355 с. URL: <http://litopys.org.ua/plato/plat.htm>.
 16. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / вступ. ст., сост., подгот. текста В.В Сапова. Москва: Терра – Книжный клуб; Республика, 1998. 463 с.
 17. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию / пер. с лат. и коментар С. Ошерова; вступ. ст. А. Сулем. Москва: Эксмо, 2010. 576 с.
 18. Сторожук С. Проблема визначення сутності держави: соціокультурний та історико-філософський контекст. Гілея: науковий вісник. 2014. С. 190–194.
 19. Федотова В.Г. Вызовы левым взглядам и их трансформация. Исторические судьбы социализма. Москва: ИФРАН, 2004. С. 234–258.
 20. Хайек Ф.А. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / пер. с англ. Б. Пинскера и А. Кустарева; под ред. А. Куряева. Москва: ИРИСЭН, 2006. 644 с.
 21. Хантингтон С.П. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. Москва: АСТ, 2004. 635 с. URL: http://yanko.lib.ru/books/politologiya/huntington-who_are_we-ru-a.htm.
 22. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. URL: <https://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Antiduering/antid-4-02.html#pod>.
 23. Haidt J. How capitalism changes conscience. URL: <https://www.humansandnature.org/culture-how-capitalism-changes-conscience>.

SOCIAL JUSTICE IN TRANSITIVE SOCIETIES: POSSIBILITIES OF MAINTENANCE

Ihor Hoian

*Vasyl Stefanyk Precarpathian National University
Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies
Shevchenka str., 57, 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

Oksana Fedyk

*Vasyl Stefanyk Precarpathian National University
Faculty of Philosophy
Shevchenka str., 57, 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

The article proves that preserving the term “social justice” in politics and practice of transitive societies reflects their economic level as well as their inseparable connection with patriarchal values and/or totalitarian heritage. The absence of the rules meant to provide equal possibilities for the realization of every personality’s creative potential deprives people of their self-worth, and results in overestimating the role and meaning of external forces – the God, political elite, government, etc. in their lives.

Within the framework of such an outlook the ontological nature of moral is grounded, leading to sharp opposition of domestic and foreign that gives birth to the liberal values criticism. It has been found out that at present there is no proof that liberal values won’t be able to become an inseparable part of transitive societies’ moral, provided that the human rights and the general rules of social interrelation would be established.

Key words: social justice, distributive justice, liberalism, socialism, transitive societies.

УДК 327

КОНТРТЕРОРИСТИЧНА ПОЛІТИКА ЄС: ТРАНСНАЦІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ І ДОСВІД ДЛЯ УКРАЇНИ

Кристина Жупанова

*Національний університет «Одеська юридична академія»,
кафедра політичних теорій
вул. Академічна, 2, 65009, м. Одеса, Україна*

У статті аналізується транснаціональна політика Європейського Союзу у сфері протидії тероризму. Розглядаються законодавчі основи контртерористичної діяльності. Визначаються аспекти контртерористичної політики ЄС, які можуть бути застосовані в практиці протидії тероризму в Україні.

Ключові слова: тероризм, терористичні дії, контртерористична політика, Європейський Союз, Європол, Євроюст, Європейська комісія, Рамкове рішення, Регламент Ради Європейського Союзу.

Новий час породжує нові суспільні загрози, серед яких однією найбільш актуальною є тероризм. Тероризм не є історично новим явищем, але його транснаціоналізація та видозміна є новим викликом для будь-якої держави чи альянсу держав у світі.

Протягом десятиліть країни Європейського Союзу (далі – ЄС) потерпали від різних видів тероризму. І цьому є логічне пояснення, яке ґрунтується на науково-аналітичних матеріалах дослідження причин вересневого теракту в США. Об'єднувальною тезою цих матеріалів стало твердження, що терористи в рамках використання асиметричної стратегії скористалися правами, свободами й можливостями, наданими США (прозорі кордони, права людини тощо), перетворивши їх у критичні ризики. Ці ризики повною мірою стосуються і ЄС, при цьому мультиплікуючись на 28 країн. Непродумана міграційна політика, соціальне розшарування, яке складно подолати, нерішучість правоохоронних органів щодо навіть відомих ісламістів, неузгодженість дій держав-членів – усе це стало живильним середовищем, що дало змогу ісламському тероризму пустити міцне коріння в Європі [1].

Контртерористична політика ЄС ґрунтується на низці законодавчих актів, які прийняті з огляду на терористичні дії як проти країн ЄС, так і проти інших держав світу.

Після терактів 11 вересня 2001 року в США керівництвом ЄС прийнятий план антитерористичних дій і здійснено низку політико-правових та організаційних заходів щодо запобігання можливим терористичним загрозам на території ЄС. Зокрема, 21 вересня 2001 року на Брюссельській сесії Європейської Ради прийнятий План дій щодо боротьби з тероризмом. У цьому документі увага акцентувалася на питаннях посилення співпраці поліцейських і судових органів ЄС, узгодження універсальної всеосяжної конвенції й низки спеціальних нормативних правових актів, спрямованих на протидію тероризму [2, с. 355–357].

Загальні для всіх країн ЄС стандарти кримінальної відповідальності за вчинення терористичних актів незалежно від того, мав тероризм внутрішньодержавний чи міжнародний характер, установлені Рамковим рішенням «Про боротьбу з тероризмом», яке ухвалене Радою ЄС 13 червня 2002 року. У цьому Рішенні визначені основні поняття, які є базовою термінологією контртерористичної політики ЄС. Так, терористичними вважаються умисні дії, які за своєю сутністю і змістом здатні завдати серйозної шкоди будь-якій країні чи міжнародній організації, якщо вони вчинені з метою:

- 1) серйозно залякати населення;
- 2) створити надмірний тиск на владу держави або міжнародну організацію, щоб вони вчинили будь-яку дію чи відмовилися від її вчинення;
- 3) серйозно дестабілізувати або зруйнувати фундаментальні політичні, конституційні, економічні або соціальні структури країни чи міжнародної організації.

Також у Рамковому рішенні виділені мотивації терористів, які супроводжуються списком з дев'яти дій і, будучи здійсненими зі згаданими цілями, класифікуються як терористичні злочини:

- 1) напад на людину з метою її вбивства;
- 2) завдання серйозних тілесних ушкоджень;
- 3) викрадення й захоплення заручників;
- 4) серйозні руйнування урядових або громадських структур, транспортних та інформаційних систем, нафтовидобувних платформ, розташованих на континентальному шельфі;
- 5) захоплення судна або літака;
- 6) виготовлення, транспортування, постачання й використання вибухових речовин і зброї для бойових дій, біологічної, ядерної, хімічної зброї, дослідження з метою створення цих видів зброї;
- 7) застосування небезпечних субстанцій, дій, що викликають пожежу, повінь або вибухи, що загрожують життю населення;
- 8) заподіяння шкоди системам водо- й електропостачання, а також іншим життєво важливим ресурсам;
- 9) загроза здійснити вищеперераховані дії [3].

При цьому, що особливо важливо для всього міжнародного співтовариства, документ поширюється також на діяння, які вчинені на території ЄС, але можуть сприяти здійсненню терористичних актів у третіх країнах.

Іншим важливим законодавчим актом у контексті контртерористичної політики ЄС є Регламент Ради ЄС «Про введення обмежувальних заходів щодо деяких осіб і формувань у рамках боротьби з міжнародним тероризмом» (2002 рік). У ньому сформульована система заходів, спрямованих на підрив матеріальної бази тероризму шляхом позбавлення терористів джерел фінансування їхньої злочинної діяльності. Зокрема, передбачається «заморожування» всіх активів (включно з банківськими рахунками) низки фізичних і юридичних осіб, груп та об'єднань, щодо яких є достовірні відомості про те, що вони займаються терористичною діяльністю. Іншим особам заборонено надавати їм будь-які фінансові послуги.

Розміщені в нормативному акті приписи й заборони поширюються не тільки на громадян і юридичних осіб ЄС, а й на будь-яку юридичну особу, формування або організацію, які займаються комерційною діяльністю в межах ЄС.

До цього документа додається перелік індивідуальних і колективних суб'єктів терористичної діяльності, активи яких заморожуються в банківських установах. У разі виникнення нових або зникнення наявних терористичних формувань Рада ЄС може вносити до зазначеного переліку необхідні корективи [2, с. 355–357].

Подальші кроки в рамках вдосконалення контртерористичної політики ЄС відбулися у 2005 році. Після вибухів у Мадриді (березень 2004 року) і нападів у Лондоні (липень 2005 року) члени ЄС домовилися прискорити реалізацію раніше прийнятих контртерористичних заходів. Вони включають у себе європейський ордер на арешт, посилення візової інформаційної системи в рамках Шенгенської зони, біометричні дані паспортів, протидію фінансуванню тероризму, запобігання рекрутуванню й радикалізації молоді. Незважаючи на створення інститутів і розвитку механізмів боротьби з тероризмом і злочинністю на

рівні ЄС, національні держави та двостороннє співробітництво продовжували відігравати провідну роль у контртероризмі. Однак спільні зусилля ЄС у край важливі, оскільки мають змогу надати дієву допомогу в підвищенні ефективності національної контртерористичної політики держав-членів ЄС.

У грудні 2005 року Рада Міністрів юстиції ЄС схвалила нову стратегію контртероризму. Її основна мета полягає в тому, щоб чітко розкрити громадськості політику ЄС у сфері боротьби з тероризмом. У рамках стратегії позначено чотири головні завдання: запобігти, захистити, переслідувати й відповісти. Ідеться про те, щоб установити тісну співпрацю між членами ЄС у різних сферах діяльності з метою запобігання тероризму.

У рамках контртерористичної політики ЄС важливу роль відіграють Євроюст і Європол, які займаються проблемою тероризму саме на транснаціональному рівні. Наприклад, місією Євроюсту є підтримка і здійснення координації між національними слідчими органами й органами прокуратури стосовно серйозного злочину, що стосується двох або більше держав-членів [4, с. 344].

Важливу роль у підвищенні ефективності боротьби з тероризмом покликаний був відіграти Центр розвідувального аналізу (далі – ЦРА) ЄС (EU Intelligence Analysis Center – EUIAC), створений у 2012 році на базі колишнього Об'єднаного ситуаційного центру ЄС (Sit Cen EU). ЦРА забезпечує вивчення й розвідувальний аналіз певної критичної ситуації з погляду внутрішньої та зовнішньої небезпеки ЄС. Він, зокрема, відповідає за виявлення й оцінювання терористичних загроз для держав-членів Євросоюзу. Основою штатного складу центру є прикомандировані до нього співробітники аналітичних підрозділів європейських спецслужб, а також високопрофесійні експерти цивільних науково-дослідних установ ЄС. Підсумкові документи й рекомендації підрозділу готуються головним чином на базі відкритих джерел інформації, що надходять із зарубіжних представництв і місій ЄС і правоохоронних органів країн-членів Союзу [5, с. 103–118].

У грудні 2016 року Європейська Рада, в тому числі по слідах жорстоких терактів у Брюсселі й Ніцці, прийняла рішення про необхідність уведення нової контртерористичної директиви, яка замінить Директиву 2002 року. Вона включає елементи резолюції № 2178 Ради Безпеки ООН і рекомендації цільової групи з фінансових заходів щодо фінансування тероризму. Крім того, Рада ввела в дію систему реєстрації прізвищ пасажирів (Passenger Name Record, PNR), а також погодилася переглянути Шенгенський кодекс про кордони. За підтримки Координатора з боротьби з тероризмом у Євросоюзі Жюлія де Кершов розробляється низка законодавчих актів та інших інструментів ЄС, спрямованих на посилення боротьби з тероризмом. Пріоритети на рівні ЄС у цій сфері такі:

- 1) заохочення обміну інформацією між державами-членами ЄС;
- 2) розроблення додаткових інструментів для збирання даних, включаючи біометричні дані;
- 3) забезпечення інтеперабельності між відповідними базами даних, оскільки різні бази даних у кримінальних справах або тероризмі раніше не були пов'язані;
- 4) зміцнення зовнішніх кордонів Євросоюзу;
- 5) створення синергетичного ефекту між Європейським порядком денним у галузі безпеки і Європейським порядком денним у галузі імміграції, які розроблені й реалізовані окремо, незважаючи на взаємодію та певне дублювання між ними [6, с. 48–58].

З 2016 року відкритий Європейський контртерористичний центр, який об'єднав представників держав ЄС і співробітників Європолу, що займаються питаннями, пов'язаними з тероризмом. Він покликаний стати оперативним і великим кроком уперед у справі зміцнення загальноєвропейського співробітництва в галузі боротьби з тероризмом. Що сто-

сується співпраці в галузі розвідки на загальноєвропейському рівні, то країни Європи погодились його активізувати в рамках неофіційної групи з боротьби з тероризмом (СТГ), у якій представлені керівники європейських розвідувальних служб. Зростає співробітництво між поліцейськими, судовими та розвідувальними службами поза рамками ЄС на двосторонніх або багатосторонніх рівнях. Більшість країн, які стали цілями терористичних дій, відзвітували про збільшення кількості зустрічей, посилення обміну інформацією та спільних розслідувань. Однак цей найважливіший вид роботи, очевидно, потребує зміцнення. Так, один із найбільш розшукуваних злочинців кінця 2016 року тунісець Аніс Амрі, відповідальний за теракт у Берліні 19 грудня 2016 року, був абсолютно випадково зупинений для перевірки документів італійською поліцією поблизу Мілана й застрелений тільки після того, як сам відкрив вогонь і поранив поліцейського. Як він зміг проїхати всю Німеччину з півночі на південь і безперешкодно перетнути кілька державних кордонів – у край важливе питання, відповідь на яке може позитивно вплинути саме на методи протидії тероризму.

Держави-члени та інститути ЄС також активно діють за межами Союзу в рамках зусиль з розвитку партнерств у галузі протидії тероризму з країнами Середземномор'я (зокрема з Туреччиною, Марокко й Тунісом) і на Близькому Сході. На жаль, далеко не всі країни однаково можуть приділяти увагу боротьбі з тероризмом і виділяти на неї необхідні ресурси. Багато важливих рішень усе ще ухвалюються на національному рівні й не мають поширення на весь ЄС. Так, у 2016 році Франція та Бельгія прийняли власні плани дій з боротьби з тероризмом і радикалізацією. Судова система у Франції та Німеччині змінена для зміцнення оперативного потенціалу служб безпеки, в тому числі шляхом розширення використання спеціальних методів розслідування. У Франції також уведено більш тривалі тюремні терміни для терористів. Ще одним пріоритетом стала боротьба з фінансуванням тероризму в кіберпросторі. Франція та Німеччина надають пріоритет протидії використанню терористами зашифрованих засобів комунікації й розробленню контраргументів джихадистському дискурсу. Томас де Мезьєр, міністр внутрішніх справ Німеччини, оголосив про створення нового центру інформаційних технологій для органів безпеки, в якому основна увага приділяється злочинності й тероризму в Інтернеті [1].

У жовтні 2017 року Європейська комісія (далі – ЄК) представила низку оперативних і практичних заходів, які допоможуть підвищити рівень захисту жителів ЄС від терористичної загрози. Заходи, запропоновані ЄК, спрямовані на усунення вразливостей, виявлених під час останніх нападів терористів. Також вони спрямовані на те, щоб допомогти позбавити терористів коштів для здійснення атак. Крім того, заходи передбачають підтримку країнам-членам ЄС у захисті громадських просторів. Терористи все частіше орієнтуються на громадські та людні місця, про що свідчать напади в Барселоні (Іспанія), Лондоні (Великобританія), Манчестері (Великобританія), Стокгольмі (Швеція).

Запропоновані заходи щодо захисту громадських місць передбачають додаткове фінансування транснаціональних проектів, спрямованих на поліпшення захисту таких місць. Натепер ЄК передбачила на це 18,5 млн євро. Також протягом року Єврокомісія випустить інструкцію, яка буде містити технічні рішення, що дають змогу зробити громадські місця більш безпечними, зберігаючи при цьому їх відкритий характер.

Європейська комісія має намір створити платформи для обміну досвідом, покращити співпрацю між державним і приватним секторами, зокрема із залученням таких операторів, як торгові центри, спортивні арени, організатори концертів і компанії з прокату автомобілів. Також пропонується план дій щодо підвищення готовності й координації на рівні ЄС у разі нападів із застосуванням хімічних, біологічних, радіологічних і ядерних речовин (хоча в повідомленні й наголошується, що ймовірність таких нападів низька). Сьогодні

мова йде про створення мережі безпеки ЄС і центру знань у Європейському контртерористичному центрі в Європолі.

Ще низка заходів, які пропонує ЄК, спрямована на те, щоб позбавити терористів коштів для здійснення атак. Ідеться про обмеження доступу до речовин, що використовуються для виготовлення саморобних вибухових пристроїв. Також заходи будуть спрямовані на боротьбу з фінансуванням тероризму та на підтримку правоохоронних і судових органів у ситуаціях, коли ті стикаються з шифруванням інформації в кримінальних розслідуваннях.

І, нарешті, третій сегмент заходів спрямований на посилення зовнішніх дій ЄС і співпрацю з іншими країнами, в тому числі через Європол, у сфері боротьби з тероризмом та іншими транснаціональними злочинами [7].

Водночас варто підкреслити, що, незважаючи на зусилля ЄС у сфері протидії тероризму, як і раніше, існує низка проблем, що призводять до зниження ефективності спільної контртерористичної діяльності. Головним чином це пов'язано зі слабкою співпрацею між державами-членами ЄС і спеціалізованими європейськими агентствами, такими як Європол і Євроюст. Передусім варто зазначити безсистемність в обміні інформацією між спецслужбами та правоохоронними органами, в координації й участі в спільних розслідуваннях та операціях. Щоб досягти мети, заявленої в контртерористичній стратегії ЄС, – запобігати, захищати, переслідувати і давати відсіч міжнародному тероризму – життєво важливо проводити цілеспрямовану роботу щодо вирішення зазначеної вище проблеми. Однак варто усвідомлювати, що здатності держав-членів ЄС успішно ділитися розвідувальними даними й координувати спільні розслідування та операції серйозної шкоди завдають глибоко вкорінені відмінності в національних ідентичностях, історичний досвід, національні інтереси і пріоритети окремих країн.

Нині контртероризм у ЄС стоїть перед дилемою. З одного боку, мета створення ЄС – можливість більш тісного союзу з усуненням кордонів для вільного пересування людей, товарів і послуг, що в реальності створює вкрай сприятливі умови для міжнародного тероризму. З іншого боку, щоб запобігти міжнародному тероризмові й перемогти його, необхідно посилити транснаціональне співробітництво всередині ЄС і контроль за перетином кордонів і фінансовими транзакціями, тим самим підриваючи ключові цінності самого ЄС.

Незважаючи на створення інститутів і розвиток механізмів протидії тероризму на рівні ЄС, національні уряди і здійснюване ними двостороннє співробітництво залишаються найбільш важливими та ефективними акторами контртерористичної діяльності. Як яскравий приклад можна навести співпрацю між французькими й іспанськими спецслужбами, а також їхніми судовими інстанціями та правоохоронними органами в боротьбі проти терористичної баскської організації ЕТА.

Водночас спільні зусилля в боротьбі з тероризмом, що вживаються в рамках усього ЄС, видаються також необхідними й можуть призвести до створення вкрай важливих механізмів раннього запобігання, аналізу загально регіональних тенденцій, оцінювання загроз, а також надання допомоги державам-членам ЄС у підготовці законопроектів і навчанні фахівців правоохоронних і судових органів. Більше того, представники країн ЄС можуть проводити міждержавні конференції та семінари, які можуть стати плацдармом для обміну досвідом, що дало б змогу уникнути дублювання контртерористичних зусиль і сприяти посиленню міжнародного співробітництва в боротьбі із сучасним тероризмом [8, с. 304–310].

Необхідно відзначити, що досвід протидії тероризму, накопичений ЄС, має важливе міжнародне значення й може стати предметом не тільки наукового дослідження, а й творчого застосування на практиці в Україні в інтересах забезпечення її національної безпеки від внутрішніх і зовнішніх терористичних загроз [2, с. 355–357].

Для України проблемні аспекти європейської політики безпеки у сфері протидії тероризму, які проявляються на сучасному етапі, є актуальними з огляду на необхідність урахування європейського досвіду для вдосконалення механізмів реалізації державної антитерористичної політики, розроблення Концепції протидії екстремізму й тероризму. Активна участь української держави в системі забезпечення міжнародної безпеки, а також збільшення міграційних потоків з регіонів терористичної активності, нестабільність внутрішньополітичної обстановки переводять питання протидії тероризму в площину посиленої уваги щодо вжиття ефективних заходів для запобігання терористичній загрозі [9, с. 147–154].

Отже, ЄС сьогодні знову необхідно проаналізувати контртерористичну політику і створену архітектуру протидії тероризму саме на транснаціональному рівні, щоб виявити помилки, які не дають змоги повною мірою захистити громадян країн ЄС від цієї загрози. При цьому особливу увагу необхідно буде приділити міжнародній і міжвідомчій співпраці, обміну оперативною інформацією між державами й відомствами, забезпеченню дієвого прикордонного контролю, регулюванню поширення вогнепальної зброї та вибухових речовин, припиненню фінансування терористичної діяльності, запобігання радикалізації населення, особливо серед молоді.

Досвід Європейського Союзу у сфері протидії тероризму є вкрай актуальними для України, адже нині наша держава, перебуваючи в стані неоголошеної війни, повсякчас перебуває під загрозою терористичних актів. Оскільки власний досвід України в боротьбі з тероризмом є вкрай малим, варто звернутися до досвіду ЄС, який веде боротьбу із цим явищем не одне десятиліття. Це стосується й законодавчих ініціатив, і превентивних заходів, і реагування на реальну терористичну загрозу. Тісна співпраця українських правоохоронців із зарубіжними колегами у сфері протидії тероризму дасть можливість отримати як теоретичні знання, так і практичні навички в протистоянні терористичним діям.

Список використаної літератури

1. Веселовский С. Терроризм в Европе: перемирия не будет. URL: https://islam-today.ru/islam_v_mire/terrorizm-v-evrope-peremiriya-ne-budet/.
2. Поляков А.О. Антитерористичне законодавство Європейського Союзу та України: порівняльно-правовий аспект. Порівняльно-аналітичне право. 2017. № 4 С. 355–357.
3. Рамочное решение Совета Европейского Союза от 13 июня 2002 г. о борьбе с терроризмом. URL: <http://eulaw.edu.ru/spisok-dokumentov-po-pravu-evropejskogo-soyuza/ramochnoe-reshenie-soveta-o-borbe-s-terrorizmom-perevod-chetverikova-a-o/>.
4. Європейське право: право Європейського Союзу. Кн. 3: Право зовнішніх зносин Європейського Союзу: навчальний посібник / В.І. Муравйов, М.М. Микієвич, І.Г. Білас. Київ: Ін-Юре, 2015. 408 с.
5. Алешин В.В., Журавлев Е.В. Анализ антитеррористического законодательства Европейского Союза и Российской Федерации. Проблемы национальной стратегии. 2015. № 2. С. 103–118.
6. Потемкина О. Антитеррористическая политика Европейского Союза. Мировая экономика и международные отношения. 2011. № 2 С. 48–58.
7. Угроза для Евросоюза: самые громкие «лоукост-теракты» и план по их предотвращению. URL: <https://www.segodnya.ua/world/europe/ugroza-v-es-samye-gromkie-loukost-terakty-i-plan-evrokomissii-po-ih-predotvrashcheniyu-1065629.html>.
8. Луппов И.Ф. Контртеррористическая политика Европейского Союза: проблемы и перспективы. Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2009. № 101. С. 304–310.
9. Гуцало М. Європейська політика безпеки у сфері протидії тероризму. Політичний менеджмент. 2010. № 1. С. 147–154.

**COUNTER-TERRORIST POLICY OF THE EU:
TRANSNATIONAL ASPECT AND EXPERIENCE FOR UKRAINE**

Krystyna Zhupanova

*National University "Odessa Law Academy"
Department of Political Theory
Academic str., 2, 65009, Odessa, Ukraine*

The article analyzes the transnational policy of the European Union in the field of countering terrorism. The legislative bases of counterterrorist activity are considered. The aspects of the EU counterterrorism policy that can be applied in the practice of counteracting terrorism in Ukraine are determined.

Key words: terrorism, terrorist acts, counterterrorism policy, European Union, Europol, Eurojust, European Commission, Framework Decision, Regulation of the Council of the European Union.

УДК 930(477)–054.57«20»

ЕТНОНАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСАХ (ДОСВІД ПОЛІТИКИ «ЕЛЛІНІЗАЦІЇ» В УКРАЇНІ У 20–30 РР. ХХ СТ.)

Владислав Івацький

*Донецький державний університет управління,
факультет права та соціології,
кафедра соціології управління
вул. Карпінського, 58, 87513, м. Маріуполь, Донецька область, Україна*

У статті визначаються основні засоби, якими більшовицький режим «конструював» етнонаціональну ідентичність в окремих районах компактного розселення греків України. У хронологічному порядку відстежуються шляхи розгортання політики «еллінізації», зауважується необхідність координатора процесу та відстеження зворотного зв'язку від об'єкта впливу. Результатом стало формування грецької національної ідентичності на територіях, де проводилась політика, також знищення всіх активних учасників конструювання «національного відродження».

Ключові слова: еллінізація, конструювання етнонаціональної ідентичності, коренізація партійних кадрів, національне відродження.

Легітимація влади є однією з актуальних теоретичних і практичних проблем державного управління. У 20–30-ті рр. ХХ ст. для легітимації влади в Україні використовувалась «національна тематика». Історики називають цей досвід державного управління «політика коренізації партійних кадрів». Наслідки тогочасних політичних рішень відчуються й сьогодні. Це й перетворення кримських народів православного віросповідання на еллінів, і унікальні «греко-еллініські» та «греко-татарські» соціальні групові ідентичності в Українському Приазов'ї.

Соціальні групові ідентифікації, а особливо відома в українських наукових колах етнонаціональна ідентичність наявні сьогодні в соціологічних, психологічних і політологічних дослідженнях. Це, наприклад, «Триста років самотності: український Донбас у пошуках смислів і Батьківщини» авторитетних науковців Станіслава Кульчицького та Лариси Якубової [1], а також «Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі» Дітера Лангевіше [2], «Реконструювання націй» Тимоті Снайдера [3]. Десятки подібних досліджень звертають увагу сучасної суспільної думки на значення соціальних групових ідентифікацій і можливості практичного застосування таких знань, при тому що одними з перших на цьому полі були більшовики на початку створення СРСР. На теренах України більшовицький уряд провадив відому політику коренізації партійних кадрів тобто «українізації», а в Сталінському та Маріупольському округах УРСР ще й політику «еллінізації». Тобто фактично використовував національну тематику задля легітимації свого режиму.

Метою статті є визначити засоби, якими більшовицький режим намагався «відродити» національну грецьку ідентичність у грецькомовних мешканців Сталінського та Маріупольського округів УРСР у 20–30-х рр. ХХ ст.

Революційні події у 20-х рр. ХХ ст. розширили серед греків ті прошарки суспільства, на які спиралась радянська влада. Разом із тим вони (мова йде тільки про тих, хто залишався в селі) втрачали можливість добре вивчати російську мову. Такий стан речей більшовиків не влаштував: через неписьменність рідною мовою та погане володіння росій-

ською бідняки не мали доступу до ідеологічних постулатів більшовизму. З ними не можна було повноцінно проводити політпросвітню роботу – «на сходах та інших суспільних зборах, що проводились виключно російською мовою, бере участь в обговорення питань лише окрема група верхівки села, що добре володіла російською мовою ... біднота мовчить, бо не в змозі вільно висловлювати свої думки російською мовою» [4, арк. 30]. Тобто фактично простір для розвитку національної ідентичності зберігався за рахунок низького рівня освіченості серед грецького люду. Що ж до робітників грецького походження, то вони відривалися від своїх селищ і належали вже до інших рад – заводських. У таких умовах, на думку тогочасних політичних діячів, у більшовиків не лишалось підтримки в грецьких селах. «Отже, російською мовою володіє головним чином грецька інтелігенція та верхи заможної частини населення. ... вся інша маса греків ... розмовляє рідним словом і тому мало активна або майже не активна в суспільно-політичному житті» [4, арк. 35].

На думку більшовиків, у ситуації, коли більшість бідняків-греків неписьменні та залишаються осторонь політичних процесів, приймали рішення на селі політичні опоненти більшовиків. Вони так розуміли проблему: «Стан речей, коли в усіх установах та організаціях села вся робота проводиться російською мовою, може створити в грецьких масах уявлення продовження радянською владою політики русифікації та викликати приховане невдоволення» [4, арк. 78].

Подібні проблеми не були унікальними для СРСР того часу, вони були настільки поширеними, що викликали потужну політичну реакцію – політику коренізації адміністративно-керівних кадрів. Варто вказати, що коренізація, курс на яку проголошено XII з'їздом РКП(б) у квітні 1923 р., розумілася більшовиками водночас і як метод утілення ідеологічної консолідації національних республік у єдину комуністичну державу, і як один зі шляхів усунення від влади політичних опонентів. Основну ідею висловив Й. Сталін: «Аби радвлада стала і для інонаціонального селянства рідною, необхідно, щоб вона була зрозуміла для нього, щоб вона функціонувала рідною мовою, щоб школи й органи влади формувалися з людей місцевих, що знають мову, звичаї, побут неросійських національностей» [5, с. 3].

Отже, для легітимації влади радянські органи вдалися до такого алгоритму дій. Насамперед було створено координаційну установу – грецьку секцію Центральної комісії у справах національних меншин при ВУЦВК, головою її було призначено відомого грека комуніста С. Ялі. Протягом 1925-х рр. секція виробила систему заходів стосовно етнокультурного «відродження» маріупольських греків [6, с. 125]. По-друге, задля встановлення чисельності національних меншин, їх районування та з'ясування змін в етнонаціональному складі населення в постревольційну добу проведено низку переписів населення. Зокрема, виявлено численні анклавні «грецького» населення в Маріупольському і Сталінському округах – загалом 63 населені пункти. По-третє, на основі отриманих переписом відомостей з'явилась можливість автономізації певних районів із домінуванням «грецької національності» серед місцевого населення. Перепис «грецького населення», згідно з яким до спеціального розділу включено «Чисельність «грецького» населення», в трьох районах сталінського округу нарахував 32007 осіб, які визначили себе греками [7, с. 22]. По-четверте, це створення грецьких Сільрад у населених пунктах з переважною кількістю грецького населення. Загалом їх налічувалось двадцять вісім. Крім того, постановою Президії ВУЦВК від 19 січня 1926 р. передбачено створення шести грецьких районів.

Прикладом такої діяльності є звіт «Про досягнення у роботі ОПК (міжклубний грецький з'їзд, виділення у ОПК грецького працівника, переведення на татарську мову

шкіл та ін.)» [8, арк. 18]. У тому ж Великоянісольському районі планувалось зробити більше: «Забезпечити переклад вівісок установ з текстом національною мовою; В будинках культури та червоних кутках вивішувати лозунги національною мовою; активу послідовно займатись питанням ліквідації національної неграмотності; Забезпечити переведення на національну мову діловодства Богатирського, Камарського, Улаклицького, Первомайського сільрад на тюрко-татарський, Константинопольської на еллінську; закупити спеціальну літературу національною мовою; комплектувати штат установ національними кадрами за рахунок кращих ударників та колгоспників» [9, арк. 123]. Тобто грецька мова, сприймаючись більшовиками як інструмент розповсюдження ідеології, паралельно ставала практично актуальним елементом грецької самосвідомості, надаючи самовизначенню «грек» практичного значення та навіть необхідності. Так, носію грецької самосвідомості в умовах політики «коренізації» відкривались можливості швидкого кар'єрного зростання, що також надавало практичне значення ідентифікації. З іншого боку, постійна увага на ознаках грецькості фіксувала їх – робила стереотипом. Більше того, саме ті ознаки, які активізувала влада, і ставали маркерами грецької самосвідомості.

П'ятим кроком стало широке насадження новогрецької мови в офіційній і побутовій ужиток мешканців нацрад і нацрайону. Воно проходило через офіційну документацію національних сільських і районних рад, шкільну та партійну освіту, літературу й театр. Література також ставала інструментом творення та популяризації письмової норми мови, а театр – усної норми мови [10]. За сприяння грецької секції при ВУЦВК з'явилися літератори М. Костан, Г. Костоправ, Д. Шаповалов – одні з перших письменників маріупольських греків, які взялися створювати власну грецьку мову – загальнозрозумілий зразок для всіх маріупольських греків-еллінофонів. Влада зі свого боку сприяла створенню періодичних видань національною мовою – це газета «Колехтивістис» та аркуш-вкладиш у газеті «Наша правда». Видання виходили новогрецькою мовою. Завданням мало бути поширення ідеології доступною народу мовою, а стало посилення грецької самосвідомості і створення інтелектуальної еліти [11, арк. 146–148]. Ту саму мову мали використовувати актори Маріупольського грецького театру: «Забезпечити переклад п'єс національною мовою, «... театр є основним і має обслуговувати все грецьке населення України...». Зайнятись підготовкою п'єс, проводячи систематичні заняття еллінською мовою, запросивши педагога-елліна, з грецької мови з артистами» [11, арк. 112–114].

Фіксування новогрецької мови в статусі рідної мови маріупольських греків продовжувала система освіти, що створювалась органами радянської влади. Це пункти лікнепу, початкова та середня школа, партійні курси національної мови й педтехнікум. Тільки в Маріупольському окрузі шкіл, що обслуговують еллінське населення, 4-річок – 16; 7-річок – 9; серед греко-татар: 4-річок – 10 і 7-річок – 6 [12, арк. 26–32]. У тому ж районі гуртків грамоти для комуністів «усього нацмовою 20 груп, з них: еллінською – 16, татарською – 4» [13, арк. 29–31].

Наслідком стала фіксація грецької самосвідомості в діяльності спеціальної державної інституції: грецька секція при ВУЦВК, плановані шість грецьких районів і двадцять вісім грецьких сільрад регулярно протягом дванадцяти років застосовували номінації, використовували різноманітні «грецькі мови». Етнічна номінація «грек» набула політичної актуальності.

Така сама увага приділялась і партійній еліті нацрайонів і національних сільських рад: «Комісія нацмен вважає за необхідне для підготовки радянських кадрів /греко-еллінських і греко-татарських/ організувати 3-місячні курси на місцях по сільрадах з охопленням: Сартана, Мангуш по 40, Урзуф, Старий Крим, Келлерівка, Чермалик, Македонівка

по 30 осіб, усього 270 осіб... Заняття загалом мають поставити собі за мету навчити курсанта читати та писати своєю рідною мовою» [14, арк. 44].

Більшовицька влада не полишила без уваги й музейну справу. Маріупольський краєзнавчий музей створив грецьку секцію, на її утримання мав необхідну фінансову підтримку. Влада вживала заходи, аби демонструвати і зберігати грецькі зразки національного побуту, підтримували та популяризувала серед носіїв грецької самосвідомості зразки національної особливості. Наприклад, «Виставку грецького відділу при музеї краєзнавства ... буде перекинута у Мангуш і Саргану на час районних з'їздів» [3.244]. Тобто еліта мала ознайомитись із тим, що таке «грецькість» на практиці. Такій меті слугували й «національні вечори». Наприклад, навесні 1929 р. проведено «Вечір національних меншин», який відбувся для делегатів окружного з'їзду рад [3.243]. Окрім мови, ознаками, що виокремлювали носіїв грецької самосвідомості, були оригінальні риси одягу, побуту, звичаїв та їжі. Закріпленню цих ознак слугував музей та етнографічні виставки. Демонстрація ознак фіксує їх у пам'яті суспільства й також робить стереотипом: продемонстрована на виставці, визнана національна риса стає маркером ідентичності.

Значущим був і перманентний відбір за національною ознакою тих, кому слугували перелічені утворення. Переписи населення та особисті громадянські документи, в яких людина повинна ідентифікувати себе з пропонованого переліку відомих на той час національностей. Національне самовизначення відбувалось за встановленою схемою: яка мова – така й нація.

Отже, коренізація для радянської влади стала одним із основних засобів пристосування (й укорінення) політичної ідеології більшовиків на місцевому ґрунті. Планувалось шляхом надання бідності та жінкам можливості виражати свою позицію на радах рідною мовою (бо російської вони не знали й на радах мовчали) завоювати їхню довіру та підтримку. З погляду моделювання національної самосвідомості висока владна увага до національності сприяла фіксації уявлення про себе як про окремий народ. Офіційне закріплення за грецьким населенням Приазов'я категорій «греки-еллінци», «греко-татари» об'єднало грецькі села за мовною ознакою у дві групи. Створення в Маріупольському краєзнавчому музеї грецької секції, запровадження димотики у школах, діловодстві та літературі зафіксувало в самосвідомості поколінь зв'язок із Грецією, стабілізувало уявлення про себе як про окремий народ, батьківщиною якого є Греція. Важливо також те, що втручання влади збіглось у часі модернізаційних змін у традиційному суспільстві приазовських греків. Отже, зрозуміло, що втручання більшовицької влади в етнічний розвиток приазовської грецької традиційної (під час модернізації) спільноти скерувало його до вироблення єдиного національного стереотипу самоусвідомлення, при тому що радянська влада ставила перед собою геть інші цілі.

Отже, грецька секція ВУЦВК створила замкнену вертикаль влади, проводячи відсів за національною ознакою, якою стала мова, вона виділила грецьку самосвідомість і надала їй практичної щоденної значущості. Для власного обслуговування та функціонування виникла потреба в пресі й освіті, а наслідком стала поява грецького театру та літератури. Фактично ж з'явився потужний прошарок грецької національної еліти Маріуполя.

Загалом, політика еллінізації й татаризації проводилась до 1938 р., коли закрили останні школи з грецькою й татарською мовою навчання, грецький театр, грецький педтехнікум і розпочали серію репресій проти маріупольських греків, яка відома в сучасній історіографії під назвою «Грецька операція». Тобто можна казати, що наслідком етнонаціональної політики стало формування грецької національної ідентичності на території, де проводилась політика. Національна ідея продемонструвала свою висо-

ке прикладне значення та впливовість, що більшовики змушені були стрімко згорнути політику коренізації й фізично винищити національних активістів. Основної ж мети більшовицької влади досягнуто не було, більше того, більшовики вдалися до фізичного знищення плоду елінізації – національної грецької еліти: місцевих партійних діячів на-црад і нацрайону, грецької секції ВУЦВК, учителів і літераторів, а також представників іншої національної інтелігенції.

Список використаної літератури

1. Кульчицький С., Якубова Л. Триста років самотності: український Донбас у пошуках смислів і Батьківщини. Київ: ТОВ «Видавництво «Кліо», 2016. 720 с.
2. Дітер Лангевіше. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / пер. з нім. О. Логвиненка. Київ: К.І.С., 2008. 240 с.
3. Timothy Snyder. The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999. New Haven: Yale University Press, 2003. 384 p.
4. Державний архів Донецької області. Ф. 131 Маріупольське повітове казначейство м. Маріуполь, Маріупольського повіту, Катеринославської губернії 1797–1858 рр. Спр. 74. Ревизские сказки селений Богатырь, с. Каменка, Булатовка, пос. Андреевский, Николаевка (помещика Копытина), Веселое, Петровское, Владимировка. [1816–1828]. 148 арк.
5. Про затвердження Положення про Державний комітет України у справах національностей та релігій: Постанова Кабінету Міністрів України від 14 лют. 2007 р. № 201. Офіційний вісник України. 2007. № 12. С. 21.
6. Якубова Л.Д. Мовна проблема та її вплив на етнокультурне життя українських греків (середина 20-х – 30-і рр. XX ст.) (частина 2). Український історичний журнал. 2004. № 4. С. 83–97.
7. Стевен Х. Краткий отчет об успехах шелководства, виноделия и садоводства в полу-денных губерниях России, за 1836 год. Журнал Министерства Внутренних Дел. 1837. Ч. 23. С. 28–499.
8. Ф. П-294 Першотравневий районний комітет КПУ, смт. Першотравневе Донецької об-ласті. 1392 од. зб., 1922–1941, 1943–1991 рр. Оп. 1. Спр. 103. Листування Мангуського бюро райкому КП(б)У із Маріупольським окрвиконкомом. [1922–1941]. 65 арк.
9. Ф. П-74 Великоновосілківський райком КПУ, смт. Велика Новосілка Донецької об-ласті. 2023 од. зб., 1921–1941, 1943–1991 рр. Оп. 1. Спр. 90. Протоколи бюро засідань на-цменосвіти сталінського округу [1921–1941]. 176 арк.
10. Концерт грецького театру. Приазовський пролетарій. 1937. 14 квіт. № 85. С. 2.
11. Ф. Р-1346 Сарганська сільська рада робітничих, селянських і червоноармійських депутатів, с. Саргана Маріупольської міськради Донецької області. 356 од. зб., 1922–1934 рр.
12. Оп. 1 Спр. 222. Протоколи засідань бюро грецького Нацрайону. [1922–1934]. 186 арк.
13. Ф. П-11 Маріупольський окружний комітет КП(б)У, м. Маріуполь Маріупольського ок-ругу. 1322 од. зб., 1923–1930 рр. Оп. 1. Спр. 214. Протоколи засідань Маріупольського ОПК. [1923–1930]. 78 арк.
14. Ф. П-294 Першотравневий районний комітет КПУ, смт. Першотравневе Донецької об-ласті. 1392 од. зб., 1922–1941, 1943–1991 рр. Оп. 1. Спр. 103. Листування Мангуського бюро райкому КП(б)У із Маріупольським окрвиконкомом. [1922–1941]. 65 арк.
15. Ф. Р-1346 Сарганська сільська рада робітничих, селянських і червоноармійських депутатів, с. Саргана Маріупольської міськради Донецької області. 356 од. зб., 1922–1934 рр. Оп. 1. Спр. 249. Протоколи зібрань комісії нацмен міста Маріуполь. [1922–1934]. 48 арк.

**ETHNO-NATIONAL IDENTITY IN POLITICAL PROCESSES
(THE EXPERIENCE OF THE ELINIZATION POLICY
IN UKRAINE AT THE 20-30'S OF THE 20TH CENTURY)**

Vladyslav Ivatskyi

*Donetsk State University of Management,
Faculty of Law and Sociology,
Department of Sociology of Management
Karpinskogo str., 58, 87513, Mariupol, Donetsk region, Ukraine*

Determined the basic by which the Bolshevik regime “constructed” the ethno-national identity in separate regions of the compact settlement of the Greeks of Ukraine. The ways of conducting of the policy of Hellenization policy are tracked chronologically. Noted the necessity of a process coordinator and feedback tracking from the object of influence. The result was the formation of a Greek national identity in the territories where the policy was conducted. Nation idea was so strong that to calm it down Bolsheviks need use the total assassination of active participants of the National revival.

Key words: Hellenization Policy, Construction of Ethno-national Identity, Enruthment of Party Personnel, National Revival.

УДК 327 (477.479.22):328.185

ІНДЕКС СПРИЙНЯТТЯ КОРУПЦІЇ В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ ТА ГРУЗІЇ

Роман Кополовець

*Ужгородський національний університет,
кафедра політології і державного управління
вул. Університетська, 14, 88000, м. Ужгород, Україна*

У статті детально проаналізовано й досліджено сприйняття корупції в Україні та Грузії в період з початку незалежності до сучасного розвитку політичного режиму. Описано й пояснено методологію дослідження міжнародної організації Transparency international. Показано кількісну динаміку рівня корупції в різний період розвитку політичних систем у досліджуваній період.

Ключові слова: корупція, демократія, демократичний перехід, Transparency International, трансформація, індекс корупції.

Одним із найефективніших критеріїв визначення рівня демократизації країни є ступінь поширення й рівень корупції в суспільно-політичному житті країни. Цей критерій особливо притаманним є для країн постсоціалістичного табору. Найбільш впливовою, за оцінками експертів міжнародною організацією, предметом дослідження якої є визначення рівня корупції, в тому числі й у посткомуністичних країнах, є Transparency International. Ця організація визначає ступінь адаптації корупції в суспільно-політичному житті країни за допомогою спеціально розробленого індексу сприйняття корупції (далі – ІСК). Уперше результати дослідження оголошені в 1995 році [20]. В основі визначення ІСК у певній країні знаходяться результати декількох експертних досліджень і результати дослідження громадської думки про масштаби корупції в різних країнах світу. У 1996 р. Transparency International утворив Консультативний комітет індексації (далі – ККІ). Основним завданням ККІ було розроблення ефективної методології та інструментарію виміру рівня корупції на глобальному рівні. До складу ККІ входять статисти, економісти, соціологи й політологи. Transparency International, крім удосконалення ІСК, прагне розробляти інші інструменти оцінювання сприйняття корупції в певній країні. Методика дослідження індексу з 1995 по 2011 роки включає в себе два базові компоненти:

1. Індекс хабародавців (ІХ) – оцінює пропозиції стосовно корупції загалом по країні та конкретно в державному промисловому секторі.

2. Глобальний барометр корупції (ГБК) – являє собою опитування громадської думки стосовно сприйняття корупції широкою громадськістю й досвіду поширення корупції в певній країні та в усьому світі.

Максимальний показник = 10 (рівень корупції найменший).

Мінімальний показник = 0 (рівень корупції найвищий).

У 2012 році методологія індексу суттєво змінилась. Для всіх джерел стали використовувати дані, отримані тільки за один рік. У попередніх методологіях використовувалися дані, отримані не тільки за останній рік, а й за один або два попередніх роки, що не давало змоги проводити порівняння результатів за індексом у їх тимчасовій динаміці.

Через зміни неможливо порівнювати дані, отримані до 2012 року, з показниками, отриманими раніше. Сумарні кількісні показники вимірюються за шкалою від 0 до 100, де 0 відповідає максимальному рівню корупції, а 100 – мінімальному [40]. В Україні дослідження почали проводитись з 1998 року, в Грузії дослідження проводились в 1999, 2000, 2002–2016 роках. Показники для України та Грузії з 1998–2003 роки подано в таблиці 1 [1–5].

Таблиця 1

Країна*	Рік дослідження	Сумарний показник Max=10 Min=0	Місце країни в загальному рейтингу	Кількість досліджуваних країн
Україна	1998	2,8	70	85
Грузія**	1998	-	-	
Україна	1999	2,6	77	99
Грузія	1999	2,3	85	
Україна	2000	1,5	88	90
Грузія	2000	-	-	
Україна	2001	2,1	83	91
Грузія	2001	-	-	
Україна	2002	2,4	85	102
Грузія	2002	2,4	85	
Україна	2003	2,3	111	133
Грузія	2003	1,8	127	

*Дослідження в Грузії у 1998, 2000, 2001 роках не проводились.

**На анексованих територіях Грузії в Південній Осетії та Абхазії дослідження не проводились.

Для кращої динаміки аналізу індексу корупції з 2004 року доцільно зробити порівняльний аналіз. Загальні рейтинги й показники індексу корупції в досліджуваних країнах подано в таблиці 2 [6–13].

Таблиця 2

Країна	Рік дослідження	Сумарний показник Max=10 Min=0	Місце країни в загальному рейтингу	Кількість досліджуваних країн
Україна*	2004	2,2	128	145
Грузія**	2004	2,0	136	
Україна	2005	2,6	113	158
Грузія	2005	2,3	133	
Україна	2006	2,8	99	163
Грузія	2006	2,8	99	
Україна	2007	2,7	118	179
Грузія	2007	3,4	79	
Україна	2008	2,5	134	180
Грузія	2008	3,9	67	

Закінчення таблиці 2

Країна	Рік дослідження	Сумарний показник Max=10 Min=0	Місце країни в загальному рейтингу	Кількість досліджуваних країн
Україна	2009	2,2	146	180
Грузія	2009	4,1	66	
Україна	2010	2,4	134	178
Грузія	2010	3,8	68	
Україна	2011	2,3	152	182
Грузія	2011	4,1	64	

*На анексованій території АРК Крим (Україна) дослідження не проводились.

**На анексованих територіях Грузії в Південній Осетії та Абхазії дослідження не проводились.

Показники для України та Грузії з 2011–2016 роки подано в таблиці 3 [14–18].

Таблиця 3

Країна	Рік дослідження	Сумарний показник*** Max=100 Min=0	Місце країни в загальному рейтингу	Кількість досліджуваних країн
Україна*	2012	26	149	174
Грузія**	2012	52	52	
Україна	2013	25	149	175
Грузія	2013	49	59	
Україна	2014	26	144	174
Грузія	2014	52	51	
Україна	2015	27	135	168
Грузія	2015	52	48	
Україна	2016	29	135	176
Грузія	2016	57	44	

*На анексованій території АРК Крим (Україна) дослідження не проводились.

**На анексованих територіях Грузії в Південній Осетії та Абхазії дослідження не проводились.

***Методологія дослідження змінена у 2012 році, максимальний показник – 100 мінімальний показник – 0.

Отже, аналізуючи дані (ІСК) для України та Грузії, відповідно до досліджень Transparency International, можна зробити такі висновки:

- починаючи з 1998 року Transparency International досліджує ІСК більше ніж 60 країн, а саме 85. До числа досліджуваних держав уходить й Україна, рейтинг корупційності якої є 2,8 і 70 місце в загальному рейтингу відповідно;
- згідно з показниками, ІСК у 2000 році помітним є загальне погіршення стану сприйняття й поширення корупції водночас в Україні;
- у 2002 році Україна та Грузія мали однакову кількість балів – 2,4;
- у 2004 році Словаччина вперше виходить на загальний показник ІСК 4, тобто вплив корупції на загальнодержавному рівні в цій країні є незначним;
- у 2003 році зафіксовано найгірший показник ІСК для Грузії – 1,8;
- у 2004 році фіксується загальне вирівнювання показників ІСК для України та Грузії;

- у 2008 році показники в Грузії є значно кращими, ніж в Україні;
- у 2009 та 2011 роках Грузія має найкращі показники – 4,1;
- у 2011 році показник ІСК в Україні значно погіршився і становив 2,3;
- з 2012 року помітна тенденція покращення показників в Грузії порівняно з Україною;
- у 2012, 2014, 2015 роках Грузія отримала показник – 52.

Список використаної літератури

1. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 1999: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_1999/0.
2. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2000: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2000/0.
3. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2001: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2001/0.
4. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2002: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2002/0.
5. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2003: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2003/0.
6. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2004: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2004/0.
7. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2005: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2005/0.
8. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2006: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2006/0.
9. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2007: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2007/0.
10. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2008: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2008/0.
11. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2009: Results. URL: https://www.transparency.org/research/cpi/cpi_2009/0.
12. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2010: Results. URL: <https://www.transparency.org/cpi2010/results>.
13. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2011: Results. URL: <https://www.transparency.org/cpi2011/results>.
14. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2012: Results. URL: <https://www.transparency.org/cpi2012/results>.
15. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2013: Results. URL: <https://www.transparency.org/cpi2013/results>.
16. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2014: Results. URL: <https://www.transparency.org/cpi2014/results>.
17. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2015: Results. URL: <https://www.transparency.org/cpi2015>.
18. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2016: Results. URL: https://www.transparency.org/news/feature/corruption_perceptions_index_2016#table.
19. Transparency international corruption index. Corruption Perceptions Index 2017: Results. URL: https://www.transparency.org/news/feature/corruption_perceptions_index_2017.
20. A look at the Corruption Perceptions Index 2012. URL: https://www.transparency.org/news/feature/a_look_at_the_corruption_perceptions_index_2012.

**INDEX OF ACCEPTANCE OF CORRUPTION
IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATION PROCESSES
IN UKRAINE AND GEORGIA**

Roman Kopolovets

*Uzhhorod National University,
Department of Political Science and Public Administration
University str., 14, 88000, Uzhhorod, Ukraine*

The article analyzes and analyzes the perception of corruption in Ukraine and Georgia from the beginning of independence to the modern development of the political regime. The methodology of the international organization Transparency International is described and explained. The quantitative dynamics of the level of corruption in the different period of the development of political systems in the investigated period are shown.

Key words: corruption, democracy, democratic transition, Transparency International, transformation, corruption index.

УДК 32.329

ТЕРОРИСТИ-СМЕРТНИКИ ЯК ІНСТРУМЕНТ АСИМЕТРИЧНОЇ ВІДПОВІДІ У ЗБРОЙНОМУ КОНФЛІКТІ

Олександр Кореньков

*Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля,
навчально-науковий інститут міжнародних відносин,
кафедра політології та міжнародних відносин*

У цій статті на базі аналізу наявних досліджень та статистичної інформації з відкритих баз даних пропонується пояснення популярності терористів-смертників в арсеналі сучасних терористичних організацій. Запропонована модель терориста-смертника – як ефективної, відносно дешевої та доступної зброї в конфлікті із набагато краще підготовленим та озброєним противником дозволяє вирішити існуючі протиріччя в популярних серед науковців гіпотезах про терористів-смертників як «відповіді на окупацію», «релігійного фанатизму» та «відчаю знедолених».

Ключові слова: терористи-смертники, тероризм.

Постановка проблеми. Тероризм все більше загрожує національній безпеці багатьох держав, дестабілізує соціально-економічну та соціально-політичну ситуацію в країнах, призводить до негативних наслідків. Його прояви є ще більш небезпечними в силу своїх непередбачуваності та глобального масштабу. Дослідження проблеми тероризму в сучасному світі не обмежується лише вивченням терористичних організацій чи мотивації терористів. Це питання набагато глибше та багатогранніше. Однією із малодосліджених сторін проблеми є таке явище як терористи-смертники. Терористи-смертники – явище, яке з'явилося відносно недавно, проте інтерес до нього зростає в тому числі і через зростання небезпеки, яку воно несе із собою для життя людей та безпеки національних держав. В Україні вже фіксувалися випадки використання терористів-смертників та вербування громадян, які проживали на території країни, в лави таких небезпечних терористів. Однак проблема до сих пір не знайшла свого детального аналізу в українському науковому середовищі.

Аналіз наукових досліджень і публікацій. Питанню визначення тероризму як політичного явища, ролі держави та недержавних суб'єктів в боротьбі з ним, мотивації та протидії тероризму приділяється увага в роботах українських вчених, таких як М.Ф. Головатий, Г.Б. Новоскольцев, Д.В. Прошин, Л.І. Яковлева та інших, але саме вивчення терористів-смертників, їхньої ролі та значення в стратегії терористичних організацій залишається поза увагою науковців.

Треба зауважити, що зазначене питання активно вивчається західними вченими. Портрети та соціально-ідеологічні характеристики терористів-смертників досліджені в роботі колективу авторів Леонарда Вайнберга, Амі Педахзур, Дафни Канетті-Нісім «Соціальні та релігійні особливості терористів-смертників та їхніх жертв», психології смертників приділяється увага вченими Джерольдом Постом та Стівеном Голдом в роботі «Психологія тероризму». Моделі використання смертників терористичними організаціями представлені Брюсом Хоффманом та Гордоном Маккорміком в роботі «Тероризм, сигналювання та атаки смертників»

Метою даної статті є визначення моделі, яка б найбільш повно пояснювала причини та популярність використання смертників терористичними організаціями. Розуміння

сутності цього явища сприятиме усуненню можливих передумов та запобіганню його поширення. Основу роботи склали теоретичні напрацювання західних вчених та фактологічні дані з відкритих джерел. Висувається гіпотеза про те, що використання терористів-смертників є інструментом компенсації переваги противника в умовах протистояння. Робиться спроба пояснити мотивацію організацій, які використовують смертників, та їх ефективність з точки зору досягнення мети організацій.

Виклад основного матеріалу дослідження. Поняття «терорист-смертник» є синтезом двох інших, які необхідно пояснити. Перше – це терорист, або людина, яка використовує насилля чи загрозу насилля для залякування суспільства чи групи людей через створення тривалого психологічного ефекту для досягнення політичної мети. Основними рисами терориста є:

- наявність політичної мети;
- свідомо стратегія на залякування та досягнення тривалого та масштабного психологічного ефекту від своєї діяльності, який би виходив за межі групи, члени якої атакуються;
- свідоме використання насилля як центрального елементу цієї стратегії;
- приналежність до організації та ідентифікація себе як члена організації чи руху.

Друга складова частина поняття – смертник, це людина, яка свідомо обирає участь в діях, які з великою вірогідністю призведуть до її загибелі з метою нанесення максимально можливої шкоди противнику. Основними рисами смертника є:

- свідомий вибір. Це відрізняє таку людину від так званих «смертників поневоли» або «проксі-смертників», людей, яких використовують як смертників, але без їхнього відому;
- наявність ворога, зашкодити якому – головна мета смертника. На відміну від самогубці, смертник метою свого рішення ставить не звести рахунки із життям, чи уникнути проблем, а нанести шкоду іншому, причому фізичну шкоду, навіть ціною власного життя.

Об'єднавши ці два поняття, можна охарактеризувати терориста-смертника як особу, яка свідомо йде на операцію, що призведе скоріше за все до її загибелі, для того, щоб нанести максимально можливу шкоду противнику для досягнення своєї політичної мети.

Основними рисами терориста-смертника є:

- тероризм;
- наявність чіткої політичної мети та ворога, який заважає досягненню цієї мети;
- свідомий вибір;
- наявність організації, яка планує, готує та керує операцією смертника чи в інший спосіб приймає в ній участь.

Історія використання смертників триває дуже довго. Мабуть одне з перших згадувань операції смертника присутнє в Біблії, а саме історія про Самсона, який для того, щоб помститися філістимлянам, зруйнував приміщення, під завалами якого сам загинув [1]. Іншими історичними прикладами використання смертників можна вважати членів секти золотів – сикаріїв, або асасинів, членів ісмаїлітської секти, активної на Близькому Сході та в Європі в XI–XIII сторіччях.

Проте поява терористів-смертників та систематичне їх використання було пов'язане із атакою 23 жовтня 1983 року в Бейруті, в Лівані. На той час в країні вже тривала громадянська війна між християнською спільнотою з одного боку та мусульмано-друзькою з іншого. Сусідні держави, першою чергою Іран, Сирія та Ізраїль, активно підтримували різні сторони конфлікту. У 1982 році Ізраїль окупував південь Лівану. Пізніше в результаті теракту гине нещодавно обраний президент – християнин, лідер радикальної християнської партії «Катаїб» Башар Жмайель. Цей теракт провокує

початок нової різанини мусульманського населення, що в свою чергу викликає жорстоку відповідь з боку мусульманських організацій. Для стабілізації ситуації в Бейруті у центр протистояння вводяться миротворчі сили США, Франції, Італії. Поява миротворців дозволяє стабілізувати ситуацію, однак це не влаштовує активних учасників конфлікту. У квітні 1983 року терористи атакують посольство США в Бейруті. Гине 63 людини. Але найбільша атака сталася 23 жовтня цього року. Тоді, рано вранці, з перервою в кілька хвилин дві вантажівки з вибухівкою атакують по черзі казарми морських піхотинців США та французьких солдат. Гине 241 громадянин США та 58 громадян Франції. Вже через кілька місяців миротворці покинули Ліван, тим самим довівши організаторам терактів ефективність їхньої операції. Успіх атаки смертників в Лівані став прикладом для наслідування.

Слідом за Ліваном смертники з'являються в конфлікті на Шрі-Ланці, де тамільські сепаратисти використовують цілі загони так званих «Чорних тигрів» для атак на ланкійських військових. Далі в Палестині ХАМАС в 1994 році проводить першу свою атаку смертника. В 1996 році курди з «Робітничої партії Курдистану» беруть на озброєння стратегію смертників. З 2000 року у другій російсько-чеченській війні з'являються цілі підрозділи смертників у складі батальйону шахідів «Р'яд ас-Саліхійн». В цьому конфлікті активно використовуються жінки-смертниці з групи так званих «Чорних вдів». Наймасштабніша атака смертників – теракт 11 вересня 2001 року, стала наступним переламним моментом в історії явища. Далі в конфліктах в Іраку, Афганістані, Ємені, Лівії, Сирії, Пакистані смертники стали використовуватися регулярно.

За даними The Chicago Project on Security and Threats, з 1974 по 2016 роки в світі було зафіксовано 5 430 атак смертників. В результаті загинуло 55 022 осіб (в середньому 10 людей через один теракт) і поранено 135 357 осіб (в середньому 25 людей через один теракт). Саме з початку 2000-х років в світі починається різке зростання активності терористів-смертників [2].

Варто розрізнати мотивацію безпосереднього виконавця теракту та мотиви його організаторів, цілі організації, яка готує такого смертника. За даними дослідження мотивації 80 терористів-смертників, які здійснювали атаки в Палестині в період з 1993 по 2002 роки, більшість з них були чоловіками, що до атаки вже мали досвід участі в терористичній активності, були неодружені, мали релігійну освіту та релігійні переконання [3]. Це дозволяє визначити певні особливості та якості, які можуть характеризувати мотивацію терориста-смертника. Більше інформації дають результати іншого дослідження, автори якого з відкритих джерел зібрали та проаналізували 60 історій терористів-смертників (30 чоловіків та 30 жінок). Відповідно до цих результатів, серед чоловіків, які ставали терористами-смертниками основними мотивами були ідеологія, належність до групи, пошуки мучеництва та відплата за вбивство когось із родини. Серед жінок-смертниць мотивація була інша. Це першою чергою помста, потім соціальна невлаштованість в житті, бажання покінчити в такий спосіб із власним життям [4].

Мотивація терористичних організацій відрізняється від мотивації безпосередніх виконавців терористичних актів. На думку визнаного світового експерта в сфері вивчення тероризму Брюса Хоффмана, тероризм для опозиційних організацій – це майже завжди вимушений вибір. До тероризму опозиціонери вдаються тоді, коли:

- 1) не мають значної підтримки серед місцевого населення, власної цільової аудиторії. Їх не підтримують не тому, що це заборонено, а тому, що вони не популярні;
- 2) не мають можливості конвертувати в політичний капітал наявну підтримку. Люди їх підтримують, але режим не дозволяє виявляти або використовувати цю підтримку [5].

В обох випадках тероризм використовується слабкою стороною для досягнення власних цілей. Для цього організація може використовувати одну з двох основних стратегій. Перша стратегія – шантажування влади. Терористи вимагають владу через насильство піти на поступки і поділитися ресурсом. Досягти цього можна, якщо загроза для уряду і втрати в разі відмови від умов терористів будуть більші, ніж у випадку протидії терористам. Друга стратегія – мобілізація прихильників. Головна мета тут не стільки переконати уряд у необхідності поступок, скільки переконати суспільство в необхідності зміни цього уряду і підтримки терористів.

Для обох стратегій, операції смертників – це спосіб швидше отримати підтримку цільової аудиторії або натиснути на уряд. Тут вчені виділяють кілька основних гіпотез відносно того, чому організації використовують терористів-смертників. Перша гіпотеза – релігійний фанатизм. Для організацій використання смертників це релігійно дозволена та виправдана стратегія, більше того, вона є вигранною в будь-якому разі через її сакральну природу, «божу волю». На підтримку цієї гіпотези можна навести той аргумент, що перші сім організацій в рейтингу таких, що використовують смертників, позиціонують себе саме як релігійні [2]. Проте контраргументом, який заперечує цю гіпотезу є те, що у тому ж самому рейтингу присутні організації, які використовують смертників, однак є секулярними (націоналістичними, ліворадикальними) організаціями та ніяк не можуть бути релігійними.

Друга гіпотеза – боротьба проти окупації. Її автор та апологет американський вчений Роберт Пайп стверджує, що смертники використовуються організаціями для боротьби проти окупації території, яку вони вважають своєю [6]. Цю гіпотезу підтверджує те, що в Афганістані таліби (члени руху Талібан або «Ісламського емірату Афганістан») почали використовувати смертників лише з 2006 року, коли сили коаліції поширили контроль на традиційно пуштунські території на півдні країни. Або приклад тамільських сепаратистів. Однак контраргументом для заперечення правильності цієї гіпотези є те, що в історії тероризму було багато прикладів, коли терористи, навіть втрачаючи територію або стикаючись із окупацією, не використовували смертників; як приклад, боротьба «Ірландської республіканської армії» чи баскських сепаратистів.

Третя гіпотеза – перевага в конкурентній боротьбі. Автор цієї гіпотези Брюс Хоффман стверджує, що організація застосовує смертників першою чергою для того, щоб отримати за менших витрат більшу увагу і популярність серед цільової аудиторії в умовах жорсткої конкуренції [5]. Наприклад, після своєї появи в 1987 році ХАМАС тривалий час залишався відносно маргінальною силою в палестинському русі опору. Спочатку основною діяльністю організації була гуманітарна допомога і листівки з радикальними закликами. Проте в 1994 році організація, намагаючись зірвати переговорний процес між палестинцями та керівництвом Ізраїлю, починає використовувати смертників. Через 12 років ХАМАС отримує владу в Секторі Гази в результаті перемоги на виборах, що свідчить про успішність обраної стратегії. Аналогічна історія з організацією «Тигри звільнення Таміл Ісламу». На момент свого створення в 1976 році організація була однією з більш ніж трьох десятків різних сепаратистських груп і об'єднань. Однак цілеспрямована стратегія лідера «Тигрів» Велупілаї Прабхакарана на розпалювання конфлікту і систематичне використання насилля, у тому числі і смертників, залучили до лав «Тигрів» багато прихильників і бійців. Але ця гіпотеза може бути спростована тим, що в інших конкурентних середовищах, де велася боротьба відразу між декількома групами, смертники не використовувалися (Афганістан 1979–1992 років, Північна Ірландія).

Для пояснення мотивації організацій, які використовують терористів-смертників, висувається гіпотеза про те, що терористи-смертники є найбільш ефективним (за показниками співвідношення втрат та витрат) та найменш затратним способом досягнення мети терористичної організації. Про більшу ефективність атак смертників свідчить статистика. В середньому, як вже зазначалося вище, в результаті атаки терориста-смертника гине 10 і отримують поранення 25 осіб. В той же час, згідно даних Глобального індексу тероризму в світі за 2015 рік від терактів в світі за рік гинуло в середньому 2 людини за атаку, і це враховуючи жертв атак терористів-смертників [7]. Крім того, атаки смертників дешевші в підготовці та простіші в організації. Вартість атаки може не перевищувати \$150, а виконавцю не потрібно планувати втечу чи переховувати його від поліції після теракту [8].

Терористи-смертники – це відповідь слабшої сторони в конфлікті на перевагу противника, намагання в такий асиметричний спосіб компенсувати нестачу підготовки, військової сили чи політичного впливу. Чітко цей принцип описав Шейх Ахмад Ясін, колишній лідер ХАМАС: «Якби у нас були бойові літаки і ракети, ми б думали про те, щоб використовувати їх як засоби для законної самооборони. Але зараз ми можемо боротися з противником тільки великими руками і жертвувати собою» [9].

Висновки. За даними Suicide Attack Database в Україні було зафіксовано мінімум три атаки смертників [2]. І хоча відповідальність за них не взяла жодна організація, а наявної інформації недостатньо для характеристики цих інцидентів саме як атак терористів-смертників, все ж ця проблема вже зачепила нашу країну. Саме тому наразі є дуже актуальним пошук моделі, яка б пояснювала природу явища терористів – смертників. Перелічені гіпотези пояснюють окремі його аспекти, проте не дають повної картини вирішення цієї проблеми. Водночас саме пояснення використання терористів-смертників як асиметричної відповіді слабшої сторони в умовах конфлікту з більш підготовленим противником, на нашу думку, є найбільш повним та адекватним поточному стану розвитку явища.

Список використаної літератури

1. Ветхий Завет. Книга Судей Израилевых. Глава 16 URL: <https://biblia.org.ua/bibliya/sud.html#ch16>.
2. The Chicago Project O. Suicide Attack Database. URL: http://cpostdata.uchicago.edu/search_new.php.
3. Weinberg L. The Social and Religious Characteristics of Suicide Bombers and Their Victims. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09546550312331293167>.
4. Jacques K. Male and Female Suicide Bombers: Different Sexes, Different Reasons? URL: <http://dx.doi.org/10.1080/10576100801925695>.
5. Hoffman B. Terrorism, Signaling, and Suicide Attack URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10576100490466498>.
6. Pape R. Dying to Win the Strategic Logic of Suicide Terrorism. URL: <http://bit.do/ek2Cr>.
7. Global Terrorism Index 2015. URL: <http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2015/11/Global-Terrorism-Index-2015.pdf>.
8. Hoffman B. The Logic of Suicide Terrorism. URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2003/06/the-logic-of-suicide-terrorism/302739/>.
9. Bloom M. Dying to Kill: The Allure of Suicide Terror. URL: ISBN 0-231-13320-0.

SUICIDE BOMBERS AS AN ASYMMETRIC RESPONSE IN ARMED CONFLICT

Oleksandr Korenkov

*Volodymyr Dahl East Ukrainian National University,
Educational and Scientific Institute of International Relations,
Department of Politology and International Relations*

In this article, the author proposes his explanation of popularity among terrorist organizations usage of suicide bombers. The proposed explanation based on analysis of available research and statistical information in open databases. Author argues that suicide bombers are popular because they are an effective, relatively cheap and affordable weapon in conflict with a much better trained and armed opponent. This explanation allows avoiding existing contradictions in currently popular hypotheses about suicide bombers as a «response to occupation», «religious fanaticism» and «desperation of the oppressed».

Key words: suicide bombers, terrorism.

УДК 327:351.86

НАУКОВА РЕФЛЕКСІЯ ВИТОКІВ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ДИПЛОМАТІЇ

Інна Костиря

*Київський національний університет культури і мистецтв,
кафедра міжнародних відносин,
вулиця Євгена Коновальця 36, 01133, Київ, Україна*

У статті розглядається актуальна тема нинішньої міжнародної теорії відносин між різними цивілізаційними типами на прикладі еліти Візантії, що протягом тисячоліття активно не просто балансувала між латинським Заходом та азійським світом, а довгий час адекватно реагувала на соціальну динаміку як самої Візантії, так і її міжнародного оточення. Така актуалізація вимагає аналізу геоісторичних фактів в контексті динаміки наукових методів та введенням в обіг нових джерел, що концептуалізують вплив чи конотацію із сучасністю.

Ключові слова: візантійська дипломатія, ойкуменна політична доктрина, імперія.

У процесі становлення політичних інститутів Візантії відбувається іституалізація дипломатії в тріаді впливу «(1) торгівля – (2) війна – (3) релігійна місія». Зберігається принцип континуїтету форм політичного життя: система провінційних посольств зберігає роль соціального інструменту спілкування в умовах різких змін політичного ландшафту Заходу. В основу інноваційних принципів дипломатії було покладено комбінації Юстиніана, що включали дипломатичну гру, військові удари та духовні місії, які сприяли розширенню меж його імперії далеко на захід. У Візантії озвучується політична концепція «ойкуменічної спільноти» у формі «впорядкованої ієрархії залежних держав, що формує слухняну гармонію навколо престолу всезагального автократора в Константинополі», забезпеченої централізованим дипломатичним механізмом.

Метою статті є розгляд та аналіз сучасної міжнародної теорії відносин між різними цивілізаційними типами на прикладі візантійської еліти.

Використано базові методологічні історикологічні концепції, що прояснюють перехід від Античності до Середньовіччя. Зокрема, (1) концепція Пізньої Античності Пітера Брауна про те, що період II-VII ст. знаменував трансформацію поглядів еліти на інститут держави та його дипломатичний інструмент в контексті змін духовної, етно-історичної та культурної сфер соціуму під тиском нових пасіонарних акторів; (2) концепція «довгого Середньовіччя» Жака Ле Гоффа, що пояснює особливу роль в духовній сфері християнства, його вплив на збереження традицій античних інститутів (зокрема дипломатії), та римсько-варварський синтез в історії Європи; (3) дискурс Ш. Діля та Н. Каломенопулуса щодо специфіки посольського та договірної права раннього періоду історії Візантії; (4) погляди Т. Лунгіса щодо особистої ролі дипломатів в місіях V – XI ст.; (5) дискурс Ендрю Джиллета, Одрі Беккер та Е.Н. Нечаєвої, які на матеріалах різних джерел концептуалізують континуїтет форм політичного життя (система провінціальних посольств в умовах політичних трансформацій на Заході демонструє свою адаптивність до нових викликів) та посольської комунікації; основи типологізації посольств, виходячи із традицій римсько-варварських відносин різних рівнів. Під час розгляду витоків візантійської дипломатії новим виступає синтетичний підхід до аналізу її соціальних умов та завдань (розглядаються духовний, етно-історичний, культурний, економічний, політичний виміри життя), що дає можливість

зрозуміти як динаміку теоретичних пошуків, так і її наративний характер рефлексії фактів міжетнічного, культурного та релігійного діалогу візантійців в геоісторичному просторі в умовах постійного політичного протистояння (військове протистояння розглядається в парадигмі концепту Клаузевица як продовження політичного силовими методами).

Науковий інтерес до Візантійського соціуму в науковому дискурсі починається з XVI ст. Саме в XVI ст. історія взаємовідносин візантійців з іншими акторами геополітичного простору та часу входить в наукову моду Європи: спочатку у Габсбургів, мотивованих безпосередніми відносинами з турками і необхідністю в розумінні 1 000 річної практики протистояння Візантії натиску зі Сходу (в візантиністиці батьком терміну «Візантія» вважається німецький вчений Ієронім Вольф (1516–1580), який послідовно застосовував визначення «Byzanz» до християнської Римської імперії). Праці вченого Ф. Дельгера (Dölger F.) [19] висвітлили роль василевсів та їх приватного оточення в соціумі та формуванні державних інститутів. Потім спостерігається зростання інтересу до візантійського досвіду культурної і стабільної геоісторії в еліти Франції. Саме французька наука, власне кажучи, закладає фундамент сучасної візантиністики: було видано і перекладено багато текстів та джерел. Е. Дюлорье (E. Dulaurier) [20] захоплюється походами хрестоносців – «месників приниженого хреста» для звільнення християнського населення Близького сходу та «безкорисної» допомоги Візантії. Як наслідок, Візантія розглядається як «невдячний» актор міжнародних відносин того часу, що використовував «містичний намір» хрестоносців у своїх цілях. Цікава як фактологічним матеріалом, так й апологетикою походів монографія французького дослідника Р. Груссе (R. Grousset) [22]. Р. Груссе дає детальний аналіз Константинопольської угоди Алексія I з хрестоносцями, що детально визначила логіку відносин цих двох акторів. Проте його трактовка рівноправних відносин королів Єрусалиму з василевсами Візантії як рівних акторів в загальнохристиянській солідарності боротьби з «невірними» була спростована Г.Е. Майером [26] та В.П. Степаненко [14]. Дослідник Ф. Шаландон (Chalandon F.) [28] започаткував вивчення принципів та методів, умов та мети формування політичних доктрин, концептів зовнішньої політики еліти Візантії і заклав основи аналізу ойкуменічної доктрини як ідеології зовнішньої політики Візантії. Х. Арвейлер (H. Ahrweiler) [21] досліджував специфіку політичного виміру соціуму та концепту «імперія» у Візантії.

Англійські та американські вчені завзято досліджують досвід розбудови успішної держави, мистецтво ефективної боротьби з кризовими політичними процесами за допомогою специфічних «візантійських стратагем», захоплюються умінням візантійців сполучати дві, здавалося б, такі несумісні політичні практики, як демократія і монархія, акцентують увагу на збереженні секрету виживання в діалектичній логіці підходу до вирішення нібито нерозв'язних питань. Діалектичний підхід вони розглядають як певний синтез різних традицій, напрямів, вироблення нового на фундаменті старого, вміння знайти в традиції дух і цей дух втілити в нові форми, творчий підхід до збереження справді цінного, але водночас уміння надати духовному ядру найрізноманітніших форм, не втрачаючи його. Американський вчений Е. Люттвак [7] наголошує, що у ранньовізантійський період проходив пошук найефективніших форм державного регулювання релігійної сфери, розроблення відповідних засад і механізмів. Візантійська православна церква була вагомим інструментом забезпечення соціально-політичної стабільності та гуманітарної єдності держави. Українську та російську історичну, політичну, юридичну науку цікавлять теми візантійського політичного та правового впливу на Русь (церемонії, протокол, порівняльний аналіз правових норм, які було викладено у русько-візантійських договорах, загалом сфера інтересів русько-візантійського культурно-правового взаємовпливу. Наприклад, в працях Д. Оболенсько-

го [26], Г. Острогорського [10] було розкрито специфіку феномену міжнародних відносин в часи існування Візантії та його практичного інструменту – дипломатії. Г.Г. Літаврін [6–7] дослідив широкий спектр культури візантійського суспільства. Сучасний український дослідник канонічного права Візантійської імперії В. Омельчук [9] у своїх працях дослідив вплив еволюції процесу застосування норм канонічного у візантійському правовому просторі та їх вплив на давньоруську правову систему.

Вищенаведене свідчить, що теоретична рефлексія особливостей візантійського соціуму продовжується. Останнім часом зріс інтерес до візантійської дипломатії та її принципів. Французький дослідник Ш. Діль (Charles Diehl) [18] був першим, хто спробував сформулювати цю проблематику. Інші автори підхопили цю тему. Зокрема, Н. Каломеніпулос (N. Kalomenopoulos) у своїй монографії розглянув основи посольського та договір-ного права раннього періоду історії Візантії [24], Д. Оболенський досліджував відносини з північними сусідами Візантії (від Карпат до Кавказу) [26]. Необхідно визнати наявність певної теоретичної рефлексії різних наукових шкіл. Адаже у сферах своїх інтересів під поняттям «Візантія» досліджуються абсолютно різні феномени. Зокрема, в англійській історичній традиції панує концепція Візантії в парадигмі виключно середньовічної держави з конкретним періодом її започаткування – VIII ст. на зламі могутності пізньої Римської імперії; у німецькій і російській історіографії витоки Візантії описуються з 395 р. – року остаточного поділу Римської імперії між синами імператора Феодосія I на східну і західну; французька наука досить довго не виділяла Візантію із Римської імперії і тому іменувала її «*Bas-Empire romain*» – «Нижньою римською імперією», і тут слово «*bas*» («нижній, низький») не стільки стосувалося положення держави на географічній карті, скільки означало її місце у цивілізаційному соціумі. Варто зазначити, що історик Е. Гіббон сприймав «нижність» у контексті традицій французької історичної літератури, яка позиціонувала християнізацію Римської імперії в IV ст. як кризу. Ця концепція була озвучена Е. Гіббоном в його знаменитій книзі «Історія занепаду і руйнування Римської імперії», де він послідовно позиціонує концепцію «Візантія» саме як етап занепаду Риму. На його думку, християнство підточило ідейний стрижень Римської держави. Подальші дослідження проблематики Візантії спростували цей концепт, проте назва «Нижня римська імперія» у французькій історіографії залишилася.

У науковий оборот було введено праці ряду візантійських авторів, в яких розкривалися етапи становлення й розвитку процесу розробки власної доктрини та політичних інститутів у Візантійській імперії в IV–VII ст. Офіційну програму склали трактати Костянтина VII «*De administrando imperio*» та «*De cerimoniis aulae byzantinae*» [3]. Твір «Про управління імперією» було складено в 948–952 рр. Костянтином для спадкоємця престолу Романа II. В ній сформовано наступні концептуальні положення: в центрі світу ставиться імперія, Володар оголошується правителем світу, здійснюється послідовний опис сусідніх народів чітко за часовою стрілкою. Попри певну семантичну наповненість цього принципу, можна припустити й особливе значення для імперії того часу північного регіону. Так, імператор виділив і висунув на передній план розділи про печенігів (1–8), угорців (3–4), росів (2), болгар (5), тобто про народи, що проживали біля північних кордонів імперії. Так само й 13й розділ присвячено «північним народам», що знову ж таки вказує на особливе значення для імперії цього регіону [3]. Східна імперія була змушена використовувати політичні традиції Пізньої Римської імперії, оскільки дипломатичні механізми були в тих геополітичних умовах більш ефективними порівняно із силовими. Жодна держава тоді не мала безпосередніх контактів (мирних чи ворожих) з такою кількістю країн і народів, як Візантія, що знаходилася між Сходом і Заходом, на стику торговельних шляхів Чорного, Мармурового,

Середземного і Червоного морів. Сусідні з Візантією держави і народи – Персія, королівство готів в Італії, болгарська орда в низов'ях Дунаю, королівство вандалів у Північній Африці, Аварський каганат – вели активну агресивну політику, постійно нападаючи на римські кордони [16, с. 255, 259]. Певні матеріали про посольства збереглися переважно у «Витягах про посольства» Костянтина Багрянородного [3, с. IV], куди ввійшли фрагменти праць Приска Панійського [27] V ст., які ще називають Готською історією чи Візантійською історією. Приск, описуючи посольства, згадує ряд конкретних послів, висвітлює соціальний статус імперських дипломатів. Всього Приск згадує 13 керівників посольств: Діонісій, Плінфа, Сенатор, Анатолій, Максимін, Ном, Аполлоній, Ардавур, Бледа, ще один Діонісій, Філарх, Татіан, Констанцій [4]. Крім того, згадуються помічники послів (Епіген та сам Притиск). З 13 послів Східної імперії 5 були військовими, 5 – представниками цивільної служби, один – церкви, а ще про двох відомо тільки, що вони мали значний досвід дипломатичних місій. Яскраво проявилася візантійська політична діалектика в динаміці в дипломатичній практиці у формі недоторканості послів, що було закріплено в ряді актів: доповненні до «Салічної Правди» (встановлено вергельд (викуп) в розмірі 1 800 солідів за вбивство посла (за вбивство франка – 200, королівського воїна – 600)); алмазній, саксонській, фризській «Правдах» (право на отримання приміщень, харчування і штрафи для тих, хто відмовляє в цьому) [1, с. 14–15].

Ситуація ускладнювалась тим, що імперія ніде не мала надійних природних кордонів, які хоча б з якогось боку могли забезпечити їй стабільний тил. З моря також існували значні загрози (як то було у стосунках з Руссю, напади якої завжди здійснювались під виглядом морської експедиції), що вимагало значних витрат на побудову й утримання боєздатного флоту. За Костянтина відбулася реформа влади, що знаменувала певний відхід від тисячолітньої традиції Рима. А саме: поділ влади на військову і цивільну та реформа війська – 75 легіонів (900 тис. чол.) поділялись на польове військо, прикордонне військо, імперську лейб-гвардію. Проте дослідник Мартинов вважає, що фактично тільки в епоху правління імператора Юстиніана отримали своє логічне завершення заходи спрямовані на безперервне підвищення боєготовності і мобільності римської армії, які були започатковані ще в III ст. імператором Галієном. Завдяки саме цим заходам спроби уряду Візантійської імперії відновити *orbis Romanus* у Середземномор'ї увінчались успіхом. Як стверджує дослідниця О.В. Головіна [2], у VI ст. на кордонах імперії за відсутності видимих змін в політичному та етнографічному плані спостерігається зміщення вектору відносин: якщо раніше імперія була змушена протистояти потужному тиску германських племен, то тепер імперія починає відвойовувати захоплені германцями землі. Таким чином, германське питання знову постало перед Візантією в VI ст. Проте імперія вже отримала досвід використовувати сили варварів для захисту кордонів проти агресії нових ворогів. Очолив цей процес імператор Юстиніан (527–565 рр.), проголосивши себе продовжувачем справи римських цезарів й спланувавши повернення кордонів в межах I–II ст. Така мета мобілізує еліту в процесі централізації як дипломатичного, так і воєнного інструменту могутності держави. Імператорський палац стає керівним центром дипломатії та армії. Частина підкорених народів і племен добровільно приймає християнство, перетворюючись у складову частину імперських механізмів влади. У Юстиніанівській теорії імператорської влади разом з елементами традиційної римської концепції легітимації законодавчих повноважень принцепса народом простежується ворожа римській традиції концепція. Згідно з останньою законодавча влада володаря отримує боже-ственну легітимацію, а сам імператор – втілений Закон, посланий Богом на землю, якому Бог «підкорив» самі закони [12, с. 55].

Були також створені передумови для періоду перетворення оборонної стратегії на наступальну: (1) на той час в імперії була подолана іконоборча криза; (2) був зупинений натиск арабів зі Сходу (битва в Пафлагонії 863 р. стала поворотним пунктом у візантійсько-арабському протистоянні); (3) розпочинається наступ Візантії в Малій Азії, кульмінацією якого стали походи на Схід у другій половині X ст.; (4) імперія могла сконцентрувати зусилля для забезпечення спокою на Заході та на Півночі і знайти там союзників. Важливим складником наступальної дипломатії Юстиніана була спрямованість на розвиток торгівлі, розширення торгових зв'язків та інфраструктури, що своєю чергою ставало одним із найсильніших інструментів дипломатії. Іншим інструментом стало поширення християнства. Так, великою дипломатичною перемогою Візантії було поширення християнства на Русі. Духовенство різних етноісторичних об'єднань, залежне від Візантії, створювало у варварських державах еліту, освічену та виховану в парадигмі візантійської духовності культури. Власне, лише в північному напрямку й були можливими християнські місії. На Сході вони були завідомо безрезультатними, на Заході – непотрібними. Християнізація варварів була вищою метою Візантії щодо умиротворення потенційного ворога. Однак за всю історію імперії та початку діяльності місії Солунських братів за межами держави не було жодного випадку християнізації кочівників [6–7]. Запровадження слов'янської літургії чітко демонструє розуміння політичної доцільності з боку Церкви і держави. Тому цілком можна погодитись з І. Острогорським, що християнізація слов'ян – це заслуга не лише Костянтина й Мефодія, а й Фотія та Варди [10, с. 214]. Співпраця Церкви і держави чітко проявила себе у хрещенні болгар. Коли болгарський володар Борис послав за єпископом до франків, тоді візантійська армія стала на болгарському кордоні, а її флот проплив уздовж болгарського узбережжя Чорного моря. Демонстрація сили дала свій результат – 864 р. Борис прийняв християнство від візантійського духовенства. Майже всі народи, що прийняли християнство від імперії, відчули на собі вплив політичних акцій Константинополя, спрямованих на інкорпорацію їх до складу держави. Ці акції були певною мірою успішними лише щодо тих народів, які мали безпосередній кордон з імперією. Варвареофіт приймався в сім'ю «царської фамілії», отримувавши певний ранг, титул. Такі почесні титули означали назви колишніх адміністративних посад, які на початку X ст. втратили своє практичне значення і набули суто символічного характеру. Клеторегіон Філофея наводить 18 таких титулів, три найвищі з яких – цезар, нобілій і куропалат – надавалися рідко і, як правило, лише членам імператорської родини. Найвищий придворний титул, який могла отримати жінка, був «патриція» [10, с. 226–227]. Саме цей титул як хрещениця імператора, ймовірно, й отримала княгиня Ольга. Проте у «табелі про ранги» зовсім не були передбачені форми взаємостосунків між членами цього «співтовариства» [6–7].

Основні зусилля візантійської дипломатії в кінці IX – першій половині X ст. були спрямовані насамперед на: (1) врегулювання відносин з народами Балкан і Східної Європи; (2) християнізацію південних і східних слов'ян. Такі політичні механізми спрацьовували до кінця царювання Василя II. Однак за Олексія Комніна як зовнішні вороги, так і загальносвітові процеси підірвали уявлення X – початку XI ст. про перевагу і «богообраність» імперії. Ці зміни були обумовлені рядом процесів в етноісторичній сфері соціумів: (1) тяжіння великих окраїнних провінцій імперії, населених компактними масами негрецьких етносів, до відокремлення (XI сторіччя стало часом підйому самосвідомості болгар, сербів, македонців, грузин); (2) розвиток етнічної самосвідомості грецького народу (все більш виразний характер набувала ідея етнокультурної єдності грецьких підданих імператора (під терміном «ромей» тепер розуміли найчастіше «грека», а визначення «еллін» і «еллінський» втрачали зневажливий, властивий йому раніше зміст («язичник» і «язичницький»)).

З точки зору римської ідеології Західні війни зрозумілі і природні, але з точки зору справжніх інтересів країни вони повинні бути визнаними непотрібними і шкідливими. Різниця між Сходом і Заходом у VI ст. була вже настільки велика, що сама ідея приєднання Заходу до східної імперії була анахронізмом; міцного об'єднання бути вже не могло. Втримати завойовані держави можна було лише силою, але на це, як було вже зауважено, не було в імперії ні сил ні коштів [8]. У 1204 році під ударами хрестоносців упав Константинополь, який так уже більше й не піднявся, а в 1453 році столицю Візантії захопили турки-османи.

У 70-80-х рр. XX ст. з'явилися узагальнюючі праці В.Т. Сиротенко, З.В. Удальцової, що прокривали візантійський вимір міжнародних відносин [13, 15]. Однією із перших робіт про посольські місії стала праця Т. Лунгиса, де розглянуто візантійські й західні посольства V – XI ст. з точки зору особистої відповідальності послів. Зростання інтересу вчених до дипломатичної практики пізньої Античності та раннього Середньовіччя спостерігається в XXI ст. в працях австралійського вченого Ендрю Джиллета [23], французької дослідниці Одрі Беккер [17], а також прибічниці сієнської школи Е.Н. Нечаєвої [25]. Пікін А.В. [11] досліджує релігійні місії. Е. Джиллет в своїх дослідженнях проблем дипломатичних комунікацій в V – VI ст., реконструює систему посольських місій та протоколу 411–533 рр. на основі різних джерел і концептуалізує принцип континуїтету форм політичного життя. О. Беккер запропонувала першу типологізацію римско-варварських посольств по відправнику й адресанту місії, що сприяло розумінню ролі нових політичних об'єднань на території Західної Римської імперії; типології договорів; відповідальності голів місії; ролі перекладачів в переговорах; ролі радників-римлян при дворах варварських королів. Є.Н. Нечаєва, досліджуючи класифікацію посольств Менаандра Протектора, ділить місії залежно від мети посольства на: (1) великі з правом укладати проміжні угоди; (2) «середні» посольства, що за відсутності великого представництва виконували значні місії, оскільки мали право переговорів й підписання певних домовленостей; (3) малі; (4) «інформаційні» посольства зі зміни влади (метою їх було «не просто інформувати, а й підтвердити чи розірвати домовленості» з новою владою); (5) церемоніальні, що демонструють наміри до розширення переговорної практики [25]. Пікін А.В. в результаті досліджень посольських місій періоду «довгого V ст.», предметом яких виступають посольства діячів церкви, дійшов висновків про те, що саме мета посольської місії визначає склад учасників посольств та рівень її повноважень. Зокрема, він виділяє наступні місії:

1. Внутрішньополітичні. Серед них виділяють:

(1.1) ті, що направлялися для переговорів щодо отримання преференцій (часто податкових) від центральної влади, і адресатом цих посольств виступав вищий цивільний чиновник провінції;

(1.2.) місії типу посольства єпископів Германа, Вівіанія, Спифанія щодо відносин з варварами

2. Зовнішньополітичні. Серед них виділяють мирні переговори й поточне міждержавне спілкування. Метою посольства на мирних переговорах виступають переговори щодо призупинення протистояння й створення умов щодо досягнення миру. Водночас посольство може бути локальним, коли посол направляється від сторони, що програє чи програла, до воєначальника-переможця (місія єпископа Орієнція до Аєція, контакти Ардавура з сарацинами), що отримує право на переговори від центральної влади, яка і має ратифікувати домовленості. Міждержавні, коли посольство відправляється до правителя з метою укладення миру. Виділяють також посольства періоду формального безвладдя чи слабого контролю з боку центральної влади місцевих органів управління. Такі переговори можливо віднести до локальних внутрішньополітичних посольств. Метою перегово-

рів є встановлення миру чи перемир'я, а ініціатором відправлення посла виступає громадянська спільнота (посольство римського сенату під час осади Аларіха, спільноти Фавіан в Норик) [11]. Поточні міждержавні комунікації встановлюються між правителями держав в періоди, коли між правителями вже укладено мир і виникає необхідність обговорення різних ситуацій, що виникають у взаємовідносинах еліт: нагадування про необхідність дотримання домовленостей, плани щодо матримоніальних союзів. Спостерігаються випадки таємної дипломатії, що включає практику таємних угод, підкуп. В джерелах згадується як приклад поточного міждержавного спілкування переговори 449–450 рр. Атили з Феодосієм II, описані Приском [27].

3. Легітимізаційні. Легітимізаційні посольства включають місії з метою інформування інших акторів про зміну влади в імперії чи королівстві варварів. Крім того, посольства узурпаторів до законного правителя також можливо віднести до легітимізаційних.

Вищевикладене та аналіз джерел дозволяє дійти певних висновків.

1. Східна Римська Імперія (Візантія) існувала в 330–1453 рр. нової ери. Термін «Візантія» був введений вперше швидше за все італійцями і вже після падіння Константинополя. Виникла Візантія зі східних залишків римської імперії. Рим намагався домовитися з варварами: їм дозволяють оселитися на прикордонних територіях Рима за умови його захисту: сармати в Італії, вандали в Паннонії стають федератами. Наслідки війн із франками й готами переконали Костянтина у зростанні загроз існування Риму й необхідності політико-територіального переформування імперії: 1) Адміністративно імперію було поділено на 4 префектури; 2) В період 324–330 р. на місці грецької колонії Візантії на перетині найважливіших торговельних шляхів засновується нова столиця – Константинополь; 3) Столицями діоцезів оголошуються – Сірмій, Мілан, Трір; 4) Костянтин приймає едикт про свободу віросповідання і перед смертю приймає хрещення, і Константинополь стає християнською столицею імперії; 5) У 325 р. було скликано Нікейський собор, який сформулював символ віри (богорівність) і проголосив духовну рівність 4 патріархів (Єрусалима, Антіохії, Олександрії, Рима); 6) У 395 р. відбувся офіційний розділ на Східну й Західну Римську імперію, що ознаменувало виникнення Ромейської імперії з грецькою офіційною мовою; 7) У 476 р., коли останній імператор Західної Римської імперії Ромул Августул втратив владу у результаті перемоги лідера германських дружин Одоакра, Римська імперія перестає існувати, що було підтверджено Одоакром у ряді дипломатичних актів до правителя Східної Римської Імперії: (1) направлення знаків імперських повноважень – діадми та пурпурного вбрання; (2) звернення з проханням про отримання титулу патриція (це свідчило про те, що на Заході більше не буде особливого імператора, і Одоакр намагається узаконити своє володарювання над Італією згодою імператора Сходу Зенона. Дипломатія Візантії вирішила скористатися такою нагодою і висунути свого претендента на володарювання в Італії, а саме остгота Теодоріха, який довго жив в Константинополі, був аріанином і терпимо ставився до католиків, вважався прибічником римських методів адміністрування, проте становив певну загрозу для Візантії. Теодоріх, не маючи силової переваги над Одоакром, використав політичну інтригу і запропонував спільне управління. На святкуванні угоди Теодоріх власноручно вбив Одоакра і очолив остготське королівство, де вводить в політичне керівництво римських вчених державних діячів, серед яких виділявся дипломатичним талантом Кассіодор. Дипломатія Теодоріха під впливом Кассіодориха стає династичною: одна дочка вийшла заміж за короля бургундів, а друга – за короля вестготів, сестра – за короля вандалів, сам Теодоріх взяв за дружину сестру короля франків. Через остготські посольства римські звичаї стають нормою у західних варварів, константинопольський етикет входить в дипломатичну практику у франків та вестготів.

Так, у складі посольства до Хлодвіга Теодоріх відправляє співака та музиканта, що сприяє пом'якшенню позицій з боку франкського завойовника. 8) За правління імператора Іраклія (610–641) все частіше стали говорити вже не про імперію, а про царство – символ як старозавітного царства, так і древніх великих царств (Перського, Греко-македонського, Вавілонського; 9) Біблійні алюзії продикували як назву держави, так й іменування глави держави – цар – василевс. Таким чином, у ранній Візантії кристалізується одна із наріжних ідей середньовічної християнської ідеології – ідея союзу християнської церкви і «християнської імперії» (*Imperium Christianum*) [10–14]. 10). У Візантії йде процес розробки власної доктрини, де офіційну програму склали трактати Костянтина VII Порфірогенета «*De administrando imperio*» та «*De cerimoniis aulae byzantinae*» [3].

2. Відбувається інституалізація дипломатії в політичній тріаді впливу «(1) торгівля – (2) війна – (3) релігійна місія». Зберігається принцип континуїтету форм політичного життя: система провінційних посольств зберігає роль соціального інструменту спілкування в умовах різких змін політичного ландшафту Заходу. В основу інноваційних принципів дипломатії було покладено комбінації Юстиніана, що включали дипломатичну гру, військові удари та духовні місії, які сприяли розширенню меж його імперії далеко на захід. У Візантії озвучується політична концепція «ойкуменічної спільноти» у формі «впорядкованої ієрархії залежних держав, що формує слухняну гармонію навколо престолу всезагального автократора в Константинополі», забезпеченої централізованим дипломатичним механізмом. Землі, які на той момент не входили до складу імперії, розглядались як *material vincendi* – об'єкт завоювання. Серед суб'єктів завоювання виділялись традиційних ворогів, тобто тих, з якими візантійці знаходилися в постійному історичному протистоянні (араби, болгари), та «несподівані». Тому ромені приділяли багато уваги розвідувальній діяльності [4–5].

3. Інституалізація відомства закордонних справ полягала в наступному: (1) призначенні государем керівника дипломатичного відомства в ранзі першого міністра (*Magister officiorum*, згодом «логофет дрома»); (2) установленні порядку прийому послів та певних правил посольської справи; (3) управлінні діяльністю значного штату; (4) в організації перекладацької роботи з багатьох мов; (5) наданні послу повноважень представника государя; (6) надання права ведення переговорів лише в межах наданих йому повноважень (лише в дуже рідкісних випадках представникам імператора давався дозвіл вести переговори на свій страх і ризик); (7) наданні дипломату спеціально високих титулів у разі, коли вони їх не мали раніше; (8) інструктування послів правил поведінки в чужих країнах (посол повинен був проявляти привітність, щедрість, хвалити все, що побачить при чужому дворі, але так, щоб це не було в докір візантійським порядкам; він повинен був рахуватися з обставинами, не нав'язувати силою того, чого можна домогтися іншими засобами; не втручатися у внутрішні справи держав); (9) в становленні процедури ратифікації договорів (підписаний послами договір вважався дійсним лише після його затвердження імператором); (10) Посла призначали, відштовхуючись від конкретних обставин, таких, як запит протилежного боку, посольський досвід потенційного кандидата, різні релігійні особливості. Але були й певні критерії, згідно з якими потенційний кандидат повинен був мати насамперед високу посаду або почесне звання, а потім вже особливі навички переговорів. Найчастіше посланниками були колишні або діючі консули: вісім чоловік були консулами до відправлення посольства. Таким чином, можна дійти висновку, що для імперської місії на міжнародному рівні необхідно було мати високий статус у самій Імперії. Для складних місій призначався посол, що володів досить високим за мірками античної культури освітою. Освічені люди залучалися також в конкретних умовах, коли керівник посольства намагався отримати всі можливі переваги, не сподіваючись на свої сили і досвід.

Список використаної літератури

1. Бибииков М.В. «Великие Василевсы». Византийской империи: к изучению идеологии и эмблематики сакрализации власти. Священное тело короля: ритуалы и мифология власти / отв. ред. Н. А. Хачатурян. М.: Наука, 2006. С. 29–51.
2. Головина О.В. Германцы в ранней Византии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Белгород. 2017. 236 с.
3. Константин Багрянородный. Об управлении империей (текст, перевод, комментарий) / Под. Ред. Г.Г. Литаврина. М.: Наука, 1991. 496 с.
4. Курбатов Г.Л. Ранневизантийские портреты: К истории общественно-политической мысли. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. 272 с.
5. Литаврин Г.Г. Византийское общество и государство в X–XI вв. М.: Издательство Наука. 1977. 312 с.
6. Литаврин Г.Г. Геополитическое положение Византии в средневековом мире в VII–XII вв. Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики Сб. статей / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. СанктПетербург: Алетейя, 1999. С. 11–57.
7. Люттвак Э. Стратегия Византийской империи / пер. с англ. Н.А. Коваля. М.: Рус. фонд Содействия образованию и науке, 2010. 664 с.
8. Никодим Мартинов / Війни Візантії за імператора Юстиніана: спроба аналізу. Волинський благовісник. 2014. №2. Богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. С.137–145
9. Омельчук В.В. Засади формування церковно-канонічних норм у візантійській імперії. Науковий вісник Національного університету ДПС України (економіка, право). 2013. 2 (61). С. 77–82.
10. Острогорський Георг. Історія Візантії / Пер. з нім. Анатолій Онишко. Львів: Літопис, 2002. 608 с.,
11. Пикин А. В. Социальный статус кандидатов для посольской миссии Восточной империи в 430–470-х гг. (На материале Приска Панийского). Вестник Ивановского государственного университета Серия «Гуманитарные науки». 2015. Вып. 4 (15). С. 20–28
12. Сильвестрова Е.В. Lex Generalis. Императорская конституция в системе источников греко-римского права V–X в. н. э. М.: Индрик, 2007. 248 с.
13. Сиротенко В.Т. История международных отношений в Европе во второй половине IV – начале VI века. Пермь, 1975. 282 с.
14. Степаненко В.П. Византия в международных отношениях на Ближнем Востоке (1071–1176). Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1988. 240 с.
15. Удальцова З.В. Византийская империя в раннем средневековье (IV – XII вв.). История Европы: с древнейших времен до наших дней. Т. 2: Средневековая Европа / [ред. кол.: Е. В. Гутнова (отв. ред.), З. В. Удальцова (отв. ред.) и др.]. М.: Наука, 1992. С. 85–111
16. Хэлдон Д. История византийских войн. М.: Издательство: Вече, 2007. 482 с.
17. Becker A. La délégation de pouvoir dans la diplomatie romano-barbare au Ve siècle. Hiérarchie des pouvoirs, délégation du pouvoir et responsabilité des administrateurs dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Metz, 2012. P. 51–78.
18. Diehl Charles. Les Grands Problèmes de l'Histoire Byzantine. Paris: P., Colin, 1947. 178 p.
19. Dölger F. Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, 1953. 384 S.
20. Dulaurier E. Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens. Tome I. Paris: E. Leroux, 1908. – xxx, 203 p.
21. Failler Albert. Hélène Ahrweiler, L'idéologie politique de l'Empire byzantin. Revue des études byzantines. 1976. Tome 34. P. 343–344.

22. Foreville Raymonde. René Grousset. Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem. Tome II: Monarchie franque et monarchie musulmane, l'équilibre. Tome III: La monarchie musulmane et l'anarchie franque Revue d'histoire de l'Église de France. 1938. Tome 24. n°105. P. 478–481
23. Gillett Andrew. Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411–533. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – xxiv, 339 p.
24. Kalomenopoulos N. Ἡ διπλωματία της Ελληνικής αυτοκρατορίας του Βυζαντίου. Ἀθήναι. Length. 1936. 127 p
25. Nechaeva E. Embassies – Negotiations – Gifts. Systems of East Roman Diplomacy in Late Antiquity. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2014. 306 S.
26. Obolensky D. The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy. «Actes du XI^e-e Congrès International d'études byzantine». 1961. Ochride, 10-16 septembre. T. I. Beograd, 1963. P. 45–61
27. Priscus. Fragmenta. The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus. 1983. Vol. 2/ ed. Blockley R.C. Liverpool. P. 222–376.
28. Vander Linden Herman. F. Chalandon. Histoire de la première Croisade jusqu'à l'élection de Godefroi de Bouillon. Revue belge de philologie et d'histoire. 1926. Tome 5. fasc. 4. P. 1095–1097.

SCIENTIFIC REFLECTION ON THE BYZANTINE DIPLOMACY ORIGIN

Inna Kostyrya

Kyiv National University of Culture and Arts

Department of International Relations

E. Konovaltsa str., 36, 01133, Kyiv, Ukraine

The article looks into a relevant theme of the theory on current international relations between different civilizational types with the Byzantine elitetaken for the example. For a millennium this elite not only actively balanced between the Latin West and the Asian world, but also adequately reacted to the social dynamics of both Byzantine itself and its international environment for a long time. Such an actualization raises a necessity to analyse geo-historical facts in the context of the scientific methods dynamics and the new sources introduction that conceptualize an influence or connotations with modernity.

Key words: Byzantine diplomacy, ecumenical political doctrine, empire.

УДК 32

КОНСТРУКТИВІСТСЬКИЙ ПІДХІД ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ЛАНКА В ГУМАНІТАРНО-ДІАЛОГІЧНІЙ СИСТЕМІ ПІЗНАННЯ (ПОЛІТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

Святослав Мотрен

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Розглянуто відмінності між гуманітарною та природничою парадигмами наукового мислення, уточнено специфічні методологічні аспекти їхніх пізнавальних стратегій. Розкрито зміст конструктивістського підходу до трактування явищ політичної дійсності. На основі його евристичних принципів висвітлено унікальний характер міжсуб'єктної комунікації.

Ключові слова: гуманітарно-діалогічна концепція мислення і світосприйняття, сциентична парадигма, конструктивізм, реальність, ідеї, комунікація.

У третьому тисячолітті, на тлі кардинального переосмислення класичних науково-філософських основ, гуманітарна парадигма мислення і світосприйняття є однією з головних стратегій наукового пізнання. Поруч із природничою (або сциентичною) парадигмою стає домінуючим дослідницьким напрямом, якісно оновлює образ науки. Традиційна методологія з її позитивістським, раціоналістичним інструментарієм виявила очевидну обмеженість свого ракурсу. Нині підхід, що спирався на об'єктне, предметно-речове, моноцентричне бачення світу, поступається місцем пізнанню людини, культури і світу на основі гуманітарно-діалогічної концепції. У дослідженні людини, спільноти, міжгрупових та міжособистісних взаємин гуманітарно-діалогічний метод засвідчує науково-евристичну продуктивність порівняно з методами об'єктно-позитивістського і суб'єктно-монологічного дослідження. Діалогічне, гуманітарне мислення, за твердженням Г. Дияконова, походить із чіткого розрізнення феноменів природного, тілесного, матеріального і людського, культурного, духовного існування, щоб розмежувати особистість і річ: «гуманітарна парадигма пропонує стратегію пізнання суб'єкта (природи, суспільства, людини) з антропологічної, людинознавчої позиції; людський вимір вона вносить у всі сфери індивідуального і суспільного життя» [2, с. 25]. Вихідною архітектонічною структурою людського існування є відносини «Я – Ти», двох актуальних суб'єктів. Формою цих відносин є діалог як виявлення «живих» відносин. Відносини завжди зумовлюють сприйняття, бачення, відчуття, дії. Діалогічне світовідчуття-світобачення в такому аспекті виражає екзистенціально-онтологічну глибину пізнання суті і феномена людини-суб'єкта (суб'єкта-людини).

Сучасну науку, за словами Г.-Г. Гадамера, було засновано на понятті метода і методологічної гарантованості прогресивного пізнання. Вона застосовувала підхід, який шляхом абстрагування ізолював певні фрагменти реальності, піддаючи їх водночас експериментальному дослідженню. Напруга, спричинена поляризацією між неметодичним вченням метафізичної традиції, чиє світобачення охоплювало весь життєвий досвід людства, та пізнавальними досягненнями науки, була подолана їх поєднанням. Визнанням факту унікальності практичного розуму людини (ratio), його свободи, вдалося, з одного боку, встановити

певний баланс між сплетеною з понять наукою розуму та наукою досвіду, з іншого – зорієнтованість нової науки на метод із часом призвела до фактичного відчуження феномена розуміння [1, с. 45–46]. Нині ж саме розуміння становить значущу цінність наукової евристики.

У процесі порівняння в цьому контексті методологічних основ гуманітарного і сциєнтичного пізнання зауважимо, що природничо-науковий світогляд ґрунтується на можливості побудови єдино можливої, абсолютно істинної картини світу. Все, що притаманне людині-суб'єкту, відкидається як, власне, суб'єктивне, неадекватне. Цей підхід опредметнює живу природу людини, перетворює її на безмовну річ. Інтелект споглядає річ, щодо неї висловлює свої судження. Принципово іншим бачимо діалогічне дослідження, яке перебігає у формі діалогу дослідника і досліджуваного явища як двох суверенних суб'єктів, оскільки «самого суб'єкта не можна сприймати і досліджувати як річ, адже він залишається суб'єктом і не може стати безмовним» [2, с. 24]. Отже, на противагу позитивістській оцінковості, гуманітарний підхід стверджує духовно-ціннісний погляд на сутність і природу людини. «Зовнішньо-завершальний опис людини не може відкрити її істинної суті, людина сама відкриває її з виконанням імперативу свого дійсного, духовно-трансцендентного буття». У такому розрізі дослідник має зайняти позицію позазнахідності щодо певних науково-дисциплінарних поглядів на людину [2, с. 25]. Це ж стосується і розуміння природи «людини політичної», а також осмислення сутності великих спільнот як суб'єктів політичного процесу та типу взаємодії між ними.

Поглянемо, як можна застосовувати це бачення в політологічних дослідженнях, зокрема на основі методології конструктивізму. Спіратимемося на міркування В. Марґ'янова, згідно з яким політичні концепції ґрунтуються на вихідних імперативах – історичних, культурних, етичних, – з яких складаються конструкти, що лягають в основу методологічного апарату теорії, яка в певний спосіб класифікує й оцінює політичну реальність. Виникнення політологічних методів у конкретні моменти історії зумовлене відповідними контекстуальними завданнями, які вони покликані вирішити. Особливо актуальне з'ясування цих завдань у зламні періоди, коли відбувається зміна парадигм, нормативних структурно-теоретичних моделей політики. Саме тоді проступають назовні фундаментальні методологічні дилеми, що слугують опертям політичної теорії загалом [4, с. 6]. З останньої чверті ХХ ст. й досі тривають такі парадигмальні зміщення. «Парадигма формування світового порядку, яка домінувала раніше, – зауважує В. Лапкін, – гостро потребувала концептуального переосмислення» [3, с. 13]. Крах біполярної моделі і нова глобальна ситуація, що склалася на початку 90-х рр. після розпаду світової системи соціалізму, створили умови для цього. Постбіполярна ера позначилася глибинними перетвореннями в площині соціально-політичних зв'язків, як оголила запеклі антагонізми, що диверсифікували суспільства, так і підготувала простір для об'єднання і формування новітніх альянсів, спрямованих, зокрема, на віднаходження форм глобального співжиття. Це додало поштовху до різнобічного розвитку науки, урізноманітнення та концентрації системи знань, спонукало науковців дошукуватися відповіді на питання про підстави для конфлікту чи згоди, протистояння чи мирного співіснування. Довкола змін інтенсивно генерувалася науково-політична рефлексія, у межах якої формулювали нові концепції ідентифікаційних конструктів, зародження первинного «Я» суб'єкта, що, у свою чергу, надихало на подальшу перетворювальну діяльність. Жваве зацікавлення логікою міжсуб'єктної взаємодії заохотило до переосмислення та концептуального вдосконалення самих категорій «суб'єктності» й «ідентичності», змусило переглянути давню філософську спадщину.

Кульмінаційним моментом стало загальне визнання основоположного світоглядного принципу: спільноти й індивіди – самі собі творці, автори своєї самобутності і тождасомо-

сті; окрім пізнання себе та довколишнього світу, можуть самозмінюватися, конструювати реальність, в якій (спів)існують, у визначеному напрямі. Суб'єкт спроможний програмувати нормативні, культурні, економічні, соціальні, політичні практики. Ці підходи зрушили звичні устої науково-методологічного світосприйняття та спричинили якісне оновлення дослідницького інструментарію.

Проте методологічне багатоголосся, що почало складатися паралельно з інтенсифікацією процесів глобального поступу, не лише не допомогло залагодити попередні суперечності щодо сутнісного осмислення й емпіричного аналізу спостережуваних феноменів, а навпаки, спровокувало нові. Майданчиком для міждисциплінарного порозуміння, а також для збереження цілісності багатьох самостійних дисциплін став **конструктивістський підхід** – неоднорідний напрям, внутрішньому світові якого властиві дифузія і відстоювання відмінних засадничих констант. Принциповою ж позицією конструктивістів, яка об'єднує розрізнені течії, є переконання: когнітивна практика, яку супроводжують сприйняття, пояснення, опис, судження, формує соціальну реальність. Спільність світорозуміння суб'єктів, сформованого внаслідок когнітивних устремлінь, витворює певну структуру, і, своєю чергою, залежить від соціального, просторового, історичного контексту. Задає також основний конструктивний імпульс, відображаючи логіку комунікативної дії, нівелюючи сталість понять «інтерес» та «ідентичність».

Основоположну ідею конструктивізму розкриває теза, що підкреслює значущість чинників людської свідомості у формуванні інтересів і спрямованості суспільної діяльності загалом. Вона виражає основну думку, згідно з якою суспільні відносини – це конструкти «інтерсуб'єктивних» кредо: ідей, поглядів, вірувань, переконань, що поділяються багатьма суб'єктами. Структури спільного знання несуть в собі основний потенціал, який забезпечує певний status quo, вони ж зумовлюють вагомість матеріальних ресурсів і результативність їх застосування. З-поміж іншого конструктивізм вирізняє й несприйняття матеріалістичного детермінізму та теорії раціонального вибору [6, с. 119].

Концепти конструктивістського підходу успішно використовують у багатьох галузях різних наук. Уперше термін «конструктивізм» вживається в 1950-х рр. у працях, присвячених обговоренню проблем теорії пізнання. До повноцінного ж обігу він увійшов 1981 р., після публікації збірника «Винайдена дійсність» [7, с. 35]. А. Улановський, наприклад, його вживання пов'язує із двома позиціями:

- по-перше, на означення нової дослідницької парадигми в соціальних науках, що мають сформовану онтологію, епістемологію, методологію, етику;
- по-друге, як назви конкретного напрямку в психології та соціології.

Враховуючи множинність смислів, що наповнюють ідейний простір, дотичний до сфери застосування конструктивістської методології, конструктивізм у широкому розумінні доцільно розглядати як науково-пізнавальну стратегію, засновану на групі теорій, що походять із психологічних, соціологічних, філософських дисциплін, об'єднавчим елементом для яких є ідея конструктивної природи пізнання, мовної та культурно-історичної зумовленості свідомості, опосередкованості сприйняття і розуміння світу індивідуальними конструктами, а також плюралізму істини. Ключове поняття – «конструкт», що дає назву підходові – позначає фундаментальну здатність витлумачувати світ, класифікувати й оцінювати події, через які відбувається пізнання та передбачення майбутнього розвитку. На думку А. Улановського, витоки цієї світоглядної доктрини можна відшукувати на всіх етапах розвитку історії філософії. Та про остаточне її становлення як самостійного явища доречно вести мову лише в контексті ХХ ст. Саме тоді було окреслено предметне поле, сформовано методологію і мову, випрацювано основу конструктивістської аргументації, ключем до якої

служать психологічні, соціологічні, антропологічні, лінгвістичні дослідження [7, с. 36–38]. Крім усього, серед конструктивістів є принципова згода щодо різноманітності способів витлумачення світу, а також щодо недосяжності абсолютного трактування.

У теорії міжнародних відносин, зокрема, започаткований напрям спирається на системний підхід, що категоріально зближує його з неореалізмом. Однак у ті ж самі категорії учені-конструктивісти вкладають принципово інший зміст: систему трактують не як матеріальний, а як соціальний феномен, що надає специфічного розуміння поняттю «реальність», яка розглядається як соціальний конструкт, утворений у результаті взаємодії суб'єктів. Творчий процес, як наголошує А. Вендт, заснований на ідеях суб'єктів про природу і ролі Себе та Інших, при чому ролі – не атрибути самих суб'єктів, а об'єктивні, спільно встановлені позиції [9, с. 257]. Соціальні структури розподіляють ідеї, які суб'єкти сприймають або відкидають. Ідеї, які поділяють усі суб'єкти, утворюють «культуру». Культура передбачає «структуру ролей». Залежно від того, яка структура ролей домінує («друг», «суперник» чи «ворог»), відповідна їй культура характеризує (світову) політичну систему – «кантіанська», «локкіанська» чи «гоббсіанська». Так, структура й суб'єкти мають рівний онтологічний статус, постають як взаємозумовлені в соціальному процесі: структура впливає на ідентичності й інтереси суб'єктів, які трансформуються в довгостроковій перспективі; від перебігу трансформації залежить зміна структури ролей і культури. Самі ж суб'єкти – результат невтомної взаємодії.

Чіткіших штрихів методології конструктивізму додає Л. Сморгунів, який за висхідну пропонує таку тезу: «Чинники <...> свідомості постають визначальним елементом формування [особистісних] інтересів і спрямованості [колективної] діяльності загалом» [5, с. 203]. Сутність міжсуб'єктних відносин, у такому сенсі, виражається як конструкт уявлень, переконань, ідей, поглядів, що формуються в процесі інтерсуб'єктивної взаємодії та зберігають актуальність в той чи інший період. Під час комунікативних практик суб'єкти обмінюються ідеями, які відображають їхні цінності, світоглядні основи. Консенсуальні ідеї конституюють соціальну реальність. Власне консенсуальний характер ідей і має вирішальне значення: вони стають консенсуальними, коли суб'єкти починають вірити в їхню цінність, взаємно визнають обґрунтованість [5, с. 204–205]. У цей спосіб влада ідей визначається мірою їхньої консенсуальності.

Так, основний внесок конструктивізму – пошук і запровадження альтернатив, які виходять за межі традиційних підходів. Напрямок ґрунтується на аналізі цінностей, які формуються під дією культурних норм і традицій. Інтереси не є чимось даним, а безпосередньо залежать від чинників свідомості. Навіть коли ми сприйmemo гіпотезу про анархічну схильність зовнішнього середовища, то повинні констатувати: анархія – це те, що з неї роблять суб'єкти, а не те, що існує як об'єктивна даність. За функціонуванням системи, діяльність суб'єктів можна стежити крізь призму певних нормативних величин, відповідно до яких варіюватимуться ідентичності учасників взаємодії, а водночас – їхні інтереси. Середовище, в якому грають учасники, конструюється прямо пропорційно до перебігу їхньої гри. Дія, що розгортається, не задається певним алгоритмом, а залежить від контакту гравців із нормативним оточенням. Тому предмет потрібно вивчати емпірично [8, с. 136].

Проте конструктивісти наголошують й на самодостатності (міжнародних) норм, які не лише залежать від усвідомленого зусилля суб'єктів, а складаються також самі собою, поза участю ззовні (що допускає наявність трансцендентного виміру, вказує на зв'язок із певним нормативним контекстом).

Конструктивістський підхід зорієнтований, насамперед, на виявлення смислу ідей і вірувань, якими керуються суб'єкти в політичному процесі. Він враховує раціональну логіку

максимізації корисності, проте не надає їй вирішального значення. Критично підходить до спроб нейтрально описати «істинний стан речей», у будь-яких об'єктивних висновках вбачає суб'єктивний підтекст, незалежно від того, чи ґрунтуються вони на чистому розумі, чи на чистій емпіриці. Особлива тематична сфера його застосування в політичній науці – аналіз формування мережевої взаємодії державних інститутів, бізнес-структур, асоціацій громадянського суспільства. Аналізують насамперед когнітивні складові частини процесу взаємодії – порядок утворення спільних ідей, вірувань, зміну інституціональної структури мережевої взаємодії під впливом спільного навчання. Акцент у вивченні ставлять, зокрема, на категорії довіри, від якої залежить внутрішній комфорт середовища та кінцева ефективність функціонування мереж. Це вносить суттєве доповнення до мережевої теорії – поруч із раціональними мотивами узгодження інтересів виявляє мобілізаційну здатність всередині мереж, у силу афективних засобів (символів, міфів, вірувань). На думку Л. Сморгунова, прямий зв'язок між потенціалом владних інститутів та когнітивними чинниками (публічним визнанням, схваленням, легітимністю) свідчить про очевидний поступ політичної науки від співпраці із психологією, когнітивними науками, теоріями комунікації та засобами масової інформації [6, с. 123].

Висновки. Серед ключових принципів конструктивістського аналізу – інтерсуб'єктивність, системність, визнання анархічного середовища таким, що має соціальний характер. Центральною категорією постає ідея. Саме ідеї в конструктивістському проекті підтримують структуру міжсуб'єктивних відносин, процес розподілу ідей відповідає за їхній характер. Одні ідеї є універсальними, поділяються більшістю акторів, інші – частковими та приватними. Від змістової наповненості універсальних ідей залежить структура ролей – «ворог», «суперник», «друг» – і, відповідно, модель міжнародної системи – гоббсманська, локкіанська, кантіанська.

Істотний аспект у розвитку конструктивізму – розгортання його аргументації в контексті подолання традиційної дихотомії «або-або», заміни її принципом «і-і». Як наслідок – поєднання у конструктивістському світогляді різних теоретичних засад. Концептуальними положеннями конструктивізму, що якісно вирізняють його з-поміж інших методологічних напрямів, є: по-перше, сприйняття реальності не як матеріальної даності, а як ідеально-суб'єктивної конструкції, визнання за нематеріальними духовними чинниками творчої підстави для реальності; по-друге, ідентичність як чинник, що формує характер, орієнтації акторів; по-третє, розпізнання тих чи інших дій як наслідку певних рішень, які є результатом альтернатив свідомості.

Зорієнтованість конструктивістської методології на якісний аналіз вивчення, визначення історичного коріння різних форм розуміння, дослідження діапазону мінливості суб'єктивних смислів у різних культурах дозволяє ефективно застосовувати підхід у галузі міжкультурних відносин, шукати підстави для порозуміння між суб'єктами та концептуалізувати лад гармонійної, максимально відкритої і доброзичливої взаємодії.

Принципове значення має аспект: ідеї та комунікація – центральні елементи конструювання соціальної реальності. Ідеї відображають світогляд, ідентичність акторів, комунікація ж робить ідеї спільними, переводить їх на рівень інтерналізованих норм. Логіка комунікативної дії є тим, завдяки чому розрізнені актори починають вірити в цінність, обґрунтованість ідеї, так ідеї стають консенсуальними, що наділяє їх реальною владою.

Конструктивізм допускає наявність у суб'єкта плюральності і часткової несумісності різних практик управління своєю поведінкою. Управління поведінкою розглядає в широкому контексті – від виховання особистісних характеристик до активності на політичному рівні. Вважає її глибоко індивідуальною, підкреслює рідкісність та історичну партикулярність, що потребує уважної критичності та рефлексивності.

Список використаної літератури

1. Гадамер Г.-Г. Язык и понимание. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 43–59.
2. Дьяконов Г. Концепция диалога М.М. Бахтина как методология научно-гуманитарного мышления и мировоззрения. Феномен человека в психологических исследованиях и в социальной практике: материалы Международной конференции (Смоленск, 23–25 октября 2003 г.) / под ред. В. Сониной. Смоленск: Изд-во Смоленского госуниверситета, 2003. С. 22–27.
3. Лапкин В. Универсализация: болезнь роста и ее симптомы. Политические институты на рубеже тысячелетий XX – XX вв. Дубна: Феникс+, 2005. С. 12–27.
4. Мартынов В. Метаязык политической науки. Серия «Феноменология политического пространства». Екатеринбург: Институт философии и права УрО РАН, 2003. 236 с.
5. Сморгун Л. Производство и воспроизводство знания в организации: проблематика знания в современной теории управления. Общество знания: от идеи к практике: коллективная монография: в 3 частях. Часть 3: Когнитивные аспекты формирования общества знания / под ред. В. Васильковой, Л. Вербицкой. СПб.: Скифия-принт, 2012. 242 с.
6. Сморгун Л. Сравнительная политология. В поисках новых методологических ориентаций: значат ли что-либо идеи для объяснения политики? Полис. 2009. № 1. С. 118–129.
7. Улановский А. Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструкционизм: мир как интерпретация. Вопросы психологии. 2009. № 2. С. 35–45.
8. Цыганков П., Цыганков А. Межгосударственное сотрудничество: возможности социологического подхода. Общественные науки и современность. 1999. № 1. С. 131–142.
9. Wendt A. Social Theory of International Relations. Cambridge Studies in International Relations. Cambridge University Press, 1999. 429 p.

**CONSTRUCTIVIST APPROACH AS THE METHODOLOGICAL LINK
OF A HUMANITARIAN-DIALOGICAL SYSTEM OF COGNITION
(POLITICAL SCIENCE'S ASPECT)****Sviatoslav Motren**

*Ivan Franko National University of Lviv,
Department of Theory and History of Political Science,
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

Distinctions between humanitarian and natural scientific paradigms of thinking are figured out, specific methodological aspects of their cognitive strategies are clarified. Essence of the constructivist approach to the interpretation of the political reality's phenomena are thought over. On the basis of its heuristic principles the unique character of inter-subject's communication is highlighted.

Key words: humanitarian-dialogical concept of thinking and world-perception, natural-scientific paradigm, constructivism, reality, idea, communication.

УДК 32

ПРОБЛЕМА РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ ПОТРЕБ ТА ІНТЕРЕСІВ

Сергій Орлов

*Львівський державний університет внутрішніх справ,
кафедра філософії, політології та юридичної логіки
вул. Городоцька, 26, 79007, м. Львів, Україна*

Валерій Денисенко

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті автор аналізує поняття раціоналізації в наукових працях М. Вебера й обґрунтовує необхідність часткового переосмислення поняття раціоналізації в сучасному світі.

Ключові слова: раціоналізація, цілераціональна дія, політична поведінка, інтереси.

Поняття раціоналізації в сучасному світі набуває нової актуальності з огляду на кілька аспектів. Політики стикаються з новими викликами, зокрема, із глобалізацією, зміцненням інформаційного суспільства та світовими конфліктами. Трансформація сфери політичного потребує нової відповіді на запитання «як вчиняти?», *cui bono* («кому на благо») буде ухвалення тих чи інших рішень та відповідного способу поведінки, як можна легітимізувати ці дії.

Формування наукової раціональності досліджували А. Бергсон, М. Вебер, Г.-Г. Гадамер, М. Гайдеггер, Е. Гуссерль, В. Дільтей, Г. Зіммель, В. Зомбарт, Е. Кассіер, О. Конт, К. Мангайм, Т. Парсонс, К. Поппер, Г. Ріккерт, К. Ясперс та ін. Важливими для наукового осмислення поняття раціональності є праці Т. Куна, С. Кримського, І. Лакатоса, В. Товарищенка, П. Фейерабенда, С. Пролеєва, а також Б. Алексеєва, П. Давидова, І. Касавіна, М. Кісселя, Б. Липського, М. Мамардашвілі, Л. Мікешіної й ін. Безсумнівно, список учених, що мали на меті дослідити принципи раціональної поведінки, не є вичерпним, оскільки з кожною зміною політичної ситуації поставало питання: чому люди поведуться в такий спосіб і що їх змусить змінити свою поведінку?

У таких умовах раціоналізація як спосіб оцінки політичних дій важлива з урахуванням кількох нюансів. По-перше, запровадження цього поняття резюмує усвідомленість дій політичних суб'єктів. По-друге, вона дає змогу передбачати їхній розвиток, тому має унікальне значення для науки.

Для розуміння самого поняття необхідно звернутися до аналізу наукових праць М. Вебера – одного з перших учених, який запропонував власну, ґрунтовну концепцію раціональної дії. Зауважимо, що вчений аналізував не стільки феномен раціональності, скільки процес раціоналізації суспільних відносин, тобто методологічну суть поняття раціоналізації.

Дослідження Веберового розуміння раціоналізації варто здійснювати з урахуванням факту, що ці розвідки супроводжувалися масштабними трансформаціями і в науці, і в економічних, соціальних та політичних сферах, адже водночас відбувається бурхливий розвиток тех-

нологій, становлення та формування ринкової економіки, перехід від традиційного суспільства до індустріального, за висловлювання самого М. Вебера. Тобто поняття раціоналізації запроваджувалося на тлі кризи в науці, бо на зламі XIX та XX ст. відбувалася дискредитація метафізичного знання, яке намагалися замінити інституціоналізмом і вивченням соціальних практик.

Під час аналізу процесів виокремлення духовного життя та життя світського, соціального, громадського М. Вебер доходить висновку, що це здійснюється за сценарієм, за яким свого часу роз'єдналися релігія та магія. Відомо, що перша – це хибний зв'язок між причиною і наслідком, який передбачав, що дії мага обов'язково приведуть до бажаного результату. У такий спосіб домінувала віра в те, що людина керує природою. Натомість релігія почалася з усвідомлення, що не людина головна, навпаки, – надприродне керує людиною. Відчуті себе цілком у владі вищих сил, які неможливо контролювати, означало визнати владу вищих сил, яких можна лише просити та задобрювати, за твердженням Д. Фрезер. У XX ст. віра у владу вищих сил поступається вірі в силу розуму, який своїми раціональними мотивами здатен керувати людською поведінкою.

У процесі зміни інститутів М. Вебер обирає центральною темою проблематику раціоналізованої соціальної дії: соціальна поведінка людини має раціональну основу, а не емоційну, традиційну чи ціннісну. Саме поняття «раціоналізація» задумувалося як ціннісно нейтральне і повинне було позначати кілька явищ.

У праці «Образ суспільства в Макса Вебера» німецький учений Р. Бендикс зазначає, що термін «раціоналізм» для М. Вебера має принаймні три значення, по-перше, раціоналізм як предмет дослідження був важливий для вираження індивідуальної свободи, що найкраще відповідало критеріям капіталістичної системи. По-друге, раціоналізм був для М. Вебера синонімом ясності; соціальна наука, отже, можлива була лише на засадах концептуальних відмінностей, які не мають точної копії в соціальній реальності. Власне, спроба вберегти соціальну науку в умовах кризи була чи не основним мотивом для М. Вебера запровадити поняття раціональної дії. Фраза «Всі номінально відмінні явища насправді непомітно переходять одне в одне» у працях М. Вебера постійно повторюється. По-третє, існують відкриття М. Вебера, які стосуються процесу раціоналізації та полягають в аналізі багатьох визначень «раціоналізації» у різних сферах людської діяльності» [1].

У методологічному сенсі це виражається ось у чому: раціоналізм концептуалізується не онтологічно (у вигляді невід'ємної частини соціального буття), а методологічно, тобто відповідає не на запитання «чому відбуваються зміни?», а «як ми можемо пояснити поведінку людини в умовах цих змін?». Завдяки раціоналізації ця поведінка починає вважатися такою, що підлягає дослідженню. На думку М. Вебера, раціоналізація проникає в усі сфери суспільного життя, зокрема в економіку, політику, релігію, науку, і шлях для неї прокладає технологічний прогрес, який дає змогу вимірювати основні технічні чинники.

Важливо, що поняття раціоналізації викристалізовується в протиставленні до поняття ірраціонального, тобто інтуїтивного, нелогічного, духовного, причому не заперечує його. Раціоналізувати власні дії означало надати їм сенсу, що виходить за межі конкретної свідомості та є результатом функціонування певної системи інститутів, норм, цінностей. Раціоналізація поведінки супроводжувала процес секуляризації, водночас і процес узгодження духовного та матеріального світогляду. У праці «Протестантська етика і дух капіталізму» автор стверджує: «Там, де зростає багатство, тією ж мірою зменшується релігійне завзяття. Тому, виходячи з логіки речей, я не бачу можливості, щоб відродження істинного благочестя могло продовжуватись тривалий час. Бо релігія неминуче мусить породжувати як працелюбність (industry), так і ощадливість (frugality), а ці властивості неминуче ведуть до багатства» [4]. Тож раціоналізація відкидає протиставлення релігійності економічному достатку.

На початку XX ст. перше місце серед мотивів раціональної дії посідає поняття економічного раціоналізму, що можна розглядати як «дух аскетичної релігійності»: «Дух <...> аскетичної релігійності так само, як і в монастирському господарстві, привів до виникнення економічного раціоналізму тому, що ця релігійність преміювала найголовніше – аскетично зумовлені, раціональні імпульси поведінки» [4].

Економічне підґрунтя раціоналізації означає не лише можливість визначити результати своїх вчинків, а й можливість діяти вигідно і вирахувати «правильні дії», бо раціоналізується спосіб ведення господарства, управління в усіх сферах соціального життя і спосіб усвідомлення людиною себе і власного місця у світі.

Усе це сприяє посиленню соціальної ролі науки, яка, за М. Вебером, втілює принцип раціональності, проникаючи в усі сфери життя, насамперед у виробництво, а згодом в управління і побут. Це дає підстави констатувати універсальну раціоналізацію тогочасного суспільства.

Проте неправильно буде стверджувати, що для М. Вебера раціональною є лише та поведінка, яка узгоджується із принципами логіки й інших наук. Для нього такою може бути і релігійна поведінка, і містичні вірування, оскільки абсолютно всі форми свідомості потребують певного пояснення, виправдання, які по суті є раціональними, логічними.

Релігійні ідеї також підлягають раціоналізації, яку визначає внутрішня логіка. М. Вебер стверджує, що іманентна логіка, якій підпорядковуються ідеї, зокрема й релігійні, – це логіка їхньої раціоналізації. Послідовне логічне розгортання кожної ідеї, виведення висновків, їхня внутрішня диференціація, утворення зв'язку з іншими ідеями (шлях перетворення ідей на систему поглядів, на світогляд) – усе це процес раціоналізації.

Важливо, що існує раціоналізації одного типу. Учений аналізує своє суспільство у вигляді такого, якому властива так звана західна раціональність, що не варто вважати раціональністю універсальною. Адже може існувати ворожий капіталістичному раціоналізм, який супроводжуватиме громадян, скажімо, комуністичних держав.

Проте всі ці суспільства мають спільну ознаку – індустріалізацію. Унаслідок раціоналізації відносин, що, як уже згадувалося, простежується в усіх сферах суспільного життя, в Європі виникає цілком новий тип суспільства – суспільство індустріальне. Усі попередні типи суспільства, на відміну від сучасного, М. Вебер називає традиційними і визначає їх такими, де відсутні формально-раціональні начала в управлінні.

Отже, процеси індустріалізації, секуляризації та встановлення критеріїв раціональності, на думку М. Вебера, тісно взаємопов'язані. Вони спричинені модернізацією, що передувала запровадженню капіталістичного ладу.

Індустріальне суспільство розташовується на території, яку «звільнила секуляризація», і всяка спроба повернути ці території під владу релігії загрожує функціонуванню економіки, що, натомість, легітимізує домінування формальної раціональності.

Формальна раціональність – це передусім калькульованість, а формально-раціональне підлягає кількісному дослідженню [7]. Формальна раціональність панування визначається розрахунком: що можливо технічно і що можна насправді використати. На противагу формальній раціональності, М. Вебер вводить поняття матеріальної раціональності, яка відповідає ціннісному критерію та здійснюється соціальною дією, що повинна оцінюватися спільнотою з погляду на її моральність. Суть матеріальної раціональності М. Вебер розкриває через концепцію раціональності громадського «Я», яке прогресує, обґрунтовану в згаданій праці «Протестантська етика і дух капіталізму». Раціоналізацію і раціональність він трактує як неминучі наслідки розвитку капіталізму, що виявляється не лише в економічних відносинах, а й навіть у специфічному способі мислення, прийнятому в суспільстві.

З формальною раціональністю М. Вебер пов'язує цілераціональну дію, її він визначає поведінкою, якій активний індивід або спільнота надають суб'єктивного сенсу. Соціальною дією стає тоді, коли смисл, що вбачає в ній суб'єкт, збігається з дією інших людей і орієнтується на неї.

Отже, люди надають своїй поведінці ціннісно забарвлених мотивів, які є індивідуально визначеними. Сформулювати ці мотиви означає зарахувати певну дію до категорії тих, які мають значення. Незначущі події, що не збігаються з потребами й інтересами, залишаються поза сферою уваги і не мають для спільноти жодної цінності. Тобто визначення смислу, відповідно до якого формується мета, – це водночас і надання цінності певній дії; якщо зрозуміємо цю цінність, то зрозуміємо й дію. На думку М. Вебера, життя спільноти, на відміну від механічних систем, залежать не від попередніх подій, а від того, що ще не відбулося, тобто існує у формі ідеї, наміру. Подальший розвиток науки підтвердив такі позиції у вигляді виникнення та формування ідей соціального конструктивізму (конструкціонізму).

Обираючи цілераціональну дію як методологічну основу, М. Вебер відмежувався від соціологічних теорій, які за основу беруть поняття «народ», «суспільство», «державна», «економіка» та ін. Учений стверджує, що існування інститутів на кшталт «держави», «спільноти» – лише ймовірність того, що індивіди в процесі дії зважають на ці утворення. Коли така ймовірність зменшується, існування даного інституту стає проблематичнішим, а зведення цієї ймовірності нанівещь означає закінчення діяльності даного державного, правового чи іншого інституту [8].

У зв'язку із цим дослідник вводить принцип «орієнтації на іншого», яким намагається пояснити всезагальне через індивідуалізацію. Згідно із М. Вебером, теорія соціальної дії починається там, де виявляється, що економічна людина – дуже спрощена модель людини, яка змушена діяти в політичній системі [8].

Отже, за з М. Вебером, наявність суб'єктивного смислу й орієнтація на нього – дві необхідні ознаки соціальної дії. Він виокремлює цілераціональну, ціннісно-раціональну, афективну і традиційну соціальні дії.

«Соціальна дія, як і будь-яка дія, може бути визначена: 1) цілераціонально, тобто через очікування певної поведінки <...> та через використання цих очікувань як «умови» або «засобу» (для раціонально спрямованих дій критерієм раціональності є успіх); 2) ціннісно-раціонально, тобто через свідому віру в етичну, естетичну, релігійну або всяку іншу безумовну цінність (самоцінність) певної поведінки, взятої незалежно від її успішності; 3) афективно, особливо емоційно – через актуальні афекти й почуття; 4) традиційно, тобто через звичку» [2, ст. 318]. Саме цілераціональна дія і формальна раціональність характеризують капіталізм.

З-поміж них найобґрунтованіша за смисловою структурою є дія, орієнтована на суб'єктивну раціональність, що здійснюється відповідно до засобів, які вважають (суб'єктивно) адекватними для досягнення чітко усвідомлюваних цілей; ця дія використовує для досягнення цих цілей засоби, які сам суб'єкт визнає адекватними.

Поняття правильно-раціональної поведінки М. Вебер використовує для описання об'єктивно раціональної дії. Цілераціональна й правильно-раціональна дії збігаються тоді, коли засоби, що суб'єкт обрав як найадекватніші для досягнення мети, виявляються найвідповіднішими і з погляду суспільства.

Цілераціональна дія – ідеальний тип, тобто рідко трапляється в реальності і становить собою радше мисленнєву конструкцію, аніж емпіричне узагальнення. Отже, можна припустити, що раціоналістичний характер його методу зовсім не передбачає раціоналістичного трактування самої соціальної реальності. Тобто цілераціональність – методологічна категорія, а не онтологічна настанова дослідника. Це засіб аналізу дійсності, а не властивість самої дійсності: «Суто ціннісно-раціонально <...> діє той, хто, незважаючи на передбачувані на-

слідки, діє згідно зі своїми переконаннями й виконує те, чого, як йому здається, вимагають від нього обов'язок, гідність, краса, релігійні приписи, пієтет або важливість якоїсь справи. Ціннісно-раціональна дія <...> завжди є дією, що узгоджується із «заповідями» або «вимогами», які суб'єкт вважає такими, що покладені на нього. Лише тоді, коли людська дія <...> орієнтована на такі вимоги <...> ми будемо говорити про ціннісну раціональність» [3].

У разі ціннісно-раціональної дії мета і сама дія збігаються, вони не розділені, як за афективної дії. На відміну від ціннісно-раціональної, афективна дія завжди підлягає розчленуванню: «Цілерационально діє той, хто орієнтується на мету, засоби і побічні ефекти і водночас раціонально зважає те, як співвідносяться засоби і мета, як мета співвідноситься з побічними ефектами, а також як різні цілі співвідносяться одна з одною, тобто діє неафективно (передусім, неемоційно) і нетрадиційно» [3].

Для М. Вебера всі ці дії вагомі, адже мають здатність постійно повторюватися в суспільстві, становлять типи поведінки, що і є об'єктами дослідження соціології. На думку вченого, для соціології важлива однотипність в настановах соціальної поведінки, яку він називає моральними нормами або звичками. Ці норми стають звичками тоді, коли вкорінилися в спільноту впродовж тривалого часу. «Звичай ми будемо визначати «зумовленим інтересами», – акцентує мислитель, – якщо можливість його емпіричної присутності зумовлена тільки цілерациональною орієнтацією поведінки окремих індивідів на однакові очікування» [3]. Тобто поведінку й очікування поєднує поняття інтересу, які формують звичай і норми, а вони вже є предметом дослідження науки.

Проблематика раціональності відображена у Веберовому політологічному вченні про бюрократію, що в індустріальному суспільстві перебирає на себе роль організаційного центру національної держави. Саме тому раціоналізацію вчений розуміє як своєрідне силове поле, куди втягуються практично всі проблеми сучасного суспільства.

М. Вебер аналізував напругу між бюрократизацією, демократизацією та раціоналізацією, яка зростає з розвитком політичного й бюрократичного панування. Однак, вважаючи необхідним існування фахового кваліфікованого чиновництва, що було би бюрократією, яка діє раціонально, мислитель застерігав від розвитку тотальної бюрократизації суспільства. Він зауважував, що для протистояння цій тенденції необхідна противага, яку, з одного боку, може забезпечити демократія, а з іншого – харизматичний політичний лідер.

Подальший розвиток раціональної бюрократії у ХХ ст. засвідчив, що М. Вебер не помилявся, але водночас вніс до порядку денного й нові проблеми. На одну з них звертають увагу російські дослідники П. Гайдено та Ю. Давидов: «Попри всю важливість і справедливість Веберових попереджень, висловлених із цього приводу, він не врахував внутрішніх трансформацій, яких неминуче зазнає бюрократія, тільки-но почне утверджувати своє тотальне панування, ліквідуючи всі протидії, трансформацій, унаслідок яких бюрократія втрачає раціональну властивість, не стає від цього схожою на ірраціональну бюрократію традиційних суспільств. М. Вебер не міг передбачити появу бюрократії зовсім нового типу, який не зводиться ні до раціональної бюрократії, ні до бюрократії традиційної» [5, с. 354]. Звідси – строга обмеженість Веберової концепції бюрократії, що робить її такою, яку можна застосовувати до аналізу проблем нашого суспільства лише із застереженнями. Ці застереження стосуються тоталітарного панування і зумовлюють необхідність уточнення Веберової теорії бюрократії.

Де межа між раціоналізацією та свободою? Ця проблема сьогодні постає особливо гостро з огляду на розвиток технологій і штучного інтелекту, на який уже планують перекласти обов'язок ухвалення соціально значущих рішень. Окрім того, український дослідник Д. Яковлев констатує, що парадоксом раціональності можна вважати співіснування різних типів раціональності в одному суспільстві, що має наслідки – визнання можливості

різних вихідних суперечливих світоглядів, відмову від абсолютного суб'єкта на користь безлічі локальних суб'єктів, можливість наявності раціональності ненаукового типу [4].

Отже, дослідження поняття раціоналізації потребує переосмислення в сучасних умовах, коли все більше аспектів політичного процесу накладаються один на один і коли стираються межі не лише між державами, а й між мотивами політичної дії, які все-таки не втрачають своєї логіки та виправданості в окремій спільноті.

Список використаної літератури

1. Бендикс Р. Образ общества у Макса Вебера. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/vebovr/08.php.
2. Вебер М. Избранное. Образ общества / отв. ред. и сост. Я. Вебер. М.: Юрист, 1994. 702 с.
3. Вебер М. Основные социологические понятия. Западноевропейская социология XIX – начала XX вв. М., 1996. С. 455–491. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Weber/osn_soc.php.
4. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. URL: <http://litopys.org.ua/weber/wbr.htm>.
5. Гайденок П., Давыдов Ю. История и рациональность: социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991. 367 с.
6. Лякішева А. Ідеї соціальної дії (поведінки) в теоретичних концепціях М. Вебера, Т. Парсонса, Р. Мертона: наукові записки нду ім. М. Гоголя. Психолого-педагогічні науки. 2012. № 1. URL: file:///D:/%D1%84%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D0%B0/Nzsp_2012_1_51.pdf.
7. Олексенко Р. Раціоналістична філософія капіталізму М. Вебера і сучасність. Освіта регіону. URL: <http://social-science.com.ua/article/1193>.
8. Яковлев Д. Процес раціоналізації політичної взаємодії: теоретичні основи та історичні витоки. Актуальні проблеми політики: зб. наук. пр. / редкол.: С. Ківалов (кер. авт. кол.), Л. Кормич (ред.), М. Польовий (відп. секр.) та ін.; ОНЮА, Південноукр. центр гендерних проблем. Вип. 37. Одеса, 2009. С. 53–63. URL: <https://tinyurl.com/y8zl7wrm>.

THE PROBLEM OF RATIONALIZING OF NEEDS AND INTERESTS

Sergey Orlov

*Lviv State University of Internal Affairs
Department of Philosophy, Politology and Juridical Logic,
Gorodotska str., 26, 79007, Lviv, Ukraine*

Valerii Denysenko

*Ivan Franko National University of Lviv,
Department of Theory and History of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

In the article author analyzes the concepts of rationalization in the scientific works of M. Veber and justifies the necessity of particular rethinking of concept of rationalization in nowadays world.

Key words: rationalization, rational action, political behavior, interests.

УДК 94(477+100):316.776.23:141.78

ІНФОРМАЦІЙНІ ВИКЛИКИ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНІСТИЧНОГО СВІТОСПРИЙНЯТТЯ

Олена Петасюк

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
історичний факультет, кафедра новітньої історії України
вул. Володимирська, 60, 01033, м. Київ, Україна*

Пропонована увазі читачів розвідка є спробою осмислення сучасних інформаційних загроз крізь призму постмодернізму, що дає можливість зіставлення постмодерністичного світосприйняття й ідеології гібридної війни.

Ключові слова: постмодерністичне світосприйняття, інформація, дестабілізація, фронти та інструменти гібридної війни, «керований хаос».

Обриси сучасної цивілізації дають нам підстави називати її інформаційною цивілізацією. Можна солідаризуватися з постмодерністами в тому, що раціональна освіта виявилася неспроможною захистити світ від нових виявів варварства. Вишукане, цивілізоване варварство є більш небезпечним, ніж незнання від невігластва («не відаю, що творю»). Світ довідався, що концтабір може співіснувати з університетом (за висловом К. Армстронг). Пережиті людством стреси (світові війни, ядерне бомбардування, техногенні катастрофи, Чорнобиль, голод, епідемії й інші виклики існуванню цивілізації) тому свідчення. Як зазначав ще просвітник Ж.-Ж. Руссо, зростання людської освіченості не тотожне зростанню людської мудрості. Водночас усі ці події стали поштовхами для постмодерністичного радикального переусвідомлення світу, що привело до невизнання усталених поглядів на світ і порядок. Проте, на жаль, це може стати і стало підставою чи сигналом для нерозважливого (авантюрного, безвідповідального) політичного лідера піддати перегляду світовий порядок для створення «керованого хаосу» й утвердження геополітичних амбіцій. Досягається це сьогодні гібридними невійськовими та військовими методами, як і є компонентами гібридної війни, як-от інформаційна пропаганда, підтримка сепаратизму та тероризму, сприяння створенню нерегулярних збройних формувань [1]. Наприклад, російська анексія Криму, створення незаконних утворень на території окупованих районів Донецької та Луганської областей.

Постновітня цивілізація – це якісно новий етап у розвитку людства. Воно намагається осмислити його як у зовнішньому вияві, так і в самій суті, так постало нове світосприйняття – постмодернізм. Залежно від наведеної на нього дослідницької оптики маємо різні виміри постмодернізму: 1) школа мислення, яка виникає як реакція на модернізм [2, с. 540] (формат – постнекласичне наукове мислення, вид філософсько-критичного стилю); 2) радикальна течія «у спробі сформулювати захист відмінності» [2, с. 540] або радикальна інверсія картини світу [3, с. 187]; 3) сучасний етап культурного розвитку із плюралістичною моделлю світу, розмитістю меж протилежних сторін [4, с. 230]; 4) мистецький напрям. На думку Е. Еперлі, термін походить зі сфери літературних досліджень, його вживали ті мислителі, які, кожен у свій спосіб, намагалися відреагувати на модернізм [2, с. 540] та зважати на його «утопічність». Ж.-Ф. Ліотар вважав постмодернізм не антитезою модерну, а

складовою його частиною, волів вживати термін як ярлик для певної школи в мистецтві. Е. Гідденс зазначав, що постмодернізм відображає естетичну рефлексію. Деякі дослідники стверджують, що активна фаза постмодернізму на початку XXI ст. завершилася, що це феномен, який відбувся в часі, а отже, став фактом для будь-яких тематизацій.

Теоретики постмодернізму (М. Фуко, Ж. Дерріда, Р. Барт, Ж. Дельоз, Ю. Крістева) зазначають «неспроможність» науки й розуму забезпечувати прогрес. Мішель Фуко зазначив, що постмодернізм оголосив «право на повстання розуму». Ж. Дельоз вважає, що постмодерністичний підхід дає змогу безупинно множити грані досліджуваної реальності [3, с. 187,188]. У результаті осягання постновітніх реалій вималювалися основні риси даного світосприйняття: претензії знання обмежені; неканонічність, рішучий розрив з нормами та традиціями; невизначеність, зняття будь-яких меж. Водночас перелічені риси є ознаками постмодерністичної парадигми історичного пізнання. Історія як така, за уявленнями постмодерністів, стає (або вже стала) поліцентричною, вона зазнає ломки, складається із тріщин, проваль і порожнеч. Невипадково вчені, які стоять на цій платформі, для характеристики шляху історичного пізнання вживають метафору «ризом» (спосіб існування іриса, який немає спільного коріння, натомість безліч безладно переплетених пагінців, які стеляться землею, долаючи перешкоди) [3, с. 188].

Думці притаманна дискретність (М. Фуко), тому множаться грані досліджуваного (Ж. Дельоз). Як наслідок – виникають відцентровані тенденції в науковій картині світу (зокрема поліцентричність історії), де, крім відцентрованих тенденцій, на перший план виходить і фрагментація. Також зробимо наголос на тому факті, що І. Хассан, Ж.-Ф. Ліотар вважають основою всього сприйняття світу як хаосу.

Ознакою часу є той факт, що постмодерністичності набувають не тільки культурні та наукові відносини, але й суспільно-політичні та зовнішньополітичні також. Стимулом до цього стала всесвітня мережа Інтернет, штучний інтелект. Людство створює собі ще одне «обличчя» у комунікативних мережах [5]. До того ж динамічно зростає така категорія нової інформації в Інтернеті, як глибинна мережа, яка в 500 разів більша, ніж поверхнева. «Цінність її змісту незмірна, користувачі Інтернету досліджують тільки 0,03% загальної кількості наявних веб-сторінок» [6]. Проте навіть за цих обставин люди не готові до сприймання такої кількості інформації, а отже, до великої кількості інформаційних викликів, на які вони вимушені відповідати щодня.

Метою розгляду є дослідження таких питань: які інформаційні виклики постають у постмодерністичну епоху; як вони пов'язані із забезпеченням чи, навпаки, підривом суспільної стабільності; яке вони мають значення для розвитку громадянського суспільства як об'єкта національної безпеки; що спільного та відмінного в гібридній війні та постмодернізмі?

До середини 19 ст. національна безпека асоціювалася здебільшого з військовими методами. Наприкінці 20 ст. друга науково-технічна революція привела до стрімкого зростання інформаційних технологій. У суспільстві розпочинається перерозподіл реальної влади від традиційних структур до центрів управління інформаційними потоками. Тільки в Україні протягом 1965–1980 рр. обсяг інформації, що оброблювалася, зростає більш ніж у 10 разів. Сьогоднішні цифри, звичайно, набагато більші [7]. Виділяється такий компонент національної безпеки, як інформаційна безпека. Головним об'єктом національної безпеки є людина (громадянин), її права та свободи; суспільство – його духовні та матеріальні цінності; держава – її суверенітет, територіальна недоторканність, конституційний лад; масова свідомість. Духовні цінності суспільства закріплені в консервативній складовій частині масової свідомості (традиції, мовна свідомість, стереотипи поведінки тощо), а держава з усіма її атрибутами – це соціально-політична система, яка

є кінцевою метою атак на масову свідомість. Другий компонент масової свідомості – динамічний (сукупність відображень інформації в консервативному складнику). Отже, загрозами національній безпеці є: тенденції моральної та духовної деградації населення (розмивання основних компонентів консервативного складника масової свідомості); неналежне виконання законних рішень органів державної влади; прояви соціальної апатії; наявність сепаратистських тенденцій в окремих регіонах і в окремих політичних сил; загострення міжконфесійних відносин. Безпека – це стан захищеності об’єкта від визначених загроз. Ст. 17 Конституції України визначає найважливішими функціями держави і справою всього українського народу захист суверенітету та територіальної цілісності, гарантування економічної й інформаційної безпеки. 9 травня 2018 р. набув чинності Закон «Про основні засади забезпечення кібербезпеки України», де визначено правові й організаційні основи забезпечення захисту життєво важливих інтересів людини, суспільства, держави, національних інтересів України в кіберпросторі.

Дії Росії в розглядуваному нами контексті «в якомусь сенсі постмодерністичні» [8, с. 53]. Спробуємо деталізувати вищезазначене. Мета всіх цих дій – добитися фрагментації всередині європейського континенту, забезпечити розрив між європейським і атлантичним світом. “The Economist” вважає, що мета полягає в поглибленні лінії розколу [9]. Агресивна сторона, яка роз’ятрує ці розломи-конфлікти, що мають антидержавний характер, намагається офіційно залишатися непричетною до розв’язаного нею конфлікту. Яким методами це досягається? В інформаційну епоху активно використовуються електронні інструменти: бот-мережі (наприклад, «кремлеботи»), фальшиві аккаунти, мемо-комплекси. Дестабілізація суспільства ведеться за декількома фронтами: «п’ята колона»; інформаційні фейки [10], зокрема фейкова наука, історичні міфологеми як-от «росіяни й українці – один народ» (йдеться про небезпеку не невігластва, а науки як ілюзії знання, за С. Хокінгом); кібератаки (на об’єкти енергетики, державні установи, системи зв’язку) тощо. Наприклад, одна із чи не найбільших атак в історії роботи німецьких державних структур сталася в травні 2015 р., коли кіберзлочинці за допомогою хакерського методу фішингу проникли в офіси 16 парламентарів, федерального канцлера А. Меркель, віце-президента бундестагу й інших [11].

Окрему позицію щодо національної безпеки має тепер безпека виборів. У заяві керівника відділу кіберзахисту Міністерства внутрішньої безпеки Сполучених Штатів Америки (далі – США) Д. Манфра (квітень 2018 р.) йдеться про безпеку виборів США як провідний національний інтерес і пріоритет відомства. Це сталося після того, як щонайменше у 21 штаті було підтверджено хакерське втручання з боку Російської Федерації (далі – РФ) напередодні президентських виборів 2016 р. Досвід російських кібератак змобілізував французів на захист власних політичних і цифрових кордонів. Франція під час обрання президента зуміла зробити висновки з виборів у США та не потрапила на гачок кремлівських маніпуляцій. Згідно із законом про військове планування на 2019–2025 рр., кібербезпека визнана одним із пріоритетів оборонної стратегії республіки поруч з ядерним стримуванням. До 2025 р. у межах збройних сил додатково наймуть ще 3 тис. кібервійців. Сьогодні французька кібернетична армія налічує 3,2 тис. осіб під окремим командуванням у підпорядкуванні керівникові Генштабу армії. Бюджет цього підрозділу сягне мільярда євро [12].

Сьогодні актуальне підвищення рівня стійкості та витривалості перед кіберзагрозами, які йдуть з боку супротивника, що застосовує цілий комплекс гібридних дій: «<...> не сподівайся, що ворог не прийде, а покладайся на свою готовність до зустрічі з ними. Не годиться сподіватися, що недруг не нападе, належить зробити себе непереможеним» [13, с. 36].

Ми не випадково навели висловлювання давнього китайського військового мислителя Сунь-дзи, що, як і багато його інших висловлювань, актуальне і донині. Сучасні експерти, які інтерпретують його «Мистецтво війни», вказують на такі стратегічні ідеї твору: війну через посередність прямого і непрямого; мистецтво обману, уміння воювати за посередництвом моделей – стратагем. Наприклад, переможні стратагеми («вбити позиченим ножом», «шуміти на сході, щоб напасти на заході»); стратагеми боротьби («за посмішкою ховати ножа», «створити щось із нічого»); стратагеми заплутування («каламутити воду, щоб піймати рибу») та інші, які абсолютно придатні в умовах постновітніх воєн. Так, вони розвиваються в новому електронному форматі, проте віддавання переваги непрямим, гнучким і м'яким способам досягнення цілей було відоме ще давнім китайцям. «Війна – це мистецтво брехні. Тому, якщо ти вправний, придурюйся невмілим. Якщо ти діяльний – корч із себе млявого. Якщо ти близько – вдавай, що далеко, а якщо далеко – вдавай, що близько. Якщо ворог жадібний – спокуси його жаданим об'єктом. Якщо хаотичний – захопи його. Якщо ворог діє ефективно – будь обачним. Якщо супротивник могутній – уникай його. Якщо його легко розгнівити – удавайся до провокування. Якщо знаєш про низьку самооцінку нападника – роздмухай його зухвалість. Якщо ворог відпочив – виснаж його. Якщо в його лавах злагода – з посій там ворожнечу. Нападай на супостата там і тоді, де й коли він неготовий. З'являйся там, де на тебе не чекають. Це – ключові моменти стратегії армії, про які не можна казати наперед» [13, с. 15]. З огляду на вищенаведене, маємо підстави стверджувати, що великою мірою гібридні війни не стільки нове явище у військовій стратегії та тактиці, скільки переосмислення старих методів за допомогою новітніх технологій.

Внаслідок нестандартних дій (порівняно із традиційними, як-от: шпionаж, військове пряме втручання, дипломатична війна тощо), тобто внаслідок надавання переваги психологічним та політичним методам спостерігається розмивання меж між станом війни та миру. Чуємо цинічне від частини українського населення щодо російської агресії: хіба це справжня війна, от «Велика Вітчизняна – це була війна»; інша частина живе в перманентній психологічній напрузі. У зв'язку із цим вимальовується ще одна мета гібридної війни – не конкретна перемога, а створення та підтримка атмосфери страху, невизначеності, тобто «керованого хаосу», неважливо, якими методами він досягається. За Т. Снайдером, «вони (тобто Росія, російська пропаганда – О. П.) досить постмодерністичні. Вони байдужі до суперечностей. Ви можете зовсім безстыдно говорити «українці фашисти, але А. Гітлер був не таким вже поганим». <...> Вони постмодерністичні і в тому, як вони чинять із ХХ століттям. <...> у цьому сенсі Європа міцно дотримується модерна. І Америка також: ми дивимося на історію, виносимо з неї якісь уроки, ось і все. Наприклад, ми винесли урок із Голокосту. <...> Це дуже повільний модерний спосіб погляду на історію. А євразійський погляд – це погляд на історію як свого роду сховище цікавих речей, з якого можна вихоплювати то одне, то інше, так що сьогодні це Новоросія, а завтра це може бути пакт Молотова-Ріббентропа. Ніколи не знаєш, що буде наступним» [8, с. 53].

Своєрідна постмодерністичність російських деструктивних дій проявляється не тільки в їхній гібридизації («змішування жанрів», не гребування нічим), а в притаманному їм цинізмі та неправді, зокрема в зовнішній політиці, коли російська сторона, наприклад, заперечувала наявність російських солдатів у Криму, зараз – на Сході України («Ихтамнет»); твердження, що в Донбасі немає жодної російської зброї, крім тієї, що залишилася там ще з радянських часів тощо. Примітно, що російськомовний мем і неологізм «Ихтамнет» став загальною назвою кадрових військових без знаків розпізнаван-

ня, які беруть участь у неоголошеній війні проти України, після того, як лідер РФ вжив це поняття у відповіді на запитання щодо російських військ, що здійснили захоплення Криму. Напресовані сучасною інформацією, ми забуваємо факт 1997 р., коли російське керівництво відкрито і відповідально визнало: після 1945 р. радянська-російська армія воювала у 20 країнах світу (Лаос, Алжир, Сирія, Мозамбик, Ангола, Афганістан, Південний Судан, Сомалі та ін.) [14]. Куди тільки не ступав чобіт радянського солдата в часи холодної війни! Проте під час радянських політінформацій ці події розглядали досить однобоко, бачили на ногах військових тільки американські чоботи, а на обличчях «зловісний вищир імперіалізму». Радянські люди були настільки зазомбовані пропагандою, що навіть не задумувалися над елементарним питанням: чому так довго, зокрема, у В'єтнамі (більше десяти років) ув'яз «американський чобіт»? Ця та перелічені вище країни в роки холодної війни стали випробувальними полігонами для двох блоків – капіталістичного та соціалістичного. Навряд чи бідне, голодне, виснажене населення цих країн було спроможним (якими силами та коштами?) роками давати відсіч озброєним і вишколеним натівським солдатам. Так само зараз навряд чи в потерпаючого донбаського шахтаря з окупованих територій є зайві кошти для придбання для себе «у воєнторзі», наприклад, самохідного ЗРК «Бук» чи важкої вогнеметної системи залпового вогню ТОС-1 «Буратіно», або танка Т-90 «Владімір» тощо. Невипадково генсек Організації Об'єднаних Націй (далі – ООН) А. Гутерріш зазначив у квітні 2018 р., що холодна війна повернулася, тільки має відмінності: по-перше, на його погляд, Вашингтон і Москва не контролюють ситуацію, як було тоді; з'явилася низка країн, що впливають на світову політику; по-друге, відсутні два блоки, які протистоять один одному і контролюються; відсутні механізми діалогу, контролю та комунікацій, що були тоді.

У квітні 2018 р. ПАРЄ за «республіками» на сході України закріпила статус «території під фактичним контролем РФ». Саме на РФ офіційно покладається вся відповідальність у цьому окупованому нею українському регіоні, бо ні для кого вже не є відкриттям, хто там породив антидержавницькі дії та їх підживлює як інформаційно, так і через забезпечення зброєю та військовою силою. Завдяки можливостям сучасної інформаційної російської пропаганди створилася особлива дійсність, яка поєднує світ ірреальності та реальності. Такій інформації притаманна кітчева манера подачі (моральна й етична маргинальність). Клішованими прикладами можуть слугувати пріснопам'ятні «розп'ятий хлопчик у Слов'янську», пропаганда того, що «Росія – єдина країна у світі, яка реально здатна перетворити США на ядерний попіл», «згвалтування російськомовної дівчинки Лізи в Німеччині» тощо. Проти російського журналіста Першого каналу, який вигадав цю фейкову інформацію, була заведена кримінальна справа в Німеччині.

Водночас зазначимо несумісність постулатів постмодернізму та російської практики. Те, що придатне для застосування ззовні, щодо навколишнього світу, абсолютно відхиляється всередині самої російської держави. По-перше, щодо «керованого хаосу», який у РФ не є прийнятним. Бажання фрагментувати та розколювати світ, наприклад, через підтримку та підживлення праворадикальних європейських партій (за радянських часів – комуністичних і соціалістичних рухів), намагання «Газпрому» роздробити єдиний енергоринок Європи, порушення територіальної цілісності України 2014 р. – усе поза межами Росії, сама ж вона має залишатися цілісною. По-друге, деканонізація – також небажана практика в країні, де культивується опора на віковічні російські «духовні скріпи» (клішований вираз президента РФ про традиційні цінності, які стали ідеологічним бекграундом російського постновітнього експансіонізму). Водночас моральнісні регулятиви буття відкидаються, а саме вони є духовно-практичними скрижалями людського

світовідчуття та співіснування. *Набуток модерну, який не відкидає постмодернізм, – ідея прав людини, правових свобод і правової держави* – не культивується в сучасній російській практиці. По-третє, індивідуалізація (культ незалежної особистості) несумісна з культом вождя та традиційним комуністичним світоглядом із його запереченням індивідуальності; політична моноцентричність проти відцентрованості. Наголосимо на тому, що постмодернізм створює плюралістичний простір, в якому можливі будь-які інтерпретації, чого не скажеш про сучасний російський політичний та інформаційний простір.

Ще одна риса, яка, з іншого боку, не надає постмодерністичного забарвлення російській практиці, – це ставлення до історії, що в сучасну епоху стала поліцентричною. П. Нора, дослідник феномена історичної пам'яті, стверджував, що історія не може бути монолітною глибою у вічній мерзлоті. У постновітні часи історія як не просто інтелектуальна, а світоглядна операція, закликає до аналізу та критичного дискурсу. Усе це відбувається на постмодерністичному тлі, коли в соціумі культивується сумнів у достовірності традиційних поглядів на історичне минуле. Проте тільки не в Росії, де досі зберігається у вічній мерзлоті візантійський архетип тотожності істини та влади і цілком відкидається постмодерністичний постулат про те, що історична правда суспільства складається з окремих правд окремих людей, тобто і з індивідуальних пам'ятей також. Можна сказати про певне балансування позицій у самому постмодернізмі, який заперечує старі цінності, з одного боку, з іншого – культивує пошук ідентичності, який неможливий без зв'язків із традиціями. У РФ піддаються сумніву й іронізуванню загальноєвропейські цінності, на базі яких консолідується людство. «Європейський союз кодифікується не тільки як ворог, але і як джерело розпаду» [8, с. 33].

Ззовні здається, що Росія іде в ногу з добою. Проте це не виправдовує її зухвалих гібридних дій у зовнішній політиці, на світовій арені. «Справа Скрипаля» тому підтвердження, коли європейські країни на знак солідарності з Великою Британією вислали зі своїх країн російських дипломатів. На думку заступниці генсека НАТО Р. Геттемюллер, тільки єдність євроатлантичних лав справляє враження на Москву (Безпековий форум, Київ, 13 квітня 2018 р.). Як зазначав Т. Снайдер, росіяни досягають успіху не шляхом створення творчого проекту, а шляхом підриву вже наявних інституцій ззовні [8, с. 54]. Святійший Патріарх Київський і всієї України-Русі Філарет говорить про те, що Росія намагається не вдосконалювати власну цивілізацію, а руйнувати інші. І в цьому полягає її самовираз. І в цій «каральній силі» вона вбачає чинник модернізації у власному суспільстві. У ситуації кризи росіянин проєкує агресію на зовнішнє середовище. До слова, інтелект і сила – функції-антагоністи: там, де спрацьовують холодна логіка та воля, інтелект відходить на задній план [15, с. 293–294, 321]. Якщо країна не може оволодіти іншою країною традиційними методами, то вдається до нетрадиційних (або суміші різних), тобто гібридна війна точиться на багатьох фронтах. Деструктивний російський вплив логічно призводить до антиросійських санкцій. На квітневому саміті (2018 р.) «Великої сімки», який вперше пройшов за участі України, вирішено продовжувати санкції проти Росії, до того ж, за словами міністра іноземних справ України П. Клімкіна, Україна сьогодні сприймається як невід'ємна частина вільного світу, спільного демократичного простору, тому напад на неї сприймається як напад на цей вільний демократичний світ [16]. Період стурбованого споглядання та умиротворення агресора завершується. Деконструкція на полях постмодерного мистецького експерименту – це одне, постмодерністичні деконструкції на світовій арені, що призводять до дестабілізації громадянських суспільств і людських жертв, серед яких і «кібержертви», – вже інше.

Самовираз держави загалом та людини зокрема має моральну межу [17, с. 216], яка надає гуманістичного змісту змінам, цивілізаційному поступу. Той, хто дбає про прогрес, насамперед власної держави, не має права її переступати. *Постмодернізм – епоха розпаду цілісного погляду на світ, а не розпад самого світу*. Про це варто не забувати тим, хто має спокусу «перевернути з корінням світ». Один з уроків радянської історії полягає в тому, що такі експерименти завершуються тим, що держава відкидається в розвитку на століття назад і не забезпечує своїм громадянам історичного майбутнього, навіть (як це сталося із СРСР) щезає з політичної карти світу.

Отже, з огляду на вищезазначене, інформаційні виклики, які постають внаслідок гібридної війни, передусім скеровані на підлив таких скрижалів людського світовідчуття, як ідея прав людини, правових суспільства та держави. У постмодерністичну епоху продовжується культивування загальнолюдських цінностей і ніхто не відкидав спільної поваги до міжнародного порядку, необхідності оборони спільних світоглядно-ідеологічних кордонів. Ззовні постмодерністичне світосприйняття й ідеологія гібридної війни схожі, проте на кардинально різні полюси їх розводить таке: розуміння світу як хаосу – модерація «керованого хаосу»; сприйняття – несприйняття принципу поліцентричності, поліваріантності; створення конструкцій – деконструкцій; сенси, які вносяться в розуміння модернізації, цивілізаційного поступу загалом.

Список використаної літератури

1. Илларионов А. Информационная война. URL: <http://www.kasparov.ru/material.php?id=5428303A0EBBD>.
2. Короткий оксфордський політичний словник / за ред. І. Макліна, А. Макмілана. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. 786 с.
3. Ящук Т. Філософія історії: курс лекцій: навчальний посібник. К.: Либідь, 2004. 536 с.
4. Гіптерс З. Культурологічний словник-довідник. К.: ВД «Професіонал», 2006. 328 с.
5. Ковач-Петрушенко А. Американський та європейський постмодернізм: своєрідність та характерні риси. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/Pgn_2017_37_11.pdf.
6. Онух Є. Темний бік мережі. Український тиждень. 2018. № 14. С. 50.
7. Литвиненко О. Інформаційна безпека – складова національного суверенітету. Політика і час. 1997. № 4. С. 32–36.
8. Снайдер Т. Украинская история, российская политика, европейское будущее. К., 2014. 248 с.
9. Брудні трюки Росії. Український тиждень. 2018. № № 9–10 (537–538). С. 26–27.
10. Лапаєв Ю. Три тузи в рукаві. Український тиждень. 2018. № № 9–10 (537–538). С. 22–24.
11. Ворожбит О. Невидима війна. Український тиждень. 2018. № № 9–10 (537–538). С. 28–29.
12. Лазарева А. Навшпиньки понад прірвою. Український тиждень. 2018. № № 9–10 (537–538). С. 30–31.
13. Сунь-дзи. Мистецтво війни. Львів: Видавництво Старого Лева, 2017. 105 с.
14. Смирнов С. Есть список всех войн. Чеченской в нем нет. 24 часа. 1997. № 17.
15. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): монографія. К.: Либідь, 2001. 334 с.
16. Украина впервые посетила саммит «Большой семерки»: все подробности. URL: <https://inforesist.org/pervyiy-sammit-ukrainyi-v-bolshoy-semerke-podrobnosti/>.
17. Філософія: світ людини: курс лекцій: навч. посібник / В. Табачковський, М. Булатов, Н. Хамітов та ін. К.: Либідь, 2003. 432 с.

**INFORMATION CHALLENGES IN THE CONTEXT
OF POSTMODERN WORLD VIEW**

Olena Petasyuk

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Historical Faculty, Department of Modern History of Ukraine
Volodymyrska str., 60, 01033, Kyiv, Ukraine*

The article which is brought to the readers' attention is an attempt to comprehend modern information threats through the prism of postmodernism, which makes it possible to reconcile the postmodern worldview and the ideology of the hybrid war.

In the external similarities of the common features of the paradigm of modern worldview and the ideology of the hybrid war, there are some significant differences between them, first of all, the understanding of the vector and means of civilization advancement. For example, Russia resorts to a violation of the legal foundations of the existence of man, society, state and world order in general. All of this takes place in the format of a hybrid war with the use of electronic instruments (fake information, interference in the electoral system of states, etc.) in order to destabilize the situation. The problem is that this country sees it as the path of modernization and self-expression in contrast to the improvement of its own state, raising the standard of living and strengthening the rights of citizens.

The information challenges posed by the hybrid war fare are primarily aimed at undermining such basics of human perception as the idea of human rights, the rule of law, and the state. From the outside, the postmodern world view and the ideology of the hybrid war fare are similar, but cardinally they are divided on different poles by the understanding of the world as chaos – the moderation of “controlled chaos”; perception – the rejection of the principle of polycentricity, polyvariance; creation of structures – deconstruction; the meanings that are introduced in the understanding of modernization.

Key words: postmodern worldview, information, destabilization, fronts and tools of hybrid war, “controlled chaos”.

УДК 32.019.52

ПОЛІТИЧНІ ОРІЄНТАЦІЇ: СИСТЕМНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД

Ганна Пирог

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,
соціально-психологічний факультет,
кафедра теоретичної та практичної психології
вул. Велика Бердичівська, 40, 10008, м. Житомир, Україна*

На засадах аналізу теорій політичних орієнтацій розглянуто особливості психологічного підходу, визначено поняття та структуру політичних орієнтацій як системно-психологічного утворення. Запропоновано підхід до емпіричного дослідження психологічних особливостей політичних орієнтацій.

Ключові слова: політична орієнтація, системно-психологічний підхід, політична психологія, структура політичних орієнтацій, політичні цінності, політичний вибір, політична поведінка.

Суспільно-політичне життя України постає дуже динамічним, і ця динаміка супроводжується значними змінами у взаємовідносинах людини з державою, владою, політикою, переоцінкою суспільних цінностей та ідеалів. У таких умовах політичні орієнтації громадян зазнають серйозних перетворень і потребують пильної уваги науковців. Як об'єкт дослідження політичні орієнтації цікаві тим, що вони мають комплексний характер і визначають спрямованість політичного вибору, політичної поведінки суб'єкта політики. Також політичні орієнтації можуть розглядатися в ролі методологічного інструмента для політичного аналізу і прогнозу, оскільки дозволяють виокремлювати політичних суб'єктів за їхніми політичними вподобаннями та відстежувати динаміку політичних виборів.

Вивчення політичних орієнтацій має міждисциплінарний характер, ця проблематика перебуває на перетині наукових інтересів політології, соціології, політичної психології. Сучасні методологічні основи наукового аналізу політичних орієнтацій закладено в працях Г. Алмонда та С. Верби, вагомий внесок в їх розроблення зробили А. Ваторопін, Д. Гавра, Є. Головаха, В. Матусевич, Н. Соколов. У сучасних політологічних і соціологічних дослідженнях розглядаються політичні орієнтації конкретних соціальних груп (В. Стегній, В. Руженцева), їхні особливості та динаміка (І. Вороб'їова, В. Кутирьова), соціальні чинники (В. Середа).

Психологічний напрям у вивченні політичних орієнтацій започаткували праці А. Адорно, Г. Айзенка, Е. Фрома. Психологічним основам політичних орієнтацій присвячені роботи Д. Істона і Дж. Денніса, В. Васютинського, Н. Слюсаревського; глибокий психологічний аналіз політичних орієнтацій проводили П. Абрамсон і Р. Інглехарт, Г. Ділігенський, В. Павлов, Е. Шестопап. У сучасній вітчизняній політико-психологічній літературі наявні дослідження політичних орієнтацій досить широкого спектра – від констатації політичних вподобань виборців до виявлення зв'язку між ними та різними психологічними структурами, зокрема, у працях І. Жадана, В. Москаленка, І. Остапенка, П. Фролова, Н. Хазратової й інших.

Сучасні дослідження зазвичай зосереджуються на прикладних аспектах вивчення політичних орієнтацій, проте системно-психологічний аналіз останніх, виокремлення їхніх особливостей і структури на рівні суб'єкта здається досить актуальним, тому що допоможе операціоналізувати дане явище з урахуванням його багатоаспектного характеру.

Мета статті – визначити особливості системно-психологічного підходу до розуміння політичних орієнтацій, виокремити психологічну структуру політичних орієнтацій та окреслити можливості їх емпіричного вивчення.

У традиційному розумінні термін «орієнтація» означає вміння розбиратися в навколишній обстановці й обставинах, визначення суб'єктом свого місцезнаходження в зовнішньому для нього просторі. Потреба в орієнтації – одна з важливих людських потреб, одна з реакцій суб'єкта на середовище, пов'язана з необхідністю пояснення світу і себе в ньому. У політичній сфері політичні орієнтації пов'язані з визначенням місцеположення і можливого напрямку руху суб'єкта в політичному просторі. Більшість людей мають більш-менш стійкі політичні й ідеологічні уподобання, симпатії й антипатії, уявлення про належне у сфері політичних відносин, які є підставами для визначення власної політичної позиції в ситуації політичного вибору.

Є декілька підходів до трактування політичних орієнтацій у. У роботах одних авторів політичні орієнтації розглядаються як «оціночно-однозначна реакція суб'єкта (у духовній формі) на політичний об'єкт» [1, с. 68]. Інші дослідники розглядають їх як «спрямованість особистості на певні політичні ідеї і цінності, на ті чи інші політичні сили; у сукупності є зовнішніми чинниками, які регулюють і детермінують мотивацію особистості і її поведінку в політичній сфері» [2, с. 39–40] або як «ставлення людей до політичних об'єктів (інститутів, процесів, подій, лідерів тощо), а також їх готовність вести себе певним чином щодо них» [3, с. 17]. Ці інтерпретації об'єднують розуміння політичних орієнтацій як оціночного ставлення суб'єкта до процесів, явищ і норм політичного ладу.

Завдяки своїй можливості оцінювати соціально-політичну дійсність політична орієнтація дозволяє структурувати зовнішній щодо суб'єкта політико-ідеологічний простір у змістовному й оцінному планах. Змістове структурування передбачає освоєння суб'єктом політико-ідеологічного простору та його розподіл на підставі визначених критеріїв, що мають політико-ідеологічний зміст. Оцінне структурування пов'язане із здійсненням вибору за критерієм «своє» (близьке, варте позитивного ставлення, підтримки, довіри, захоплення тощо) або «чуже» (вороже, небезпечне, марне) [1, с. 67].

Формування політичних орієнтацій характеризується двофазністю. Перша фаза – комунікативна взаємодія із простором реальних або віртуальних ідеологічних дискурсів, структурування цього простору і первинна ідентифікація реальних акторів політичного процесу, будь то інституції або персоналії в межах найпростіших дискурсивних опозицій. Друга фаза – це позиціонування суб'єкта в межах сформованої системи координат, відшукання його власного місця на «політичній карті» [1, с. 68].

Отже, у політологічних і соціологічних теоріях визначено, що сутність політичних орієнтацій є суб'єктною, поза суб'єктом вони не існують. Об'єктом політичної орієнтації можуть бути не будь-які явища політичного світу, а лише ті, що мають сенс для суб'єкта, пов'язані з його інтересами чи цінностями.

Зв'язок прихильності до політичних поглядів і психологічних особливостей вперше найбільш докладно був представлений у підходах Т. Адорно і Г. Айзенка. Основний сенс підходу Т. Адорно полягав у постулюванні системного взаємозв'язку деяких психологічних властивостей особистості (прихильності до жорсткої ієрархії соціальних відносин, примітивно-стереотипних способів сприйняття) з конкретними політичними поглядами, характерними для фашистської ідеології, наприклад, етноцентризмом, антисемітизмом. Дана модель будувалася на притаманних у ті часи американській політичній культурі політичних орієнтаціях. Двомірною моделлю політичної людини Г. Айзенка стала продовженням теорії авторитарної особистості Т. Адорно. Дана тра-

диція продовжується в сучасних дослідженнях західної політичної психології, зокрема, вивчаються зв'язки політичних орієнтацій з особистісними цінностями в ліберальних, традиційних і посткомуністичних країнах [4], з мотивами [5], з потребами й цінностями в контексті лівої – правої ідеології [6].

Важлива роль у психологічному розумінні політичних орієнтацій належить Г. Ділігенському, який визначав їх як «уявлення людей про відповідні їхнім потребам цілі політичної діяльності та прийнятні для них засоби досягнення цих цілей» [7, с. 250]. Він визнає їх, з одного боку, продуктом соціально-політичних процесів, а з іншого – рушійною силою суспільно-політичної поведінки людей.

Розуміння політичних орієнтацій як уявлень розвиває В. Павлов, він позначає їх як ціннісно й мотиваційно детерміновану систему уявлень про цілі політичної діяльності та засоби досягнення цих цілей, визначальну спрямованість політичної поведінки [8]. За В. Павловим, політичні орієнтації, по-перше, визначають спектр політичних партій у демократичному суспільстві, по-друге, формують політичну культуру в суспільстві, яка орієнтує громадян на відповідальність за ухвалені органами влади політичні рішення і закріплює необхідні для цього форми політичної участі (референдуми, мітинги, свобода слова, контроль за своїми представниками в парламенті тощо).

Проте здається неправомірним зведення політичних орієнтацій лише до когнітивних утворень у психіці людини, як-от уявлення про політику, політичні знання та розуміння людиною цілей і засобів політичної діяльності. Вже в запропонованій Г. Алмондом моделі політичні орієнтації мають не тільки когнітивні й оціночні складники, але й афективні. За Г. Алмондом, функцію формування індивідуального ставлення до того чи іншого предмета політики виконують сукупність знань про політичну систему, почуттів щодо тих чи інших політичних феноменів і суджень про політичні об'єкти [9]. Г. Ділігенський теж вказує на не цілком усвідомлюваний характер політичної орієнтації і говорить, що вона являє собою соціально-психологічне утворення, в якому вербально виражені ідеї та цінності поєднуються з неусвідомленими мотивами [7, с. 251].

Отже, можна стверджувати, що політичні орієнтації – це складний психологічний феномен, до якого входять ті психічні утворення, які дозволяють особистості орієнтуватися у світі політики та визначати свої політичні позиції та вподобання.

Щоб охарактеризувати політичні орієнтації суб'єктів політики, різні автори пропонують свої підходи до опису їхньої структури. Г. Алмонд вважає, що для послідовного розкриття політичної орієнтації індивіда досить з'ясувати знання, емоції й оцінки щодо держави загалом, себе в цій політичній системі, політики на рівні вироблення та втілення в життя політичного курсу [9].

І. Воробйова пропонує аналізувати політичні орієнтації за такими видами:

- світоглядні орієнтації: інформованість про політичні процеси, явища і події, а також політична ідентифікація, політичні переконання;
- орієнтації щодо інститутів державного управління: оцінка органів влади й осіб, які виконують політичні функції;
- орієнтації щодо своєї власної діяльності: політична включеність і політична поведінка [3, с. 17].

В. Руженцева для емпіричного виміру політичних орієнтацій розробила систему показників, а саме:

- політичні цінності (судження про свободу, соціальну справедливість, демократію, індивідуалізм, роль держави, характер міжнародних відносин тощо);

– політичні ідентичності (ототожнення людиною себе з якоюсь політичною позицією, з іншими суб'єктами політичних відносин; ставлення до різних суб'єктів політичного процесу тощо);

– політична компетентність (участь у дискусіях із політичних проблем, інформованість, цікавість до політичних подій, обізнаність щодо політичної діяльності тощо);

– схильності до окремих форм політичної активності (участі в діяльності політичних організацій, в електоральному процесі, в акціях протесту тощо);

– політична довіра (ставлення до політичних лідерів, ступінь підтримки інститутів влади тощо) [10, с. 9].

Вищезазначені підходи описують структуру політичних орієнтацій у змістовній, «горизонтальній» площині, розподіляють уявлення та ставлення людини за різними політичними сферами. Вважаємо, що такий підхід має бути доповнений «вертикальним», що описує психологічний механізм утворення та функціонування політичних орієнтацій з погляду їхньої складної психологічної структури. У такому ракурсі ми припускаємо, що політичні орієнтації включають поверхневий, серединний і глибинний рівні [11].

Поверхневий рівень утворюється в результаті спільної дії зовнішніх соціально-політичних впливів і наступних рівнів у структурі політичних орієнтацій і має усвідомлений характер. Цей рівень відображає уявлення людини про сучасну політичну систему держави, політичних лідерів, політичні партії та їхні програми, проявляється в акті політичного вибору. Він є найбільш рухливим, найменш сталим, саме на ньому особистість декларує свою відданість певним політичним силам (партії, лідеру), артикулює свій вибір на виборах в органи влади.

Серединний рівень більш стійкий, ніж попередній, меншою мірою прив'язаний до конкретних політичних персоналій і партій, і саме він визначає їх вибір. Він є центральним, ключовим у політичній орієнтації особистості. Цей рівень охоплює політичні цінності, знання, оцінки і переконання. Система цінностей індивіда створюється під час соціалізації і визначається історією, культурою, національними особливостями суспільства, політичною ситуацією тощо, вона є однією з основних складових частин процесу формування політичної свідомості та політичної поведінки людини. Знання являють собою засвоєну або самостійно вироблену суб'єктом політичну інформацію. Оцінки є результатом співвіднесення інформації з попереднім досвідом, збагаченого емоційним ставленням залежно від значущості інформації. Переконання – це впорядкована, стійка система поглядів, які формуються на основі знань, оцінок і особистісного досвіду людини. Взаємодія цих складників характеризує особистість як суб'єкта соціально-політичного процесу.

Глибинний рівень відображає мотиваційну сферу особистості та формує її загальне ставлення до суспільно-політичної дійсності. На цьому рівні представлені настанови, набуті в період первинної соціалізації, що є базовими для політичних орієнтацій і залежно від конкретних соціально-політичних обставин можуть стати основою різного політичного вибору. Ставлення до влади опосередковано всім комплексом індивідуально-психологічних рис особистості: людина розглядає політичний світ крізь призму своїх особистісних особливостей, мотивів, потреб і настанов. Ці глибинні компоненти політичних орієнтацій залежать від особистісної структури людини, включеної в політичні відносини, і визначають не стільки вибір позиції, скільки стиль поведінки.

Таке психологічне розуміння структури політичних орієнтацій дозволяє операціоналізувати їх вивчення. По-перше, ми пропонуємо психологічне визначення політичної орі-

єнтації як системи взаємопов'язаних психологічних утворень різної детермінації і різного рівня усвідомленості, яка дозволяє людині здійснювати свій політичний вибір і політичну поведінку. По-друге, це відкриває нові можливості для емпіричних досліджень політичних орієнтацій, які можна вивчати цілісно або у вигляді окремих складників системи, від усвідомлюваних особистістю політичних виборів до неусвідомлюваних психічних процесів, що лежать в основі цього вибору.

З урахуванням складної психологічної природи політичних орієнтацій суб'єктів політики автором розроблений опитувальник для визначення їхніх психологічних особливостей. Методика дозволяє визначити:

– усвідомлюваний (поверхневий) рівень політичних орієнтацій – на основі питань про політичні вподобання, політичні вибори, ідентифікацію власних політичних поглядів тощо;

– частково усвідомлюваний (серединний) рівень політичних орієнтацій – на основі тверджень про емоційне ставлення і довіру до політичних суб'єктів, ранжування соціально-політичних цінностей. Зіставлення цих пунктів із відповідями на запитання про політичні вподобання та вибори дозволяє визначити рівень усвідомленості й узгодженості політичних орієнтацій;

– глибинний (мало- чи неусвідомлюваний) рівень – на основі визначення актуальних для особистості соціально-політичних проблем, що відповідають рівням потреб піраміди А. Маслоу.

Також за результатами опитування можна отримати нижчезазначені характеристики політичних орієнтацій:

– «горизонтальна» структура політичних орієнтацій – пізнавальний, афективний, поведінковий (ступінь політичної активності та схильність до протестної, радикальної поведінки) компоненти;

– мотиваційна структура політичних орієнтацій – політичні потреби, цінності, уявлення про цілі та засоби досягнення політичних цілей.

Для вивчення власне політичних вподобань респондентів, рівня їхньої усвідомленості й узгодженості в методиці пропонується декілька політико-психологічних «комплексів», які, з одного боку, відповідають типам ідейно-політичних течій, політичних ідеологій, які можуть бути актуальними для сучасних українців (лібералізм, консерватизм, соціалізм, авторитаризм, націоналізм), з іншого боку, мають психологічні складники, а саме цінності, відносини людини і влади, типи політичної свідомості і поведінки.

Без назв політико-психологічних «комплексів», що відповідають ідеологічним течіям і мають психологічні особливості, респондентам пропонується проранжувати цінності, позитивні та негативні характеристики, які їм відповідають. Такий методичний прийом дозволяє звернутися до особистих вподобань, емоційного ставлення, політичних образів та уявлень респондентів, обійти водночас проблему надання «соціально бажаних» відповідей або стереотипності сприймання тих чи інших ідеологій.

Запропонований системно-психологічний підхід дозволяє визначити психологічні характеристики, структуру, механізми політичних орієнтацій та запропонувати конкретний метод їх емпіричного вивчення. Перспективи подальшого дослідження вбачаємо в отриманні емпіричних результатів, їх узагальненні та визначенні психологічних особливостей політичних орієнтацій, характерних для сучасного українського суспільства.

Список використаної літератури

1. Гавра Д., Соколов Н. Исследование политических ориентаций. Социс. 1999. № 1. С. 66–77.
2. Ваторопин А. Политические ориентации студенчества. Социс. 2000. № 6. С. 39–43.
3. Воробьева И. Противоречия и парадоксы политических ориентаций в структуре жизненного мира россиян. Социологические исследования. 2016. № 1. С. 17–26.
4. Piurko Y., Schwartz S., Davidov E. Basic personal values and the meaning of left-right political orientations in 20 countries. Political Psychology. 2011. Volume 32. Issue 4. P. 537–728.
5. Greenberg J., Jonas E. Psychological motives and political orientation – The left, the right, and the rigid: Comment on Jost et al. Psychological Bulletin. 2003. № 129. P. 376–382.
6. Thorisdottir H., Jost J., Liviatan I., ShROUT P. Psychological needs and values underlying the left-right political orientation: Cross-national evidence from Eastern and Western Europe. Public Opinion Quarterly. 2007. № 71. P. 175–203.
7. Дилигенский Г. Социально-политическая психология. М.: Новая школа, 1996. 352 с.
8. Павлов В. Психологическая структура политических ориентаций. URL: <http://www.dslib.net/psixologia-politiki/psihologicheskaja-struktura-politicheskikh-orientacij.html>.
9. Алмонд Г. Гражданская культура и стабильность демократии. Полис. 1992. № 4. С. 45–77.
10. Руженцева В. Політичні орієнтації пострадянського студентства: динаміка та факторна обумовленість: автореф. дис. ... канд. соціол. наук. Харків, 2007. 22 с.
11. Пирог Г. Системний аналіз політичних орієнтацій особистості. Особистісне зростання: теорія і практика: збірник тез II Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка. 2016. С. 65–69.

POLITICAL ORIENTATIONS: SYSTEMIC-PSYCHOLOGICAL APPROACH**Hanna Pyroh**

*Ivan Franko State University of Zhytomyr,
Socio-Psychological Faculty, Department of Theoretical and Practical Psychology
Velyka Berdychivska str., 40, 10008, Zhytomyr, Ukraine*

On the basis of the analysis of theories of political orientations considered the features of the psychological approach, defined the concept and structure of political orientations as a systemic-psychological formation. The approach to empirical research of psychological peculiarities of political orientations is proposed.

Key words: political orientation, systemic-psychological approach, political psychology, structure of political orientation, political values, political choice, political behavior.

UDC 321.7:316.75

IDEOLOGICAL ABBERRATION OF LIBERAL DEMOCRACY

Victoriya Puhach

*Interregional Academy of Personnel Management,
Department of Philosophy and Political Science
Frometovska str., 2, 02000, Kyiv, Ukraine*

Olena Ishchenko

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Faculty of Philosophy, Department of Philosophy of the Humanities
Volodymyrska str., 60, 01033, Kyiv, Ukraine*

In the article, within the general scientific discourse on the crisis of democracy, the loss of ideological integrity of liberal democracy is considered. Covering ideological deviations from the norm, distortion of liberal democracy. The “value confusion” of this ideology is shown.

Key words: ideology, liberal democracy, middle class, freedom of choice, freedom of speech.

Looking at today’s social and political plane of distortion, deviation from the truth, to some extent the deception, the classical liberal doctrine and the idea of democracy in general, among the general population, one should pay attention to the statements of the American philosopher and psychologist John Dewey, who observed: “It is necessary to study the idea itself again and again, the very meaning of democracy. Democracy needs to be constantly opened and reopened <...> Democracy as a form of life can not to be stable. For a life, it needs to evolve in accordance with the changes that have already been made and those that have only to happen. If democracy does not move forward, if it tries to remain unchanged, it is on the path of regress, which leads to its extinction” [1, p. 182].

Now the perception of liberalism as a “hopelessly outdated relic of the nineteenth century” is provoked by its complete isolation from reality and the expectations of society, its self-sufficiency. Today it is necessary to rethink critically the basic provisions of the classical liberal doctrine to make liberalism and democracy more attractive to the general public. At that time, many ideologues, scholars, and thinkers were involved in the development of “new liberalism”, namely, Dewey’s above-mentioned, proposed his liberal socialism, which became an intellectual response, a reaction to processes that threatened to transform democracy into a “formula of powerlessness and stagnation” (F. Fukuyama). As you know, the basic thesis of social liberalism is the access of every individual to basic needs, such as education, housing, health care, pensions, help for the needy etc. The state, using its power, is obliged to provide its citizens with social benefits, to provide social protection to the population, to create conditions for the development of the individual. Representatives of social liberalism as advocates of “common good for all” favored the state’s participation in the redistribution of the part of the social product to the needs of the poor, in order to stabilize and harmonize social relations and their socio-political stability. Being supporters of the capitalist type of economy, the state was given the right to intervene in economic processes in order to maintain a competitive market environment. Therefore, a “social economy” based on

private property and regulated market relations. All this provided an opportunity to re-think liberalism as a constructive construct.

Later in the 70's of the twentieth century ever stronger scholars began to talk about "the gloomy future that awaits democratic rule". The report of the Trilateral Commission entitled "The Democracy Crisis", in which its authors – authoritative scholars F. Crozier, S. Huntington, D. Watanuki, outlined the dangers, threats, challenges that are awaiting democracy. So, already in the middle of the twentieth century the problem of a democratic crisis has become relevant and controversial in scientific circles. Today, most scholars are very critical of the very concept of "democracy". For example, the British social philosopher Z. Bauman emphasizes that the "risk zone" of democracy is directly related to the "fatigue of freedom" which manifests itself "in the apathy with which most of us are watching the process of consistent restriction of hard-won civil liberties and rights" [2, p. 65]. Instead, the Italian political theorist D. Dzolo relates the apathy of the majority of the population to democratic principles with the lack of their implementation in practice. Most of the "democratic promises" have never been fulfilled. Italian philosopher and representative of liberal socialism N. Bobbio supports the opinion of his compatriot. Like an Italian intellectual of the twentieth century he even wrote a "letter of conveyance" of democratic promises, which emphasizes the discrepancy between "the true functioning of democratic institutions" and "promises" by liberal-democratic thinkers, such as: J. Locke, J.-J. Rousseau, A. de Tocqueville, J. Bentham, J. Mill. According to N. Bobbio, this discrepancy is not only a consequence of "the degradation of public life, the shameful spectacle of corruption, apparent ignorance, careerism and cynicism that are shown to us every day by the bulk of our [democratic] politicians", but also linked to the process of "transformation democracy", which led Western democratic institutions to a large number of paradoxical and distorted consequences [3, p. 185]. In the future, the crisis of democratic values is associated with the majority of West European scholars with the personalization or verticalization of political representation.

The doubts about the efficacy of liberal democracy in the era of globalization are by most scholars, it is worth recalling the words of British researcher E. MacGrew, namely: "If state sovereignty is no longer considered indivisible, but partly given to international organizations; if the states no longer control their own territories; and if territorial and political boundaries become more and more permeable, then the central principles of liberal democracy – self-government, demos, consensus, representation and popular sovereignty become clearly problematic" [4, p. 12].

Thus, the majority of scholars prophesied the demos of a band of confusion, uncertainty and unpredictable events. The actualization of democratic issues is already emerging as a symptom of its crisis phenomena. It is sad to note that when liberal democracy collapses then its analysis begins.

Unfortunately, the very concept of democracy is speculated like politicians as ideologues. At one time, representatives of state socialism and fascism opposed themselves to liberal parliamentary democracy spoke in the language of democratic values, where the fascist state is a people's state, a democratic state par excellence. In our time, the noisy phrases: democratic regime, democratic rule, democratic decisions, democratic rights and freedoms – are often subject to semantic uncertainty and absurdity in the speech context, used by the establishment for any purpose. In other words, democracy as the institutional freedom of the majority is less articulated and effective in practice.

Instead, American analysts are more confident in the bright future of democracy, since it has the greatest legitimacy among the existing systems of government. Governance

“by the name of the people, by the forces of the people and for the people” (A. Lincoln) was and remains the slogan of the American nation. Liberal democracy is capable of supporting a majority of the population. As a majority, the middle class usually serves. Thus, “no bourgeois, no democracy” as B. Moore said. As is well known, the middle class has received mass character and socio-political subjectivity as a result of the transition of Western societies to the industrial and late industrial stages of development within which the “service sector” (the third sector of the economy) and the special state model were socially active. However, already from the 80’s of the twentieth century there were tendencies for the reduction of the middle class, the growth of social inequality and polarization, the formation of a new social system whose characteristic features are “compression of the middle class” due to the growth of the “top” and “bottom” of the social scale.

The causes of the “squeezing” of the middle class are the process of globalization, which destroys the social base of the middle class and creates conditions for the concentration of goods in the hands of a small group of people in the field of finance and the latest technologies, as well as the reduction of social spending. The decline of the social state or the state of universal welfare leads to the deterioration of the living conditions of most of its citizens, to the dissolution of the social contract between capital, labor and the state. As a result, institutes and civil society organizations, built around a democratic state and a social contract between capital and labor, turn into “empty shells” (M. Castells). “The tragedy and farce lies in the fact that at a time when most countries of the world eventually gained access to the institutions of liberalism, these institutions were so far removed from the structures and processes that play a real role today, which for the majority of them appear as a humorous smile on a new face of history. <...> Both the king and the queen and the state and civil society turned out to be at the forefront, and their citizens-children were scattered today at different shelters” [5, p. 297].

An unusual point of view regarding the social instability of the middle class in the twentieth century said the American sociologist Buchanan P. He is convinced that it was the representatives of the Frankfurt School who “criminalized the middle class”, just like Marx had “criminalized the capitalist class”. They ignored the fact that “that the middle class had given birth to democracy and that middle-class Britain had been fighting Hitler, nor did it matter that middle-class America had given Adorno and his colleagues an anctuary when they had fled the Nazis” [6, p. 81]. However, this did not prevent Adorno unconditionally claiming that “that susceptibility to fascism is most characteristically a middle-class phenomenon” [6, p. 82]. The “message in a bottle” of Frankfurt has persuaded many representatives of the privileged generation of the 60s and 70s that they live in hell. Thus, the tiny band of renegade Marxists is the main accuser of the loss of the middle class and the death of the West.

Consequently, liberal democracy, as ideology above all of the middle class, reflects the specificity of its social existence, serves as a means of protecting interests and general guidance for action. The reduction of this class pushes the liberal-democratic ideology to the periphery of socio-political life. According to the American philosopher F. Fukuyama, liberal democracy today is a leading ideology not least “because it responds to and is facilitated by certain socio economic structures. Changes in those structures may have ideological consequences” [7, p. 53].

The issue of its certainty is important for identifying ideological deviations of liberal democracy. The modern understanding of the latter involves the combination of “procedural” and “liberal-constitutional” conditions. The procedural component of liberal democracy is primarily based on the “minimalist definition” of the Austro-American thinker J. Schumpeter,

according to which “the democratic method is an institutional system for making political decisions in which individuals receive power to make decisions through competition for the votes of voters” [3, p. 166]. Liberal constitutional component involves the rule of law, separation of powers, a clear human rights and freedoms, protection of minorities and others.

In our opinion, quite logically registered “collective image” liberal democracy modern American political scientist L. Diamond, namely power belongs to elected officials and persons they appoint; executive power constitutionally limited, and its accountability is provided by other government institutions; election results not previously identified, there is a real possibility of periodic changes of parties in power, with each group that adheres to constitutional principles, ensured the right to form parties and their participation in the electoral process; minorities (cultural, ethnic, religious, etc.) is not forbidden to express their interests in the political process and use their language and culture; in addition to political parties and periodic elections, there are many other channels for the expression and representation of the interests and values of citizens; freedom of association and pluralism are complemented by the availability of alternative sources of information; individuals have basic freedoms, such as freedom of thought, beliefs, words, press, meetings, demonstrations and petitions; all citizens are politically equal; freedoms are protected by non-partisan independent judiciary; the power of the law protects citizens from arbitrary arrest, exile, terror, torture and unjustified interference with their privacy [8]. Today, most of the properties of liberal democracy identified by the scientist serve as benchmarks for the annual study of democracy, political freedoms and human rights in the world conducted by the international human rights non-governmental organization Freedom House. The latest report by this organization – “Freedom in the World 2018: The Democracy Crisis” – captures the tendency towards a decline in the level of freedom over the last 12 years and an increase in the number of autocratic and repressive countries. Democracy is in crisis. The values it embodies – particularly the right to choose leaders in free and fair elections, freedom of the press, and the rule of law – are under assault and in retreat globally [9]. Therefore, the study of Freedom House’s NGO, interpreting and assessing actual reality, makes a significant contribution to defining the vector of intellectual debate on democratic issues, thus maintaining the link between socio-political practice and theoretical discourse.

The inherent characteristic of the ideology of liberal democracy, apart from freedom of speech, is the free and fair election, which today, unfortunately, is at stake. The main purpose of them is “production of government”, civilized non-violent formation (periodic renewal) of the staffing of institutions of state power. Classically democratic elections involve a competitive struggle for free votes of voters. Political competition implies a situation of political pluralism, competition of real political alternatives, between which one can make a meaningful choice. Instead, now there is a disregard for this demand, voters are offered quasi-alternative political proposals. Consequently, political competition appears as a “three-legged race” (J. Keane) – political programs and platforms are proposed that are almost identical to the platforms and platforms of the opponents, differences can only be traced in detail. The lack of genuine political alternatives, such as “freedom without choice”, pushes on another ideological aberration of liberal democracy. It is about freedom of choice – “this symbol of the faith of democracy” (J. Baudrillard), which in modern terms is noticeably neglected.

Appealing to the classical German philosophy in the person of I. Kant, freedom of choice is, first of all, the freedom, in all cases, to publicly use his own mind. It is above all the determination and courage to use their own mind without being guided by someone else. Apply

your mind independently without laziness and cowardice. Instead, today we should be ashamed of “the global process of gradually narrowing the space that I. Kant called “the public use of reason” (S. Zizek).

It should be noted that “narrowing the space of public use of reason” is due to several reasons. In particular, it is a powerful destructive pressure on society and a separate person from the media. The latter, depriving a person of a zone of independent (autonomous) comprehension of political realities and proposals, atrophy with the risk of “amputation”, its rational-critical abilities. Citizens are increasingly difficult to understand their “objective” interest and they are increasingly voting on the basis of media representations. In this regard, Bobbio states the establishment of a “post-democratic teleopoligarchy” regime, in which the overwhelming majority of citizens do not elect and choose, but remains ignorant and obeying [3, p. 12]. By monopolizing the right to choose, the media made it impossible for a person to “think for himself”. Therefore, even today, even a personal election in accordance with formal procedures is still not an indisputable testimony to a citizen’s own free choice. “As long as they (autonomous individuals) are deprived of autonomy, as long as their consciousness is an object of suggestion and manipulation, their response can not be regarded as belonging to them” [10, p. 24]. Therefore, a modern citizen does not elect and choose, because he is not a “sovereign” political consumer, his right to choose is extremely limited. Accordingly, the basic value of liberal democracy is free and fair elections – it is an illusion, an exaggeration, a “false sense” that mask, camouflage reality.

However, awareness of this should not be accompanied by attacks of pessimism and catastrophism. We have an “informed citizen” as an unhelpful cliché, an “antidemocratic ideal”; instead, one should argue for “conscious” citizens who “know that they do not know everything”, and who are suspicious of those who “feel” as if they know all, especially when such people try to mask their supremacy and thirst for power over others” [11, p. 35, 137]. A similar opinion is expressed by Dzolo, pointing out the direct dependence of the future of Western democracy on the outcome of the struggle for the fundamental human right, namely, “inviolability of consciousness” – habeasmentem [3, p. 18].

The ideological architecture of liberal democracy centers around the idea of representation, within which the parliament is recognized as the leading institution. Representation primarily means “acquiring a form”, a direct determination of the will of the people and its unity as a political entity, rather than a simple sum of individuals. However, today this idea is substantially devalued. A number of current authoritative researchers point out that the meaning of representation is ruined, parliament becomes an “empty apparatus” (F. von Hayek). The idea of parliamentary representation continues to dominate the world of our democratic fantasies. The concept of law is distorted, which is the determining meaning of the definition of liberal constitutionalism. The powers of the national parliaments, which “are concentrated in the hands of a new managerial class, which consists of representatives of the state executive, an increasingly politicized bureaucracy and leaders of transnational corporations, are significantly narrowed” [12, p. 242]. Instead, a modern model of globalization makes democracy more authoritarian than permitted by the theory of liberal representation [12, p. 242].

The fact of distortion and distortion of representative government takes place on modern media markets, the oligopoly of which threatens the existence of various sources of information, thoughts and feelings. “The rapid growth of giant media companies allows them to “privatize” politics for their own benefit, falsifying, distorting and distorting the rules of representative government” [11, p. 210]. The number of unelected representatives is increasing,

the latter appear as advocates of public interests and values, public figures whose authority lies outside of electoral politics. Public support, sometimes used by non-elected representatives, reaches such indicators as to cast doubt on the legitimacy and viability of elected politicians and parliaments as the central organizing principle of democracy. In other words, the unelected representatives are an indicator of the underestimation of the principle of universal suffrage and are capable of carrying as a threat to liberal democracy and benefits. Having lost the confidence of citizens, elected representatives are leveled by the unelected, which expand the boundaries of political representation, do not allow the official parties, parliaments and members of the government to remain in peace.

So, summing up, it should be noted that the ideological deviations of liberal democracy are not exhausted by the outlined aberrations in this article. Theoretic reflection needs other key ideas that fill the value of liberal democracy and which, under current conditions, undergo erosion, or are annihilated altogether. In particular, the idea of human rights and freedoms, consensus, personal and public security, the problem of the “dictatorial minority” and others that form the ideological foundation of liberal democracy are of interest to subsequent in-depth scientific research.

References

1. Dewey J. The challenge of democracy to education. The Later Works, 1925–1953. Vol. 11: 1935–1937. Carbonadle: Southern Illinois University Press, 2008. P. 181–190.
2. Бауман З. От агоры к рынку – и куда потом? Демократия и модернизация: к дискуссии о вызовах XXI в. / ред. В. Иноземцев. Москва: Издательство «Европа», 2010. С. 55–72.
3. Дзолло Д. Демократия и сложность: реалистический подход. Пер. с англ. А. Калинин, Н. Эдельман, М. Юсим. Москва, 2010. 320 с. (Политическая теория).
4. McGrew A. The Transformation of Democracy? Globalization and Territorial Democracy. Cambridge: Polity Press, 1997. 279 p.
5. Кастельс М. Могущество самобытности. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под ред. В. Иноземцева. Москва: Academia, 1999. С. 292–308.
6. Buchanan P. The Death of the West. How dying populations and immigrant invasions are imperial to our country and civilization. New York: St. Martin's press. 308 p.
7. Fukuyama F. The future of history. Can liberal democracy survive the decline of the middle class? Foreign affairs. 2012. Vol. 91. № 1. P. 53–61. URL: https://files.foreignaffairs.com/legacy/attachments/PC9_The_future_of_history.pdf.
8. Даймонд Л. Прошла ли «третья волна» демократизации? Политические исследования. 1999. № 1. С. 10–25. URL: http://www.polisportal.ru/files/File/puvlication/Starie_publicacii_Polisa/D/1999-1-3-Diamond_Proshla_li_3_volna_demokratizacii.pdf.
9. Freedom in the World 2018. Democracy in Crisis. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2018>.
10. Маркузе Г. Одномерный человек. Пер. с англ. А. Юдина. Москва: АСТ, 2009. 331 с.
11. Кин Дж. Демократия и декаданс медиа / под научн. ред. А. Смирнова. Пер. с англ. Д. Кралечкин. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. 312 с. (Политическая теория).
12. Пабст Э. Рыночное государство и постдемократия. Демократия и модернизация: к дискуссии о вызовах XXI в. / ред. В. Иноземцев. Москва: Издательство «Европа», 2010. С. 231–246.

ІДЕОЛОГІЧНА АБЕРАЦІЯ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ДЕМОКРАТІЇ

Вікторія Пугач

*Міжрегіональна академія управління персоналом,
кафедра філософії та політології
вул. Фрометівська, 2, 02000, м. Київ, Україна*

Олена Іщенко

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
кафедра філософії гуманітарних наук
вул. Володимирська, 60, 01033, м. Київ, Україна*

У статті в межах загальної наукового дискурсу про кризу демократії розглядається втрата ідеологічної цілісності ліберальної демократії. Висвітленні ідеологічні відхилення від норми, викривлення, спотворення ліберальної демократії. Показана «ціннісна розгубленість» даної ідеології.

Ключові слова: ідеологія, ліберальна демократія, середній клас, свобода вибору, свобода слова.

УДК 321.015+321.02+323.21

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ ЗА ПРИНЦИПАМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ СТІЙКОСТІ

Ольга Резнікова

*Національний інститут стратегічних досліджень,
вул. Пирогова, 7а, 01030, м. Київ, Україна*

У статті досліджені особливості процесу формування національної стійкості і його впливу на розроблення державної політики, особливо у сфері національної безпеки. Проаналізовані тенденції розвитку суспільних відносин у світі та в Україні під впливом змін у безпековому середовищі. На основі проведеного аналізу підготовлені висновки і рекомендації для України щодо розбудови національної стійкості.

Ключові слова: національна стійкість, національна безпека, держава, суспільство, загрози, безпекове середовище.

Дискусія про роль держави в системі суспільних відносин є однією із ключових тем політології. Вона зазвичай відображає процеси, що відбуваються в суспільстві на тому чи іншому етапі розвитку. Нині це питання знов стає актуальним з огляду на зміни, які відбуваються в сучасному світі й приводять до порушення багатьох наявних зв'язків, підвищення рівня невизначеності й вразливості більшості суб'єктів суспільних відносин. Піддається ревізії ліберальна політична доктрина, яка є нині панівною в більшості країн, на предмет її відповідності сучасним умовам розвитку.

Нові проблеми суспільного розвитку потребують адекватного реагування, що має втілитися під час формування державної політики. З огляду на ускладнення та розширення спектра сучасних загроз, зазначене актуальне і щодо сфери національної безпеки. Для багатьох країн і міжнародних організацій відповіддю на стрімкі зміни безпекового середовища стала розбудова національної стійкості, яка передбачає, зокрема, певне уточнення принципів формування державної політики.

Природі національної стійкості, її зв'язкам зі сферами національної безпеки і державного управління, впливу на процеси державотворення приділяється значна увага останнім часом. Серед дослідників відповідної проблематики варто виділити Ф. Бурбо, Д. Джозефа, К. Зебровські, Д. Чендлера й інших. У роботах науковців зазначається, що нині під впливом змін, які відбуваються у світі, спостерігаються зрушення в системі суспільних відносин, на які, своєю чергою, накладаються процеси формування стійкості на рівні як національних держав, так і міжнародних організацій. Д. Чендлер вважає національну стійкість проявом нової постліберальної політичної парадигми [1], із чим не погоджується Д. Джозеф, який розглядає її як «вбудовану» рису неолібералізму, яка набуває нині подальшого розвитку [2]. Проте всі зазначені автори погоджуються з тим, що національна стійкість – це комплексне поняття, до якого має застосовуватися системний підхід, а форми її прояву можуть бути різними. Визначення конкретних механізмів формування національної стійкості та відповідних шляхів модернізації державної політики, особливо у сфері національної безпеки, залишає простір для подальших наукових розвідок.

Метою статті є визначення особливостей формування державної політики у сфері національної безпеки за принципами національної стійкості, а також підготовка відповідних висновків і рекомендацій для України.

У статті **національна стійкість** розглядається як **здатність** національних систем протистояти загрозам, адаптуватися до їхньої дії та швидких змін безпечного середовища у звичайному режимі, безперервно функціонувати під час криз, а також відновлюватися після руйнівних наслідків явищ / дій будь-якої природи до бажаної рівноваги (на попередньому або на новому рівні) за умови збереження безперервності процесу управління. Тобто йдеться про набуття державою, суспільством, організаціями, інституціями й іншими суб'єктами певного **набору якостей**, необхідних для достатньо безпечного існування і функціонування в умовах невизначеності і підвищених ризиків.

Рівень стійкості для різних суб'єктів може бути неоднаковим, як і рівень стійкості одного суб'єкта до різного роду загроз. Як зазначає Ф. Бурбо, немає гарантій цілковитого захисту від небезпек і шоків, жодне суспільство не може бути стовідсотково стійким [3].

Отже, можна стверджувати, що набуття суб'єктом необхідних якостей для досягнення ним достатнього рівня стійкості є **процесом**, який не має завершення. Крім того, рівень стійкості, який може вважатися достатнім, залежить від багатьох чинників: об'єкта (щодо чого вживаються заходи), суб'єкта (агента, який вживає відповідних заходів), контексту ситуації (наприклад, те, що для однієї країни є загрозою, для іншої такою може не бути), часу (подолання наслідків минулих подій, протистояння хронічним небезпекам або загрозам невизначеного майбутнього). З огляду на те, що як сучасні загрози, так і реагування на них є складними комплексами взаємозв'язків і взаємовідносин, можна також стверджувати, що цей процес є відкритим і таким, що здатний постійно розвиватися і модифікуватися. Водночас він не може не позначитися на формуванні державної політики.

Ф. Бурбо виділяє три типи стійкості залежно від визначених суб'єктом цілей і обсягу зусиль, які потрібні для їх досягнення: (1) стійкість для підтримки – передбачає рівень адаптації об'єкта, за якого наявні ресурси і сили будуть спрямовуватися для підтримання наявного статус-кво в нових умовах; (2) стійкість на межі – передбачає внесення незначних змін до способу функціонування об'єкта, які не зачіпатимуть його організаційних, інституційних, політичних та інших основ; (3) стійкість для оновлення – передбачає трансформацію базових основ об'єкта відповідно до нових умов [3].

У розрізі такої класифікації можна, зокрема, задавати різні виміри стійкості під час формування державної політики у сфері національної безпеки. Оскільки для перших двох типів стійкості характерні більш фрагментарні прояви (дія певної загрози щодо визначеного об'єкта), доцільно вести мову про суб'єктну / об'єктну стійкість (стійкість держави, суспільства, організації, критичної інфраструктури тощо). Формування національної стійкості як комплексного поняття потребує значно більших зусиль і пов'язане зазвичай із певними змінами в системі суспільних відносин. А це більш характерно до запропонованого Ф. Бурбо третього рівня стійкості.

Отже, забезпечення стійкості першого рівня передбачає постійний моніторинг рівня загроз національній безпеці, своєчасне виявлення небезпечних тенденцій, аналіз ситуації і підготовку (уточнення) планів дій (зокрема, альтернативних) на випадок підвищення рівня загрози.

Другий рівень стійкості має бути забезпечений тоді, коли загроза має постійний характер, але її наслідки помірковано впливатимуть на суспільство, або якщо її рівень демонструє тенденцію до виходу за встановлені межі. Це потребує посилення спроможностей сектора безпеки й оборони, забезпечення постійного інформування населення щодо характеру і динаміки загроз і порядку дій під час їх настання, утворення достатніх резервів на випадок надзвичайної ситуації, проведення відповідних тренувань, навчань тощо в межах, визначених законодавством.

Досягнення третього рівня стійкості (національної стійкості) потребує проведення масштабного реформування системи національної безпеки або її окремих складників і механізмів. Воно має спрямовуватися на забезпечення безперервності процесу державного управління, безперебійного функціонування всіх систем життєзабезпечення, суспільних зв'язків тощо під час криз, а також їх оперативне відновлення після руйнівних наслідків явищ / дій будь-якої природи як мінімум до попереднього рівня.

Поширюючи ідеї К. Холлінга щодо стійкості і стабільності екологічних систем [4] на сферу суспільних відносин, К. Зебровські стверджує, що формування національної стійкості дозволяє розвинути сфери національної безпеки і державного управління. Замість застосування традиційних підходів і методів управління ці системи мають посилити такі «вбудовані» якості, що дозволять їм пристосуватися до нових умов і небезпек [5, с. 167].

Формування національної стійкості пов'язує багато різних систем (зокрема, економічну, екологічну, соціальну, організаційну й інші), потребує ресурсного забезпечення. Адаптивність суб'єктів до нових умов залежить від їхніх інституційних спроможностей, визначених правових меж, а набуття необхідних здатностей неможливе без відповідного навчання, планування і реорганізації. Відповідні системні зміни також мають урахувати тенденції суспільного розвитку і контекст поточної ситуації.

Як стверджує Д. Джозеф, світ поступово відходить від міцних зв'язків на основі класів, національних або соціальних ідентичностей на користь індивідуалізму. Сучасне суспільство можна розглядати як сукупність «індивідуалізованих громадян-споживачів з їхніми власними життєвими інтересами» [2, с. 40]. Характерною рисою останнього часу є те, що в багатьох країнах люди все менш активно беруть участь у політичному житті (беруть участь у виборах, є членами політичних партій тощо).

Роль держави в розбудові національної стійкості є вкрай важливою, але й деякою мірою такою, що стримує, оскільки держава має діяти через чітко визначені бюрократичні процедури і через спеціально утворені державні інститути. Необхідність дотримання встановлених правил і обмежень робить систему менш гнучкою й адаптивною, водночас підвищує ризик управлінських помилок. За сучасних безпекових умов доцільним виглядає підвищення рівня індивідуальної адаптивності, готовності до реагування і відповідальності інших суб'єктів (місцевої влади, громад, організацій, окремих громадян тощо) у межах розбудови національної стійкості. Результатом застосування такого підходу стане утворення сукупності стійких суб'єктів, здатних ефективно протидіяти загрозам.

Але це не має означати зменшення обсягу повноважень держави у сфері національної безпеки, а радше – певний їх перерозподіл. Передаючи частину функцій із гарантування національної безпеки іншим суб'єктам на нижчі рівні, держава має створити зручні і зрозумілі умови для такої діяльності. Процес державного управління має переважно заохочувати людей до дій, спрямованих на розширення власних спроможностей, а якщо це неможливо, то примушувати їх це робити наданням вигод.

Для країн, де традиції місцевого самоврядування розвинені недостатньо, доцільним виглядає проведення реформи *децентралізації влади*. Найбільш складним питанням є децентралізація у сфері гарантування національної безпеки, оскільки в межах загальноприйнятої у світі ліберальної політичної моделі держава повинна залишатися головним контриб'ютором безпеки і мати монополію на право застосування сили.

Проте, як свідчить досвід країн із розвиненими традиціями місцевого самоврядування (зокрема, США і Великої Британії), посилення безпекового складника місцевої влади – можливий і достатньо ефективний захід. Зокрема, йдеться про утворення муніципальної поліції, підрозділів місцевої самооборони, резервістів тощо. Характерним є запровадження такого ос-

новного принципу їхньої діяльності: «дозволено все, що не заборонено законом», замість «виконання повноважень у межах і в спосіб, визначені законом». Це суттєво підвищує гнучкість функціонування відповідної системи, що має особливе значення в умовах невизначеності й високої турбулентності безпекового середовища. Водночас така зміна принципів діяльності органів сектора безпеки й оборони потребує відповідного посилення відповідальності за порушення законодавства, а також підвищення ефективності демократичного цивільного контролю.

Зміни, які відбуваються нині у світі, Україна відчуває в повному обсязі. Розпочата 2014 р. Російською Федерацією (далі – РФ) гібридна війна радикально змінила безпекове середовище України. Агресія РФ поширилася практично на всі сфери. Далися взнаки недоліки внутрішньої і зовнішньої політики нашої держави, наявні до того часу, а також слабкість і неефективність інститутів і механізмів гарантування міжнародної безпеки. Враховуючи, що російська загроза, як і глобальна безпекова невизначеність, мають довгостроковий характер, **концепція національної стійкості цілком відповідає інтересам України.**

Незважаючи на те, що агресія РФ породила в Україні сплеск громадської активності та посилення громадянського суспільства, тенденції індивідуалізації, про які йшлося вище, залишаються характерними і для нашої країни. На відміну від розвинених демократичних країн, в Україні причинами цього часто стають зневіра і розчарування населення у владі і політичних інститутах.

Так, за результатами загальнонаціонального опитування, проведеного Фондом «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва спільно із соціологічною службою Центру Разумкова з 15 по 19 грудня 2017 р., лише 7% опитаних зазначають, що залучені до активної громадської діяльності, але 87% кажуть, що до неї не долучаються; більше 85% опитаних не є членами жодних громадських об'єднань; волонтерською діяльністю впродовж року займались лише приблизно 12% опитаних [6].

Згідно з результатами національного опитування, проведеного у 2017–2018 рр. організацією «Пакт» (“Pact”) у межах Програми сприяння громадській активності «Долучайся!» (USAID), серед громадян України наявні вкрай низька підтримка політичних партій, широкомасштабна недовіра та загальна втома від політичних лідерів, партій у процесу реформ, а 81% населення вважає, що влада не дбає про громадян взагалі. Значна частина населення залишається апатичною до виборів і невдоволеною чинним урядом. 14% опитаних заявили, що не голосуватимуть взагалі, а 16% – проти всіх політичних партій. Майже дві третини опитаних (69% у 2018 р., 73% у 2017 р.) не долучалися до зборів громади й інших громадських заходів через брак часу або відсутність зацікавленості; більшість (80% у 2018 р., 83% у 2017 р.) не долучалися до діяльності громадських організацій [7].

У сучасній Україні відсутні міцні традиції місцевого самоврядування, несформована належна політична культура, хоча, як показали події 2014 р., є значний потенціал і запит населення на підвищення його ролі в процесах державотворення. Децентралізація та реформа державного управління визначені однією із ключових реформ, відповідно до Стратегії сталого розвитку «Україна – 2020» [8], проте реальний прогрес у цій сфері поки що не може задовольнити потреби ні держави, ні населення. Питання децентралізації у сфері національної безпеки навіть не міститься в порядку денному. А це потребує розроблення відповідної державної концепції і програми, внесення змін до законодавства й уточнення процесу підготовки кадрів для сектора безпеки й оборони.

Крім зазначених проблем, процес формування національної стійкості в Україні стримує низький рівень теоретичного опрацювання відповідного питання. Практично відсутні наукові розроблення щодо методології цього процесу, його зв'язків із національною безпекою. Навіть відповідний термін поки що є маловживаним у науковому дискурсі України.

Отже, з огляду на те, що формування національної стійкості є постійним процесом, який потребує скоординованих зусиль різних суб'єктів і певних змін моделі державного управління, він має стати частиною державної політики, особливо у сфері національної безпеки. Стратегічні і програмні документи держави повинні передбачати конкретні механізми формування національної стійкості, які відповідатимуть особливостям розвитку держави і її національним інтересам. Уточнення процесу формування державної політики за принципами національної стійкості потребує осмислення і належного наукового супроводу.

Продовження наукових досліджень у сфері національної стійкості, вивчення відповідного іноземного досвіду і розроблення практичних рекомендацій для органів державної влади України є актуальними завданнями, які мають перспективу.

Список використаної літератури

1. Chandler D. Beyond neoliberalism: resilience, the new art of governing complexity. *Resilience*. 2014. № 2:1. P. 47–63.
2. Joseph J. Resilience as embedded neoliberalism: a govern mentality approach. *Resilience*. 2013. № 1:1. P. 38–52.
3. Bourbeau P. Resiliencism: premises and promises in securitisation research. *Resilience*. 2013. № 1:1. P. 3–17.
4. Holling C. Resilience and Stability of Ecological Systems: Annual Review of Ecology and Systematics. Vol. 4. 1973. P. 1–23.
5. Zebrowski C. The nature of resilience. *Resilience*. 2013. № 1:3. P. 159–173.
6. Громадянське суспільство в Україні: рівень розвитку, активності, благодійності // Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва. URL: <https://dif.org.ua/uploads/pdf/13963398165a9eef1b022177.77359526.pdf>.
7. Українці висуюють високі вимоги до тих, хто при владі, але мають низькі очікування щодо майбутніх виборів // Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва. URL: <https://dif.org.ua/article/ukraintsi-visuvayut-visoki-vimogi-do-tikh-khto-pri-vladi-ale-mayut-nizki-ochi>.
8. Про Стратегію сталого розвитку «Україна – 2020»: Указ Президента України від 12 січня 2015 р. № 5/2015. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/5/2015>.

FEATURES OF THE STATE POLICY DEVELOPMENT BASED ON THE PRINCIPLES OF NATIONAL RESILIENCE

Olga Reznikova

*National Institute for Strategic Studies,
Pyrogova str., 7a, 01030, Kyiv, Ukraine*

The article explores the peculiarities of the process of the national resilience formation and its influence on the state policy development, especially in the field of national security. The tendencies of social relations evolution in the world and in Ukraine under the influence of changes in the security environment are analyzed. On the basis of the conducted analysis, conclusions and recommendations for Ukraine on the building of national resilience are proposed.

Key words: national resilience, national security, state, society, threats, environment of security.

УДК 329

ВНУТРІШНЬОПАРТІЙНА ДЕМОКРАТІЯ ЯК ЧИННИК РОЗВИТКУ ТА ОЦІНКИ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ УКРАЇНИ

Анатолій Романюк

*Львівський національний університет імені Івана Франка
філософський факультет, кафедра політології
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Визначено значення організаційної побудови політичної партії, окреслено основні різновиди організаційної побудови. Запропоновано систему критеріїв оцінки рівня демократії всередині політичних партій України. Окреслено місце парламентської фракції в організаційній структурі партії, її функціональне навантаження та вплив на процес ухвалення рішень. Здійснено оцінку характеру роботи керівних органів партії, наголошено на ролі позастатутних утворень, особливо в процесі ухвалення рішень. Проаналізовано рівень децентралізації й особливості процесу ухвалення рішень у партіях. Наголошено на значенні прозорості в системі фінансування партійної роботи. Рівень демократії оцінено на підставі статутів партій, експертних оцінок і розгляду практичної діяльності.

Ключові слова: політична партія, демократія, внутрішньопартійна демократія, партійна фракція, децентралізація, ухвалення рішень у політичній партії, організаційна структура.

До традиційних максимум західної політичної науки варто віднести твердження, що політична партія є ключовим елементом формування та функціонування представницької демократії [1, с. 1]. Це зумовлюється дією низки чинників, серед яких виділяють такі: 1) партії є головною стороною / інструментом політичного представництва; 2) партії вважаються головним механізмом формування уряду; 3) партії є ключовим каналом для підтримки демократичної звітності або відповідальності [2, с. 9]. Якщо такий висновок у демократичних країнах світу базується на результатах багатьох досліджень, які доводять наявність демократії всередині політичних партій¹, то стосовно України така оцінка сприймається апріорі. Здебільшого партійні лідери констатують, що чинні партії є демократичним інститутом.

Завданням статті є вивчення параметрів внутрішньої партійної демократії в Україні. Для аналізу ми обрали парламентські політичні партії, які подолали виборчий бар'єр у 5% на позачергових виборах народних депутатів Верховної ради України, які відбулися 26 жовтня 2014 р. У процесі підготовки матеріалу опрацьовано статuti політичних партій²,

¹ Amjahad A., Sandri J. Party membership and intra-party democracy: How do members react to organizational change within political parties? The case of Belgium. *The Open Journal of Sociopolitical Studies*. PACO. 2015. Issue 8 (1). P. 190–214; Cross W., Pilet J.-B. The selection of political party leaders in contemporary parliamentary democracies. London: Routledge, 2014; Hazan R., Rahat G. *Democracy within parties*. Oxford: Oxford University Press, 2010; Katz R., Mair P. Changing models of party organization and party democracy. *The Emergence of the Cartel Party*. *Party Politics*. 1995. № 1 (1). P. 5–28; Lyons P. Intra-party democracy: methods and models. Paper presented at ECPR Joint Sessions of Workshops, Lisbon, Portugal, April 14–19. 2009; Scarrow S. Beyond party members: changing approaches to partisan mobilization. Oxford: Oxford University Press, 2014; Scarrow S., Gezgor B. Declining memberships, changing members? *European political party members in a new era*. *Party Politics*. 2010. № 16 (6). P. 823–843.

² Ми не зуміли віднайти статут партії Опозиційний блок на офіційній сторінці в Інтернеті та з допомогою пошукових систем (на 3 лютого 2018 р.). З формального боку статут належить до головних установчих документів. Відсутність його в публічному просторі може свідчити про закритий характер організації і розглядатися як індикатор, який відокремлює політичну партію від політичного проекту.

дані соціологічних досліджень, результати виборів і опитування експертів (керівників обласних осередків і народних депутатів від визначених партій).

М. Дюверже повно і концептуально оцінив організаційну структуру політичних партій, її роль у їхньому функціонуванні. У праці «Політичні партії» він підкреслив, що «у природі організації сучасних політичних партій їхня сутність розкривається більш повно, ніж в їхніх програмах або класовому складі: партія є спільністю на основі певної специфічної структури» [3, с. 18]. Ми в аналізі виходимо із припущення, що організаційна структура партії формує каркас, який є простором, де функціонує конкретна партія. Спосіб функціонування кожної партії може оцінюватися в широкому спектрі, від демократичного до авторитарного. Поняття політичної партії ми розглядаємо в контексті функціонального визначення М. Бонотті, як «добровільну організацію, яка передає бажання / очікування громадян до сфери публічної політики, щоб впливати на політичний порядок денний, виставляючи кандидатів на виборах, і досить часто (але не завжди) прагне до отримання контролю над урядом» [4, с. 19]. Практика свідчить, що важко віднайти єдине, універсальне визначення політологічної категорії, зокрема політичної партії. Вважаємо за доцільне зазначити дефініцію Д. Сарторі, за яким партія – це «<...> не просто спільність, але сукупність спільнот, множинність розсіяних по країні дрібних об'єднань (секцій, комітетів, місцевих асоціацій тощо), пов'язаних координаційними інститутами» [3, с. 58].

У визначенні індикаторів внутрішньопартійної демократії ми беремо за основу підхід Сюзан Скарроу, яка розглядає зазначений феномен як широкий термін, що описує великий спектр методів залучення членів партії до обговорення й ухвалення рішень всередині партії. Окрім того, до сутнісної характеристики вона відносить питання вибору більш здібних і привабливих лідерів для того, щоб мати більш гнучку політику, а отже, отримати кращі виборчі результати [5, с. 3]. До індикаторів внутрішньопартійної демократії західні політологи здебільшого відносять: вибори партійних лідерів, вплив членів партії на процес ухвалення рішень і пріоритетів партійної політики та контроль за виконанням партійним керівництвом ухвалених рішень [6, с. 11]. Ми погоджуємося з тим, що зазначені критерії відображають ключові параметри демократичної діяльності. Водночас вважаємо, що стосовно парламентських партій запропонована сукупність індикаторів має бути модифікована. На нашу думку, індикаторами є:

1) конструкція організаційної побудови партії: вертикальна, із засадами демократичного централізму, чи з можливістю творення горизонтальних зв'язків на рівні кожної партійної ланки незалежно від партійного центру;

2) окреслення місця парламентської фракції в організаційній структурі партії, її функціональне навантаження та вплив на процес ухвалення рішень;

3) регулярність роботи і компетентність зазначених у статуті партії керівних органів; наявність позастатутних утворень, які впливають на процес ухвалення рішень;

4) рівень децентралізації в організації партійної діяльності / хто визначає порядок денний роботи регіональних партійних структур і в процесі ухвалення політичних рішень;

5) процес ухвалення рішень передбачає спільне обговорення різних ініціатив, зокрема *ad hoc*, чи на схвалення вноситься готове рішення, очікується його підтримка, інші ж опції виключаються;

6) прозорість у роботі з фінансами, коли партійні організації знають: джерела фінансування партії й умови, на яких вони діють, до них доведено універсальну формулу фінансування осередків у міжвиборчий період і під час виборчої кампанії.

Статути означених політичних партій фіксують таку вертикальну конструкцію організаційної побудови. Зокрема, у Статуті політичної партії Всеукраїнське об'єднання «Бать-

ківщина» (п. 4.1) зазначено: «Організаційно партія будується за територіальним принципом, відповідно до адміністративно-територіального устрою України, та з урахуванням виборчого законодавства і складається з місцевих партійних організацій та центральних керівних і контрольно-ревізійних органів партії» [7]. У Статуті Об'єднання «Самопоміч» (п. 3.1) констатується: «Структуру Партії утворюють її центральні органи, обласні та місцеві організації, первинні осередки партії» [8]. Обласні структури підпорядковуються національним керівним органам партії. Обласні структури контролюють вертикаль далі: районні, міські та первинні організації. Достатньо чітко це зафіксовано в Статуті Партії «Блок Петра Порошенка «Солідарність»». Зокрема, у § 4.1 зазначено, що організаційна структура партії відповідає адміністративно-територіальному устрою країни. У § 4.2.2 вказується, що територіальним організаціям партії безпосередньо підпорядковані місцеві організації (районні, міські в містах обласного значення та районні в містах Києві і Севастополі, що перебувають у межах територій, на які поширюється діяльність відповідних територіальних організацій партії. Важливим у плані субординації є § 4.2.3, який констатує: «Рішення статутних органів територіальних організацій Партії є обов'язковими для місцевих організацій та первинних осередків Партії, що знаходяться в межах території, на яку поширюється діяльність відповідної територіальної організації Партії» [9]. Водночас горизонтальні зв'язки між партійними організаціями одного рівня в статутах не передбачені, вони практично відсутні. На практиці реалізуються ключові положення засади демократичного централізму³.

Статут жодної партії не передбачає означення місця в партійній структурі парламентської фракції. Депутати Верховної Ради здебільшого функціонують у своєму середовищі. Неврегульованою нормативно є їхня партійна реєстрація. Радше сам депутат вирішує, де він/вона має бути на партійному обліку. Можливими варіантами є Київ і партійна організація області, від якої депутата було обрано. З формального погляду, депутати-партійці мають працювати і представляти обласну партійну структуру на національному рівні. Однак представництво депутатів за областями нерівномірне. Всім партіям властива ситуація, коли є області, від яких немає жодного депутата, і такі, де їх декілька. Ідеться не лише про депутатів-мажоритарників, але і про тих, хто обрався за партійним списком. Внаслідок цього депутат від конкретної області може бути керівником обласної партійної організації, за відсутності такої можливості – бути куратором іншої обласної партійної організації або не мати формальної позиції в партійній ієрархії. Поняття кураторства не має визначення в статутах партій. Неврегульовано і позицію народних депутатів у керівних органах партії. Наприклад, в Опозиційному блоці окремі / частина депутатів входять до складу Політичного бюро / керівних органів, решта вважається такими, що працюють відповідно до визначених спеціалізацій (зазвичай спеціалізація відповідає профілю парламентського комітету)⁴. Винятком є «Самопоміч», Статут якої передбачає, що партійні парламентарі мають входити до складу Проводу партії, який має консультативно-дорадчі функції і складається також із членів Політичної ради партії та голів обласних організацій. Той факт, що серед народних депутатів досить багато партійних функціонерів, не знімає питання. Парламентські депутати впливають на процес ухвалення рішень, але здебільшого в парламен-

³ Принцип демократичного централізму лежав в основі побудови та діяльності Комуністичної Партії Радянського Союзу. Він передбачав: виборність усіх партійних посад та органів знизу доверху; звітність вищих органів перед нижчими; партійну дисципліну, коли меншість підпорядковується рішенням більшості. Функціонально даний принцип слугував боротьбі за владу та її здобуттю.

⁴ Варто визнати, що парламентська фракція Опозиційного блоку (далі – ОБ) містить, поруч із членами партії ОБ і позапартійних депутатів, які позиціонують себе як опозицію щодо владної коаліції.

ті. У цьому разі спільною характеристикою є широке обговорення питань, які стосуються рішення. Внаслідок того, що сесійні тижні передбачають значне навантаження щодня, у більшості фракцій головна увага приділяється не всім питанням порядку денного, а найбільш важливим. У даному контексті депутати від Об'єднання «Самопоміч» попередньо опрацьовують фракцією більшість питань порядку денного. Позиція депутатів партійної фракції з конкретних питань визначається так: по-перше, є різниця між принциповими питаннями і щоденними питаннями порядку денного. До першої групи зазвичай відносять питання бюджету, ставлення до уряду, зміну Конституції, виборче законодавство тощо. Окрім того, кожна партія через ідеологічне / програмне позиціонування може виокремлювати власну низку принципів питань. За питаннями такої категорії депутати мають голосувати консолідовано. Також всі партії домагаються, що за визначення спільної позиції з конкретного питання в процесі обговорення всі депутати мають голосувати консолідовано. По-друге, простежується відмінність між двома категоріями депутатів: обраними за партійним списком і від одномандатних округів. У першому разі керівники фракції мають більше аргументів щодо консолідованої позиції депутатів, отже, рівень незалежності парламентарів більш обмежений, у другому – допускається більше свободи, особливо коли це контраверсійні питання і реакція виборців може бути негативною. По-третє, періодично можуть виникати особливі ситуації з конкретними депутатами. Зазвичай це стосується секторальних, або індивідуальних особливостей: питання конкретного регіону, конкретної фахової приналежності тощо. Останніх випадків мало і вони несуттєві. Що стосується власне партійних рішень, то коли парламентарі не є партійними функціонерами, цей вплив залежить / визначається особистою позицією / ініціативою депутата, його особистісними відносинами з національним та регіональним партійним керівництвом.

На підставі статутів парламентських партій, поруч зі з'їздом і контрольними органами, до керівних органів належать: *Блок Петра Порошенка «Солідарність»*: Центральна рада партії, Президія Центральної ради партії та голова Центральної ради, окрім того, Статут передбачає посаду Почесного голови партії; *Народний фронт*: Політична рада, Координаційна рада (члени Політичної ради та керівники обласних організацій), Військова рада і лідер; *Об'єднання «Самопоміч»*: Політична рада, Виконавчий комітет, Провід партії та лідер; *Опозиційний блок*: Політична рада, Політичний виконком і керівник; *Радикальна партія Олега Ляшка*: лідер, Політична рада та Президія; *Всеукраїнське об'єднання «Батьківщина»*: Політична рада, Президія та голова. У статутах передбачено регламент роботи керівних органів щодо того, скільки і хто має до них входити, а також періодичність їх скликання. Серед зазначених партій Радикальна партія Олега Ляшка та Всеукраїнське об'єднання «Батьківщина» виділяються як партії лідерського типу. В обох випадках лідери партій домінують над іншими керівними органами. Останні збираються періодично, зазвичай залежно від потреби лідерів. Окрім того, багато поточних і не лише поточних питань лідер вирішує в складі групи, яку він довільно формує (у «Батьківщині» – група із 6–7 осіб, до неї входили як партійні керівники, так і окремі депутати – А. Р.). Близьку до них позицію має Об'єднання «Самопоміч», де більшість головних питань партії є компетенцією голови партії та лідера партійної фракції. У партії «Блок Петра Порошенка «Солідарність»» Центральна рада і Президія засідають / функціонують періодично, а не згідно з регламентом. Вся поточна партійна робота контролюється окремими членами президії і керівником секретаріату. Ситуація в Опозиційному блоці може розглядатися як особлива. Це пов'язано з тим, що в партійному керівництві представлені три панівні групи впливу: Р. Ахметова, С. Львовичкіна та В. Медведчука. Наявні відмінні інтереси зумовлюють колегіальне ухвалення рішень. Оскільки зазначені групи не інституціоналізовані всередині партії, роль

представників так само визначається не Статутом, а ситуацією. Статутні керівні органи функціонують періодично. Обласні партійні організації орієнтовані на одну з означених груп. Така система властива і «Народному фронту», хоча кількість «центрів» більша, вони мають різну вагу, орієнтація керівників обласних організацій на окрему знакову фігуру в партії чітко виражена.

Національне партійне керівництво Всеукраїнського об'єднання «Батьківщина» найповніше визначає порядок денний роботи регіональних партійних структур. Експерти вважають, що центральне керівництво окреслює до 90% завдань і напрямів роботи регіональних партійних структур. Координація роботи останніх, особливо в східних та південних областях України, властива Опозиційному блоку. Визначення порядку денного активності відбувається з обох боків і сфокусовано на форматі опозиції діям влади та ситуативній актуальності щодо актуальних подій. Що стосується решти партій, то керівні органи сконцентровані суто на роботі фракції та лідера партії. Регіональним організаціям надана можливість самостійно планувати та реалізовувати проекти. Однак в умовах незначного центрального фінансування і самостійного пошуку фінансування кількість таких проектів мінімальна. Активність регіональних організацій залежить від ініціативи в широкому плані регіональних керівників. Здебільшого за відсутності фінансування із центру робота регіональних структур концентрується навколо партійних депутатів обласних, міських, районних рад, якщо такі є, та ситуативно щодо визначних подій національного та регіонального рівнів. У період виборів простежується тенденція жорсткого централізму щодо виборів Президента України та Верховної Ради, тісної взаємодії за домінування центру щодо депутатів обласних рад.

Рішення, які ухвалюються керівними органами партії, на партійних з'їздах, зазвичай готуються керівництвом партії і передаються на формальне затвердження делегатам або представникам відповідного рівня. Аналогічний алгоритм властивий і всім іншим рівням партійної структури, принаймні вони цього прагнуть. На рівні обласних, міських і районних структур можливі винятки або відхилення від стандарту. Практика показує, що трапляються ситуації, коли виникає відкрита конкуренція двох або більше партійних середовищ. Зазвичай центрами таких середовищ стають партійні функціонери та бізнесмени, які є членами партії або підтримують роботу регіонального партійного лідера / партійної організації. Зміна керівництва / перемога якоїсь групи, що може мати вигляд внутрішньої конкуренції, можлива за умов підтримки однієї з конкурентних сторін керівництвом партії / частиною керівництва. Здебільшого ідеться не про лідера партії, а про представників вищого керівництва. Одним із поширених способів «демократичної перемоги», або «процедурної демократії» є різке збільшення членства первинних або районних партійних структур до такого рівня, коли отримується перевага з допомогою контрольованих нових членів у складі партійних зборів або серед делегатів.

Комітет виборців України 2016 р. провів дослідження, у межах якого опитав представників обласних партійних організацій щодо системи фінансування. Респонденти констатували, що третина партійних осередків залежить від централізованого фінансування, ще третина осередків фінансовані приватними спонсорами [10]. З 1 липня 2016 р. набув чинності закон, а із третього кварталу 2016 р. запроваджено пряме державне фінансування статутної діяльності партій, не пов'язаної з їх участю у виборах, та часткове відшкодування витрат партії на передвиборчу агітацію під час виборів [11]. Парламентські партії, результат яких на парламентських виборах подолав поріг 5%, отримали свою частку державного фінансування. 2016 р. виділено 391 млн. грн., 2017 р. – 442,399 млн. грн., 2018 р. заплановано виділення 513 млн. 671 тисячі грн. Частки, визначені пропорційно до резуль-

татів, отриманих партіями на парламентських виборах 2014 р.: Народний фронт України – 22,14%; «Блок Петра Порошенка «Солідарність»» – 21,82%; Об'єднання «Самопоміч» – 10,97 %; Опозиційний блок – 9,43%; Радикальна партія О. Ляшка – 7,44 %; Всеукраїнське об'єднання «Батьківщина» – 5,68%. Досвід регіональних партійних структур свідчить, що на даному етапі не встановлено як загального для всіх партій, так і особливого для конкретної партії алгоритму фінансування регіональних структур політичних партій. Громадське об'єднання (далі – ГО) «Чесно» у процесі аналізу видатків парламентських партій протягом 2017 р. встановило, що Народний фронт витратив на партійну рекламу 40% партійного бюджету (33,2 млн. грн.), а Радикальна партія О. Ляшка – 38% [12]. Фінансування обласних партійних організацій залишається прерогативою центру, отже, вони залежать від позиції лідера партії в питанні фінансування. До цього варто додати численні зауваження / питання, здебільшого з боку громадських структур, до керівництва політичних партій щодо джерел походження партійних грошей та невідповідності надходжень і реальних видатків. Яскравим прикладом є матеріал ГО «Чесно» щодо непарламентської партії ««Народний контроль» Добродімова: партія під прикриттям» [13]. У матеріалі доводиться, що партія активно готує і поширює журналістські матеріали, які мають формат партійної реклами. Протягом року на оплату роботи журналістів витрачено 2 млн. 160 тисяч гривень, на трансляцію матеріалів – майже 1 млн. гривень. Згідно з партійним фінансовим звітом, з початку 2016 р. і до 30 вересня 2017 р. партія отримала лише 250 тисяч гривень внесків. Обрахована сума видатків має бути збільшена у два рази. Видатки перевищують надходження (тільки щодо реклами) у 10 разів. А оцінка не враховує видатків на утримання партійних офісів, зарплату працівників, оплату партійних акцій. Відсутність належного контролю і відповідальності політичних партій за фінансові порушення спричиняє те, що питання фінансування практично виведені з-під контролю і всередині самих партій. Вони є прерогативою партійних лідерів, посилюють їхню панівну позицію в партії і обмежують будь-який контроль за їхньою діяльністю з боку партійних структур і членів партії.

Можемо виділити такі чинники, що зумовлюють наявний стан внутрішньопартійної демократії:

1. За значної кількості офіційно зареєстрованих політичних партій в Україні (352, на 1 січня 2017 р.) бере участь у політичному житті (представлені в парламенті) лише мала кількість. Індекс ефективної кількості політичних партій Лааксо-Таагепери щодо позачергових парламентських виборів 2014 р. у форматі електоральних партій становить 8,5, а щодо парламентських партій – 7,7 [14, с. 127].

2. Політичним партіям, що діють, крім Всеукраїнського об'єднання «Батьківщина», властива погано розбудована структура партійних організацій (табл. 1) та низький рівень членства. На 1 січня 2014 р. в Україні було 490 адміністративних районів. За законом, нова партія має бути представлена у 2/3 районів. Сьогодні, якщо ми відкинемо райони Автономної Республіки Крим (далі – АРК) і Севастополя (14 + 4) і візьмемо лише половину районів Донецької та Луганської областей, то лишиться 454 райони. Отже дві третини – 303 райони. У парламентських партій різне представництво партійних організацій на рівні району. Постають питання щодо високих показників середнього представництва в гіпотетичному районі і мінімального або символічного представництва. Згідно з інформацією Соціологічної групи «Рейтинг», у грудні 2016 р. менше 2% респондентів визнали, що вони є членами однієї з політичних партій [15]. Зауважимо, що маленький відсоток членів партії серед громадян додатково детермінований складністю вступу до партії.

3. Відсутність знань щодо досвіду діяльності політичних партій демократичних країн зумовила трактування партії як дієвого інструмента боротьби за владу. Так трактування

також зумовлене тим, що в більшості політичних партій визначальну роль у формуванні організаційної конструкції відіграли члени партії з досвідом роботи в Комуністичній Партії Радянського Союзу та Всесоюзному лєнінському комуністичному союзу молоді. Аналіз практики діяльності більшості політичних партій України свідчить про активне застосування засади «демократичного централізму», що передбачає формальну виборність керівних партійних органів знизу і реальну владу вертикаль на чолі з партійним лідером, а також підпорядкованість / залежність всіх партійних структур від центрального керівництва.

4. Специфіка виборчого законодавства України, яка полягає: у регулярній зміні закону про вибори напередодні чергових парламентських виборів; наявності загальнонаціонального виборчого округу в межах пропорційного складника та запровадженій системі дорогих виборів. Ці й інші параметри виборчого закону та практики організації і проведення виборів додатково стимулюють політичну корупцію та всесилля партійних лідерів.

5. Технологічність виборів не лише на національному, але і на регіональному рівні. Коли успіх залежить не від діяльності партійних осередків і програми партії, а від кількості коштів і ефективності рекламної й організаційної роботи менеджменту / технологів. Це детермінує ситуацію, коли на виборах «дві колони», партійна і технологічна, працюють у різних комбінаціях (паралельно, разом, окремо тощо).

Таблиця 1

**Кількість партійних осередків парламентських політичних партій
в Україні та Львівській області (на 2016 р.)**

Назва партії	Згідно з даними Комітету виборців України [10]	Згідно з даними Громадянської мережі ОПОРА [16]	Львівська область [16]	Кількість партійних організацій на 1 р-н, Україна / область
«Блок Петра Порошенка «Солідарність»»	1 712	1 786	50	5,7 / 2,5
Всеукраїнське об'єднання «Батьківщина»	17 296	16 862	564	55,6 / 28,2
Народний фронт	631	633	30	2,01 / 1,5
Радикальна партія Олега Ляшка	736	738	38	2,4 / 1,9
Об'єднання «Самопоміч»	195	196	30	0,6 / 1,5
Опозиційний блок	654	843	7	2,8 / 0,35

Можемо констатувати, що партійні структури всіх парламентських партій здебільшого централізовані, з низьким рівнем внутрішньопартійної демократії. Головну роль в організації партійної роботи відіграють лідери партії та їхнє найближче оточення. Реальна влада в політичних партіях належить їхнім лідерам, члени партій відіграють другорядну роль. Відсутність або частковість реформ, корупція, низький рівень демократичності країни детерміновані, серед іншого, низьким рівнем внутрішньої партійної демократії. Політичні партії, які не стали демократичними інститутами, несуть свою частку відповідальності і за загальне ставлення населення України до демократії. Згідно з результатами опитування, проведеного Соціологічною групою «Рейтинг», оприлюдненими у квітні 2018 р.,

лише 15% респондентів вважають, що Україні сьогодні потрібно більше свободи та демократії. Натомість 70% віддають перевагу порядку [18]. Додатковим наслідком варто вважати негативне ставлення більшості громадян до політично і партії як суспільного інституту. За результати опитування, проведеного Соціологічною службою Центру Розумкова в жовтні 2017 р., 75,1% громадян цілком або імовірно не довіряли чинним політичним партіям України. Про повну або часткову довіру заявили лише 13,1% респондентів [19].

Список використаної літератури

1. Cross W., Katz R. *The Challenges of Intra-Party Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
2. *A Framework for Democratic Party-Building*. Netherlands Institute for Multiparty Democracy, Hague, 2004.
3. Дюверже М. *Политические партии*. Пер. с франц. 3-е изд. М., 2005.
4. Bonotti M. *Conceptualising Political Parties. A Normative Framework*. *Politics*. 2011. Vol. 31. № 1.
5. Scarrow S. *Political Parties and Democracy in Theoretical and Practical Perspectives Implementing intra-party democracy* / National Democratic Institute for International Affairs. Washington, 2005.
6. Kennet Carty R. *Are Political Parties Meant to be Internally Democratic? The Challenges of Intra-Party Democracy* / W. Cross, R. Katz. Oxford: Oxford University Press, 2013.
7. Статут політичної партії Всеукраїнське об'єднання «Батьківщина». 2016. URL: <http://kyiv.ba.org.ua>.
8. Статут Об'єднання «Самопоміч». 2016. URL: <http://samopomich.ua>.
9. Статут партії «Блок Петра Порошенка «Солідарність»» (Нова редакція). 2016. URL: http://solidarnist.org/wp-content/uploads/2016/12/statut_solidarnist.pdf.
10. Звіт КВУ: Стан політичних партій напередодні державного фінансування. URL: <http://cvu.org.ua>.
11. Про зміни до деяких законодавчих актів України щодо недопущення та протидії політичній корупції: Закон України № 2123а. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=55655.
12. Зрозуміти і пробачити: що витрати партій на медіа можуть розповісти про електорат. URL: <http://www.chesno.org/post/613/> (дата звернення: 29.04.2018 р.).
13. «Народний контроль» Добродомов: партія під прикриттям URL: <http://www.pravda.com.ua/cdn/graphics/2018/02/narodnyj-kontrol/index.html> (дата звернення: 28.04.2018 р.).
14. Носенко Д. Основні тенденції розвитку партійної системи України за 1998–2014 рр. *Грані*. 2015. № 1.
15. Емоційна оцінка умов життя українців: звіт за даними дослідження Соціологічної групи «Рейтинг», грудень 2016 р. URL: <http://ratinggroup.ua>.
16. Партійне покриття регіонів України: хто має найбільше представництв. 2016. URL: <https://www.oporaua.org/novyny/42514-partiine-pokryttia-rehioniv-ukrainy-khto-majana-jbilshe-predstavnytstv>.
17. Партію в Україні сейчас можно купить за 20–75 тысяч долларов. URL: <http://arksam.livejournal.com>.
18. Соціально-політичні настрої населення: нові виклики (квітень 2018 р.). URL: http://ratinggroup.ua/faiiles/ratinggroup/reg_files/rg_ukraine_942018_press_ua.pdf (дата звернення: 29.04.2018 р.).
19. Ставлення громадян України до суспільних інститутів, електоральні орієнтації. 2017. URL: <http://razumkow.org.ua>.

**INNER PARTY DEMOCRACY AS A CRITERION OF THE DEVELOPMENT
AND EVALUATION OF POLITICAL PARTIES OF UKRAINE****Anatolii Romaniuk**

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy, Department of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article defines the role of organizational structure of a political party, determines the main types of organizational structure. It offers the system of evaluation criteria for assessing the level of democracy within the political parties of Ukraine. The study outlines the role and place of parliamentary faction within the organizational structure of the party, its functions and impact on decision making process. The work of a party leading organs is evaluated, the role of non-statutory agencies, in particular, in the decision making process is emphasized. The degree of decentralization and the peculiarities of decision making process within the parties is analyzed. The importance of transparency in the system of funding the party work is highlighted. An assessment of the level of democracy on the basis of party's statutes, expert evaluations and analysis of practical activity is carried out.

Key words: political party, democracy, inner party democracy, party faction, decentralization, decision making, organization structure.

УДК 323.2:352.07

ЧИННИКИ ЗНИЖЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ УЧАСТІ ГРОМАДСЬКИХ РАД У ФОРМУВАННІ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ

Анна Сімонян

*Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля,
кафедра політології та міжнародних відносин
просп. Центральний, 59а, 93404, Северодонецьк, Україна*

У статті визначені чинники зниження політичної участі громадських рад у формуванні державної політики: небажання громадян впливати на державну політику, відсутність чітких механізмів лобювання інтересів, введення обов'язкового е-декларування громадських активістів, завершення циклу дії феномена «зрушеного залучення», відсутність сприятливої методики проведення установчих зборів для формування громадських рад.

Ключові слова: громадська організація, органи державної влади, громадська рада, громадська ініціатива, громадянське суспільство, державна політика.

Вступ. Актуальність обраної теми зумовлена важливістю дослідження впливу суспільної думки на конкретні політичні, економічні та соціальні процеси, а також взаємодії громадськості та держави, зокрема, у формі громадського контролю, що здійснюється громадськими організаціями, трудовими колективами, органами громадської самодіяльності та населенням. Активність громадськості коливається залежно від подій, що потребує визначення умов, за яких активність інститутів громадянського суспільства, а саме громадських рад, знижується.

В українському науковому дискурсі наявна необхідність дослідження проблем і дієвих механізмів підвищення ефективності громадських рад як інструмента народовладдя. Також недостатньо досліджений вплив останніх законодавчих змін на функціонування даних органів.

Відповідно до законодавства, громадські ради мають на меті вплинути на перебіг політичних процесів, зокрема, працюють над адвокацією інтересів громадських організацій, а також їхня діяльність спрямована на контроль та презентацію громадської думки під час формування та реалізації державної політики. Однак кількість ініціатив, які висувуються від громадських рад, зменшується [1]. Така тенденція може означати послаблення впливу громадських організацій на формування державної політики.

З огляду на це, потрібно виявити основні чинники послаблення політичної участі громадських рад у формуванні державної політики та виокремити дії, спрямовані на підвищення ефективності громадських рад.

Дослідженню громадянської активності присвячені роботи А. Арсеєнка, Г. Голєусової, В. Жукова, О. Здіорук, С. Куценко, М. Лукашевича, Ю. Саєнка, В. Скуратівського, В. Судакова, М. Туленкова та ін. Питання функціонування громадських рад досліджують Т. Андрійчук, О. Бабінова, В. Биковець, Т. Березовець, К. Вінцункевич, А. Дідух, П. Манжола, Г. Щедрова. Також громадським радам при центральних органах державної влади присвячені наукові праці Ю. Шайгородського, Т. Андрійчука, А. Дідуха, А. Мішина, К. Меркотан, Н. Романова, О. Ярошенка.

Мета та завдання. Мета роботи полягає у визначенні чинників, які призводять до спаду активності та послаблюють політичну участь громадських рад у формуванні державної політики України.

Досягнення поставленої мети передбачає виконання таких дослідницьких завдань:

- визначити основні проблеми функціонування громадських рад;
- дослідити чинники послаблення політичної участі громадських рад у формуванні державної політики;

- виявити інститути, які можуть вплинути на підвищення активності громадських рад.

Методи дослідження. З огляду на поставлену мету, здійснено теоретичні й емпіричні дослідження, у результаті яких була сформульована проблематика статті та виокремлені шляхи вирішення цієї проблеми. Використано такі методи: біхевіористський метод, методи структурно-функціонального та нормативно-правового аналізу, які сприяли виявленню основних проблем функціонування громадських рад. Для дослідження інститутів, які можуть вплинути на підвищення активності громадських рад, використаний інституціональний метод. У результаті вторинного соціологічного дослідження обґрунтовано чинники зниження політичної участі інститутів громадянського суспільства.

Результати. На нашу думку, активність інститутів громадянського суспільства має свою циклічність, вона коливається залежно від окремих подій, загальної обстановки на політичній арені. Зокрема, умови, створені державою (регулятивні аспекти), впливають на перебіг фаз активності.

У зв'язку з нестабільною політичною й економічною ситуацією самосвідомість та громадянська позиція більшості соціальних верств перебуває на вкрай низькому рівні [1]. Громадська рада, яка мала стати інституціоналізованою структурою громадянського суспільства, на тлі загальної громадської зневіри так само втрачає вплив на політичні процеси в країні.

Визначимо основні проблеми функціонування громадських рад:

1. Низький рівень професійності членів громадських рад, пов'язаний із недосконалою системою формування цих органів, а також відсутністю фахових критеріїв відбору кандидатів, які делегуються громадськими організаціями для участі у формуванні громадських рад.

2. Відсутність чітких механізмів лобювання інтересів. В Україні назріла нагальна потреба розробити й запровадити зрозумілі норми та процедури для формалізації лобістських відносин між державною та громадськими організаціями. Американський науковець Альберт О. Хіршман у роботі «Приватні інтереси та громадські дії» зазначав, що в кінцевому підсумку необхідно усвідомити, що взаємодія громадськості та держави набуває лобістських форм із боку громадськості, це природно для демократичного суспільства [7].

3. Слабка комунікація із засобами масової інформації. Потрібен комплексний та системний підхід до формування позитивного іміджу громадських рад. Однак через неналежне інформування населення щодо діяльності громадських рад і закритість цих органів вони втрачають довіру. Представники інститутів громадянського суспільства, як і населення, не мають інформації щодо строків подання документів для участі в установчих зборах, умов залучення до роботи в експертних комісіях, які створені при громадських радах.

4. Прогалини у правовому полі не стимулюють розвиток неурядових організацій. Через недосконале законодавче регулювання робота громадських рад підпадає під систему жорсткої вертикалі чиновницького правління, де ради стають «кишеньковими». Незважаючи на зрушення, які відбулися в результаті двох Майданів, Україні притаманний авторитарний спосіб державного регулювання, що виражається віддаленням держави від суспільства та відповідним контролем за діяльністю громадських рад, коли, наприклад, секретарем громадської ради обирається представник органу державної влади.

На думку самих членів громадських рад, найбільшою проблемою є ігнорування законних вимог громадян і небажання органів державної влади проводити відкриті зустрічі

та залучати громадськість до управління й аналізу ефективності ухвалених рішень. Деякі неурядові організації на офіційних сайтах заявляють, що влада ігнорує «імпульси», які йдуть від громадянського суспільства, сприймає їх як «ворожі випадки» проти себе й обирає відповідний варіант дій – ігнорування або придушення.

Така тенденція простежується не тільки в Україні. Так, на думку вітчизняного науковця Олени Здіорук, більшості «відкритих суспільств» притаманна відчуженість, розірваність, протистояння громадянського суспільства й держави, перманентна боротьба між ними на паритетних засадах [2].

Отже, на нашу думку, чинниками зниження політичної участі у формуванні державної політики України є:

1. Небажання громадян впливати на державну політику. Допомогати органам влади готові лише 6%, а контролювати владу – 8% респондентів. Така динаміка відбивається і на роботі громадських рад, коли члени, які б мали відстоювати інтереси громадських організацій, демонструють пасивність у роботі, не впливають на перебіг роботи ради.

2. Байдужість держави до вимог інститутів громадянського суспільства й ігнорування державою соціальних та політичних ініціатив. За даними дослідження Центру Разумкова, серед причин неактивності громадян перше місце посідає байдужість влади до їхніх вимог – найбільше громадян (41,7%) не вважають такі акції дієвими, «тому що влада все одно ігнорує їх». Також кожен десятий респондент мотивував свою неучасть в активній громадській діяльності через «загрозу протидії з боку органів влади, силових структур, керівництва» [5]. Отже, пасивність інститутів громадянського суспільства можна пояснити ігноруванням ініціатив, а також загрозою з боку влади, що свідчить про погану комунікацію із громадськістю, що виражається у відсутності роботи над репутацією органів державної влади та надмірному тиску на суспільство.

3. Введення обов'язкового е-декларування громадських активістів. 27 березня 2017 р. Президент Петро Порошенко підписав зміни до Закону «Про протидію корупції», згідно з якими члени антикорупційних громадських організацій зобов'язані подавати електронні декларації. Відповідно до цього Закону, подавати електронну декларацію мають учасники антикорупційних заходів, які отримали певне майно чи кошти в межах реалізації програм у сфері запобігання корупції.

Простежується пряма пропорційна залежність активності громадян і залученості їх до соціально-політичної участі від рівня втручання держави в діяльність громадських організацій. Жорсткі вимоги до фінансової звітності щодо громадських організацій разом із суворими санкціями матимуть руйнівний вплив на громадянське суспільство в Україні. Вони повинні бути цілком вилучені або суттєво скорочені. Про це йдеться в спільному висновку Венеціанської комісії (Комісія Ради Європи за демократію через право) та Бюро Організації з безпеки і співробітництва в Європі з демократичних інститутів і прав людини [8].

У результаті дослідження можливого впливу цих законодавчих змін на активність громадських рад ми дійшли висновку, що вони є дискримінаційними, оскільки члени громадських рад, які відповідають за антикорупційний аналіз, так само мають подавати е-декларції. Причиною цього може стати участь представників громадських рад у тренінгах та заходах, отримання матеріально-технічної допомоги для підтримки діяльності з боку міжнародних фондів.

Також зроблено висновок, що постанова Кабінету Міністрів України від 3 листопада 2010 р. № 996 «Про забезпечення участі громадськості у формуванні та реалізації державної політики» розширяє коло осіб, які мають подавати декларації. Відповідно до пп. 4 п. 4 Типового положення про громадську раду, громадська рада проводить, згідно із

законодавством, громадську експертизу діяльності органу та громадську антикорупційну експертизу нормативно-правових актів і проектів нормативно-правових актів, які розробляє орган державної влади. Низка громадських організацій, які делегували своїх представників до громадської ради, виконують свої статутні зобов'язання або утримують секретаріат коштом грантових програм, отже, проводячи антикорупційну експертизу, члени громадської ради вимушені подавати електронні декларації [4].

4. Завершення циклу дії феномена «зрушеного залучення» (shifting involvements), який означає, що активність громадян є епізодично ситуативною та зорієнтованою на конкретну проблему. Доведено, що послаблення громадських рад пов'язано також із загальною дезактивізацією громадянського суспільства, яка в Україні мала ситуативний характер. Інститути громадянського суспільства, які відігравали вирішальну роль під час Євромайдану, агресії на Донбасі, втратили свої позиції [6]. Саме проблема, кризова ситуація або важлива суспільна ініціатива можуть стати каталізаторами розгортання громадського руху й інших форм мобілізації громадянського суспільства на загальнонаціональному або місцевому рівнях.

5. Відсутність сприятливої методики проведення установчих зборів для формування громадських рад. У результаті попередніх емпіричних досліджень (включене спостереження), які проведені для виявлення механізмів формування громадських рад, ми зробили висновок, що до складу громадської ради потрапляють групи із власними інтересами, які попередньо шляхом змови утворюють так звану «коаліцію».

Ймовірно, що цю недосконалу систему можна зруйнувати створенням нових механізмів формування громадських рад. Під час дослідження експериментальних спроби органів державної влади зробити громадські ради більш демократичними ми дійшли висновку, що метод електронного голосування є найбільш прийнятним.

Прикладом такого механізму формування громадських рад стали вибори членів Громадської ради при Міністерстві охорони здоров'я України, які проходили у форматі всеукраїнського рейтингового інтернет-голосування. Протягом 24 годин проголосовано 14 739 разів. Ця система змогла забезпечити плюралізм, до голосування залучено багато учасників, що популяризувало й активізувало тему громадської участі в політиці, водночас така практика потребує подальшого поглиблення та вдосконалення.

Розглянемо інститути, які можуть сприяти підвищенню активності громадських рад. На нашу думку, ними можуть стати засоби масової інформації (далі – ЗМІ), політичні партії та міжнародні фонди.

Опитування населення, які були проведені Центром Разумкова, показали, що перше місце в рейтингу інститутів, які сприяють підвищенню активності, посіли ЗМІ (41,3%), які мають інформувати про можливі засоби впливу на державну політику громадським сектором. Мають високі показники впливу політичні партії – 34,3% [5]. На третьому місці – міжнародні програми підтримки громадських ініціатив.

Констатовано, що ЗМІ впливають на свідомість громадян і можуть не тільки підвищити суспільно-політичну активність населення, а й посилити довіру до громадських рад.

Неочікуваним став результат оцінки органів державної влади. Найменшою мірою, на думку респондентів, сприяють розвитку громадянської активності населення місцеві органи влади й органи місцевого самоврядування.

Детальніше опишемо вплив міжнародних фондів на громадську активність та на функціонування громадських рад. За даними Міністерства економічного розвитку і торгівлі України, протягом 2017 р. в Україні реалізовувалось 547 проектів міжнародної технічної допомоги загальною кошторисною вартістю 5,7 млрд. дол. Сполучених Штатів Америки

(далі – США). На демократичне врядування, верховенство права і на підтримку громадської участі було витрачено 3,58 млн. дол. США [3]. Ці кошти спрямовані на навчальні програми для представників інститутів громадянського суспільства, тренінги, воркшопи, матеріально-технічну допомогу громадським радам. Фінансова допомога громадським радам, навчальні програми та програми обміну можуть вплинути на рівень залученості громадян до активного політичного життя, збільшити вплив інститутів громадянського суспільства на формування державної політики України.

Є декілька інститутів, які можуть вплинути на продуктивність та ефективність громадських рад, які здатні мобілізувати суспільство, однак через нормативні, бюрократичні перепони та заангажованість вітчизняних ЗМІ зрушення в цьому питанні не передбачаються.

Висновки. У результаті аналізу активності інститутів громадянського суспільства та даних соціологічних досліджень виявлено основні проблеми громадських рад, серед яких: низький рівень професійності членів громадських рад, відсутність чітких механізмів лобювання інтересів, слабка комунікація зі ЗМІ, недосконала законодавча база.

Доведено, що чинниками послаблення політичної участі громадських рад у формуванні державної політики є небажання громадян впливати на державну політику, байдужість держави до вимог інститутів громадянського суспільства й ігнорування державою соціальних та політичних ініціатив, введення обов'язкового е-декларування громадських активістів, завершення циклу дії феномена «зрушеного залучення», а також відсутність сприятливої методики проведення установчих зборів для формування громадських рад.

У результаті досліджень також виявлена пряма пропорційна залежність активності громадян і залученості їх до активної соціально-політичної участі від рівня втручання держави в діяльність громадських організацій. Під час вивчення можливого впливу цих законодавчих змін на активність громадських рад ми дійшли висновку, що вони є дискримінаційними, оскільки держава зобов'язала громадських активістів подавати е-декларації.

Визначені інститути, які найбільше впливають на підвищення активності громадських рад. Дослідження показало, що подолати пасивність цих органів спроможні ЗМІ, політичні партії, міжнародні фонди, організації, які надають міжнародну технічну допомогу через інформування про можливі засоби впливу громадськості на державну політику, проведення лекцій, семінарів та мотивування реалізацією соціальних інтересів.

Перспективою подальшого дослідження може стати вивчення механізмів залучення інститутів громадянського суспільства до вироблення та впливу державної політики, підвищення продуктивності роботи членів громадських рад.

Список використаної літератури

1. Гостева О. Роль громадських організацій в процесі розбудови громадянського суспільства / Державне управління: удосконалення та розвиток. 2017. URL: <http://www.dy.nayka.com.ua/?op=1&z=1135>.
2. Здіорук О. Пріоритети розвитку громадянського суспільства в Україні. Стратегічні пріоритети. 2010. № 1. С. 66–69.
3. Інформація щодо міжнародної технічної допомоги, що надається Україні за результатами проведеного Мінекономрозвитку моніторингу проектів у другому півріччі 2017 р. / Міністерство економічного розвитку і торгівлі України. 2018. URL: <http://www.me.gov.ua/Documents/Detail?lang=uk-UA&id=93bf85ac-418f-4b45-a3e5-6598e61c85c2&title=InformatsiiaSchodoMizhnarodnoiTekhnichnoiDopomogi-SchoNadatsiaUkrainiZaRezultatamiProvedenogoMinekonomrozvitkuMonitoringuProektivUDrugomuPivrichchi2017-Roku&isSpecial=true>.

4. Про забезпечення участі громадськості у формуванні та реалізації державної політики: постанова Кабінету Міністрів України від 3 листопада 2010 р. № 996. URL: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/996-2010-%D0%BF>.
5. Реформи в Україні: громадська думка населення / Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва. 2017. URL: <https://dif.org.ua/article/reformi-v-ukraini-gromadska-dumka-naselennya-2017>.
6. Руденко А. Які «інфекції» в громадянському суспільстві? День. 2017. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/podrobusi/yaki-infekciyi-v-gromadyanskomu-suspilstvi>.
7. Hirschman A. Shifting Involvements. Private Interest and Public Action. 2002. URL: <https://press.princeton.edu/titles/7265.html>.
8. Ukraine - Joint Opinion on Draft Law № 6674 “On Introducing Changes to Some Legislative Acts to Ensure Public Transparency of Information on Finance Activity of Public Associations and of the Use of International Technical Assistance”. Council of Europe. 2018. URL: [http://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD\(2018\)006-e](http://www.venice.coe.int/webforms/documents/?pdf=CDL-AD(2018)006-e).

FACTORS IN REDUCING THE POLITICAL PARTICIPATION OF PUBLIC COUNCILS IN PUBLIC POLICY FORMATION

Anna Simonian

*Volodymyr Dahl East Ukrainian National University,
Department of Political Science and International Relations,
Central sq., 59a, 93404, Severodonetsk, Ukraine*

The analysis in the article is conditioned by reducing the effectiveness and activity of public councils in the process of forming the state policy of Ukraine. The article also analyzes the main factors in reducing the effectiveness of public councils and weakens political participation in shaping public policy.

Key words: public organization, political process, public authorities, public advisory councils, local self-government, public hearing, public control.

ОСОБЛИВОСТІ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ОСМИСЛЕННЯ ПОЛІТИЧНОГО В ТЕОРЕТИЧНОМУ ПІДХОДІ КАРЛА ШМІТТА

Діана Стандратюк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті розглянуті історико-філософські витоки політичної теорії Карла Шмітта, феномен політичного та переосмислення його інтелектуального спадку. Під час дослідження також виявлений зв'язок між політичним і теорією партизана.

Ключові слова: політичне, Карл Шмітт, партизан, політика.

Карл Шмітт – представник консервативної течії, чії ідеї лягли в основу ідеології неоконсерватизму. Що притаманно його поглядів і що їх сформувало? В епоху Веймарської республіки К. Шмітт перебував під інтелектуальним впливом «консервативної революції». В умовах краху ідеології традиційного німецького консерватизму відбувся розкол всередині німецьких консерваторів. Представники молодого покоління виступили проти повернення до традиційної консервативної ідеології та політики, що привело до появи младоконсервативного руху, який поставив за мету узгодити із сучасністю основні ідеї німецького консерватизму. Відмінність «консервативної революції» від консерватизму полягає в орієнтації першої на вузьконаціональну проблематику, вона була продуктом занепаду консерватизму, а також орієнтація на сучасне та майбутнє, а не на минуле. Для її революційного крила було характерним таке:

- розвиток «третього шляху» як протилежність марксизму та лібералізму;
- прихильність до «нового» націоналізму та консерватизму, які мали німецький характер;
- негативне ставлення до Просвітництва та сучасної ментальності;
- ідея справедливого суспільства, заснованого на принципі солідарності;
- цікавість до історії Німеччини;
- автаркійний розвиток Німеччини [7].

Карл Шмітт перебував під впливом таких політичних філософів, як Арістотель, Н. Макіавеллі, Т. Гоббс, К. фон Клаузевіц, В. Парето. Чимало спільних положень можна знайти в Т. Гоббса і К. Шмітта, адже вважають, що саме його погляди є основою політичної філософії німецького дослідника. К. Шмітт, як і Т. Гоббс, розглядав роль політичного авторитету, доводив центральну роль насилля в житті людини, пов'язував суверенітет із владою груп, що конфліктують між собою. Концепція політичного схожа з гоббсівським «природним станом», адже саме вони передують державі як політичному утворенню. Для подолання природного стану та війни всіх проти всіх К. Шмітт вважає за необхідне створення тотальної держави, яка б визначала як внутрішнього, так і зовнішнього ворога. Ліберальна демократія, за К. Шміттом, немає центральної влади, а тому кожен може вирішувати, як боротися зі своїм суперником, що й повертає суспільство до природного стану [4, с. 34–35]. Однак окремі положення були переглянуті. У дослідженні під назвою «Левіафан у вченні про державу Томаса Гоббса» німецький мислитель намагається проаналізувати гоббсівські

метафори державної влади і подивитися, як вони змінилися протягом історії. Дослідник звинуватив Т. Гоббса у використанні уявних технологій для опису Левіафана, що призвело до інструменталізації держави. Міфічний образ був обраний неправильно, адже в іудейській та християнській традиціях Левіафан знищується фанатиками. Міф виникає з технологічних і теологічних джерел та втілюється в особистості, яка представляє народ та не дозволяє перетворити державу на інструмент найбільш впливової соціальної групи [4, с. 46; 12].

Варто розглянути вплив на нього також і теоретика консерватизму Хуана Доносо Кортеса. 1923 р. К. Шмітт публікує працю «Римський католицизм і політична форма», в якій називає основою суспільного порядку саме католицизм, критики одразу вбачають у ній відповідь на роботу М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму». Саме через позиціонування К. Шміттом себе як представника католицької консервативної думки можна говорити про його зв'язок із Х. Доносо Кортесом. Для обох мислителів був важливий аналіз революцій, однак німець хотів знайти точку опори (державу), за допомогою якої можна подолати кризу, а не просто зазначав, що криза в суспільстві є кризою віри. Обидва дослідники вважали лібералізм нездатним вирішувати проблеми. Так, Х. Доносо Кортес вбачав у лібералізмі засіб руйнування традиційного ладу, він виражає владу буржуазії, яка спирається на багатство та договірні відносини, релігію ж заміняють свобода слова та друку. К. Шмітт погоджується з його тезами та вважає, що лібералізм за допомогою дискусій лише відкладає вирішення питань на невизначений термін і намагається втекти від відповідальності. Соціалізм же, за Х. Доносо Кортесом, відриває людину від божественної субстанції та перетворює її на соціально-класове поняття, а тому віра є тим, що запобігає революції і соціалізму. Він також зазначав, що диктатура необхідна для порятунку влади та держави тоді, коли одини законів стає недостатньо. Вона є захистом в умовах надзвичайної ситуації. Схожість ситуації 1848 р. в Європі з розвитком Веймарської республіки робила положення іспанця актуальними для К. Шмітта. В умовах зміни цінностей на межі XIX – XX ст. він зазначає, що лише католицизм зберіг свою духовну велич і не зазнав впливу політичних сил зовні, він бореться проти руйнівних тенденцій сучасності. А тому протистояти модерну можна, опираючись на традиційні цінності, за допомогою політичного й католицького об'єднання [2].

Політичні погляди Карла Шмітта набули широкої популярності в 20-ті роки XX ст., коли вийшли такі його праці, як «Диктатура», «Політична теологія», «Римський католицизм і політична форма», «Поняття політичного». Базовим концептом усіх його праць є концепт децизійнізму, що в його інтерпретації означає наявність сильної політичної волі, яка здатна в умовах кризи чи надзвичайних ситуації діяти рішуче та припинити політичні дискусії. Децизійнізм лежить в основі теорії суверена, в якій суверен постає як той, хто в змозі вирішувати чи припинити дію закону, якщо цього потребує надзвичайний стан, тобто інстанція, яка наділена монополією останнього рішення. Суверенітет проявляється в обставинах, коли переривається звичайний потік життя в суспільстві. Нормативний підхід, за К. Шміттом, у часи кризи є недоречним і має бути замінений децизійністським. Призупинення дії правових норм необхідне для збереження держави та веде до диктатури. Децизійнізм в таких умовах стає тотальним і визначає політичне, тобто глава держави визначає друзів і ворогів та мобілізує населення на боротьбу. Диктатор уявляється гарантом державної єдності та захисником нового права [5]. Також важливо згадати геополітичну концепцію «номос Землі», головна ідея якої полягає в поділі історії на періоди, яким притаманні різні типи взаємозв'язку (морський чи континентальний) простору з народом країни.

Основні положення концепції політичного Карл Шмітт виклав у статті «Поняття політичного», розвивав він їх також у статті «Політика» та праці «Теорія партизана. Проміжне зауваження щодо поняття політичного».

Важливою проблемою в розумінні сенсу політичного дослідник вважає те, що воно асоціюється лише з державою, а якщо й вживається в інших контекстах, то лише як щось негативне. Тому всі визначення в юридичній літературі апелюють саме до держави, яка має монополію на політичне. Однак, чим більше держава починає взаємодіяти з недержавними інститутами, тим складніше виявити політичне. У такому разі політичними стають релігія, культура, освіта й інші сфери життя суспільства. Щоб вловити сенс політичного, Карл Шмітт впроваджує критерій, які б визначали його. Ним є розрізнення на друга і ворога. Він дозволяє визначити ступінь об'єднання чи роз'єднання, який не залежить від інших критеріїв, наявних в економіці (рентабельне / нерентабельне), моралі (добре / зле) чи естетиці (красиве / потворне). Із цього випливає, що ворог необов'язково є злим, потворним чи з ним не вигідно вести справи, він є «іншим», що й призводить до конфронтації, заперечення буття «чужого». Також поняття ворога не розглядається в приватно-індивідуалістичному чи психологічному сенсі. Тому ворога К. Шмітт інтерпретує як об'єднання людей, які протистоять такому самому об'єднанню, через таку взаємодію політичний ворог є публічним ворогом та екзистенційним, адже є конкретно в бутті людей та несе можливість фізичного знищення противника [10; 14].

Ще однією проблемою в осмисленні політичного є його ототожнення з партійно-політичним. Це стається, коли держава втрачає силу врегульовувати внутрішньополітичні партійні протиріччя, тоді антагонізм партій долає зовнішньополітичне протиставлення іншій державі, що може призвести до збройного протистояння всередині. Війна – це крайній вияв політичного, до неї можуть призвести будь-які суперечності (релігійні, економічні, моральні чи етичні), коли вони загострюються до поділу на друзів і ворогів [10].

Що ж до питання самої політики, то Карл Шмітт зазначає, що тут теж відбувається її ототожнення з державою. Отже, будь-яка діяльність держави є політичною, політика як наука вивчає державу, а як мистецтво – стає вмінням керувати державою. Дослідник вказує на помилковість такої думки, адже минули часи, коли політика могла існувати лише у формі держави, наразі політичним є все, що стосується життєдіяльності народу як політичної єдності.

Якщо проводити розмежування між політичним та неполітичним, то воно буде залежати від мінливого стану справ. Адже незначний жест чи фраза можуть стати політичними, коли потрапляють у зону конфлікту. Протилежність політичного і релігійного, політичного і морального, політичного й економічного не може мати чітких розмежувань, тому що політичним потенційно може бути все. Карл Шмітт вважає, що для народу потрібне єдине керівництво, яке вирішувало, що є політичним, а що ні. Справжня деполітизація можлива тільки тоді, коли люди відмовляться від поділу на друзів і ворогів [9].

За К. Шміттом, будь-яка спільнота людей, яка поділяє оточення на друзів і ворогів, стає політичною, незважаючи на її попередній характер. Політична єдність може руйнуватися, якщо припиняється даний поділ. Тому народ як спільнота політична має визначати друзів і ворогів, якщо в нього немає можливості цього робити, то він припиняє політичне існування. У цьому й полягає його екзистенційне буття [4, с. 31].

Ще одним важливим аспектом у концепції політичного є поняття ідентичності. Політика можлива тільки там, де є ідентичність, адже тільки за позиціонування себе як частини окремої спільноти можна здійснити поділ на друзів і ворогів. Коли втрачається ідентичність, втрачається і можливість розпізнати загрозу власному буттю. А тому ворогом є той, хто загрожує ідентичності окремої спільноти [10].

Подальшу інтерпретацію політичного Карл Шмітт продовжив у праці «Теорія партизана. Проміжне зауваження щодо поняття політичного». Партизан як суб'єкт військових дій був відповіддю на наполеонівський революційний спосіб ведення війни. К. Шмітт зазначає, що партизан іспанської герильї 1808 р. був першим, хто відважився іррегулярно

боротися проти нових сучасних армій, а сама герилья була наслідком поразки регулярної іспанської армії. Складність становища іспанського партизана полягала в тому, що освічені верстви аристократії та духовенства симпатизували завойовнику, а герильєри осмілилися на безнадійну боротьбу як іррегулярне гарматне м'ясо, проте К. Шмітт вважає, що це є початком теорії партизана [11, с. 12–19].

Карл Шмітт виділяє 4 критерії, за якими можна визначити партизана: іррегулярність, політична ангажованість, підвищена мобільність, телуричний характер дій [1].

Нерегулярний характер партизана проявляється в порівнянні з регулярним військом. Партизан не носить відкрито уніформи та зброї. Ворожий солдат в уніформі є мішенню для нього. Він із підпілля заважає звичайній, регулярній грі на відкритій місцевості та воює за допомогою неочікуваного нападу на ворога в найменш зручний момент для останнього, щоб завдати найбільшої шкоди. Іррегулярність партизана пов'язана з регулярністю і тут К. Шмітт проводить аналогію з корсаром, який на свою діяльність має дозвіл від державної влади, на відмінну від пірата. Партизан як нерегулярний боєць завжди залежить від допомоги регулярних сил. Партизан потребує легітимності, визнання певною стороною, якщо він хоче перебувати у сфері політичного та не скотитися до кримінального [11, с. 26–27, 107–110, 115; 13].

Слово «партизан» походить від слова «партія», що вказує на зв'язок із групою або партією, яка бореться, воює чи політично діє. Такий зв'язок із партією особливо сильно проявляється в революційні часи. Партизаном є той, хто стовідсотково став на сторону окремої партії та точно знає, хто є його ворогом, а хто другом. Він потребує зацікавленості третьої особи, яка не лише постачає зброю, боєприпаси, надає матеріальну та медичну допомогу, а й забезпечує певне політичне визнання, якого потребує іррегулярний партизан. Зацікавлена третя особа є другом партизана, навіть якщо офіційно не визнає його. Щоб іррегулярне перетворилося на регулярне, воно або визнає наявне регулярне, або створює нову регулярність власними силами. У будь-якому разі партизан є борцем за політичну ідею й ідентифікує себе з якоюсь політичною спільнотою, що і проявляється в інтенсивній політичній ангажованості [11, с. 27–29, 116, 127; 13].

Рухливість, швидкість і чергування наступів та відступів – характерні риси партизана, які посилюються впровадженням техніки та моторизації. Він пов'язаний з інформаційною мережею, оснащений таємними радіопередачами та радарними установками. Партизан не має гарнізону, він рухається більш непередбачувано, ніж регулярна армія, що дозволяє йому раптово з'являтися чи змінювати напрямок руху. Це технічний аспект його діяльності, його висока мобільність зумовлена не лише легкоманевреністю, а й засвоєнням нових видів озброєння та комунікації [11, с. 30–31, 117–118; 13].

Телуричний характер дій проявляється у зв'язку партизана з територією його проживання. Діяльність партизана є оборонною, вона не поширюється за межі держави та не націлена на захоплення нових територій. Для нього характерний зв'язок із рідною землею, автохтонним населенням та географічними особливостями країни. Партизан є земним, сухопутним типом борця. Однак через підвищення мобільності він може втрачати зв'язок із землею і перетворюватися на диверсанта, саботажника чи шпигуна [1; 11, с. 35–38].

Для теорії партизана, як і для концепції політичного, важливим є поняття ворога. Оголошення війни завжди є оголошенням ворога. Ворог не повинен бути знищений через власну малоцінність, з ним потрібно зіштовхнутися в боротьбі для того, щоб віднайти власні кордони, образ та вигляд. Ворожнеча передуює війні та визначає її зміст і характер. Ворог партизана не є абсолютним, він є справжнім, це впливає з політичного характеру партизана. Справжній ворог також не проголошується останнім ворогом всього людства. Лише заперечення справжньої ворожнечі відкриває шлях для абсолютної ворожнечі, яка може знищити абсолютного ворога, попередньо знецінивши його, за допомогою ядерної

чи іншої зброї масового ураження [11, с. 136–144]. Тому зв'язок партизана та політичного в теорії К. Шмітта полягає в тому, що партизан є втіленням головного критерію політичного, тобто він здійснює поділ на друзів і ворогів, знає, як буде з ними взаємодіяти.

Помилково вважати, що К. Шмітт виступає за знищення політичного ворога. Навпаки, він заслуговує на повагу та визнання, дослідник висловлюється проти «криміналізації» ворога, на протипагу ідеологіям, які вважають ворога «ворогом людства» чи «ворогом трудового класу», якого обов'язково потрібно знищити. Війни з тотальним знищення ворога, які характерні для сучасної епохи, К. Шмітт вважає наслідком того, що держава перестала бути останньою інстанцією політичного, її замінюють партії з їхньою революційною боротьбою. Партії, на думку дослідника, є єдиними тоталітарними організаціями ХХ ст., саме вони екзистенційно поглинають партизана і є засобом його тотальної мобілізації, який точно знає, хто є його ворогом і по своїй суті виступає тоталітарною фігурою.

Як і будь-які вагомні ідеї, думки німецького науковця неодноразово піддавалися критиці. Сьогодні він перетворився на модного філософа, без згадки про якого не обходяться праці з філософії права, держави чи політики [3]. Його методологічний підхід сьогодні продовжують правошміттеанці та лівошміттеанці. Чимало положень його теорії як схвалювалися, так і спростовувалися різними мислителями. Сучасник К. Шмітта Лео Штраус у своїх «Замітках щодо «Концепції політичного Шмітта»» опротестував найважливіші положення цієї концепції, довівши їх до логічного завершення. Діалог між двома мислителями відбувався впродовж 1932–1933 рр., його результатом було перевидання «Поняття політичного» 1933 р. [4, с. 36].

Першою ідеєю, яку розвиває Л. Штраус, є критика лібералізму. Він вважає, що К. Шмітт не зміг вийти за межі ліберальної моделі. Лібералізм, коли говорить про те, що людина може вільно творити, входити в будь-яку область мистецтва та вільно вирішувати, забуває, що сфера політичного втручається туди та ставить людину перед проблемою життя і смерті, екзистенційно впливає на неї. Лео Штраус вважає, що війна – це не просто крайній політичний захід, надзвичайна ситуація не тільки для сфери політичного, а й для людини, тому що зберігається можливість фізичної смерті. Це вказує на те, що політичне – не просто автономна, а фундаментальна сфера, яка має панівний характер. Дані зауваження привели К. Шмітта до думки, що політичне є цілим і суверенним, адже будь-яке питання може стати політичним [4, с. 36–37].

Наступною тезою К. Шмітта, яку Л. Штраус піддає критиці, є зв'язок політичного і теології. Карл Шмітт виводить свою політичну теорію з теологічної догми гріха, він вважає, що гріховність світу і людини є подібною до поділу на друзів та ворогів і веде до збільшення дистанції між індивідами. К. Шмітт вбачає в людині зле начало, яке є передумовою небезпеки, які одні люди несуть іншим. Однак Л. Штраус вважає, що ця думка розвинута не до кінця, адже не вказується, наскільки обов'язкова ця небезпека, чи можна їй запобігти. На його думку, ідеться про структурну аналогію, а не про спільне походження політичних та теологічних тверджень. Також він не визнає людське зло як природне зло [4, с. 38–39].

Л. Штраус, як і К. Шмітт, вважає, що сучасна епоха – це епоха нейтралізації і деполітизації, а виною цьому є лібералізм. Деполітизація є метою сучасного розвитку, а лібералізм характеризується запереченням політичного. Тому лібералізму треба протиставити іншу систему, яка буде починатися з політичного. Лібералізм відкинув політичне, замаскував його, змінив його розуміння [8].

Критика лібералізму Карлом Шміттом в очах Л. Штрауса стала яскравим прикладом того, що К. Шмітт залишився в полоні систематики ліберального мислення. Визнання самостійності політичного потребує заміни системи ліберального мислення іншою, проте цього не сталося. Як приклад можна навести шміттівське визначення морального як гуманно-морального, що дотичне до ліберального трактування моралі як гуманістичної моралі [8].

Німецький політичний філософ Хайнрех Маєр у книзі «Карл Шмітт, Лео Штраус та «Поняття політичного»» досліджує суперечку між двома мислителями. На думку Хайнреха Маєра, головна відмінність між Л. Штраусом та К. Шміттом полягає в тому, що один шукає виправдання в політичній теології, а інший – у класичній політичній філософії. Він також вважає, що К. Шмітт сприймає критику з оборонної позиції, з намаганням домогтися визнання політичного самостійною областю. Також оборонним є твердження, що поділ на друзів та ворогів не стосується етичних, естетичних чи економічних відмінностей. У результаті аналізу першого видання «Поняття політичного» Х. Маєр зауважує, що його недоліком було зведення політичного до зовнішньополітичного, а внутрішньополітичного – до поліції. Внутрішньополітичне не можна було зводити до поліції не лише тому, що ХХ ст. стало століттям революцій і війн, а й тому, що тотальна держава не могла більше виконувати роль «нічного сторожа» [8].

Інший критик К. Шмітта, французький історик політичної філософії Ів Шарль Зарка, інтерпретував його праці як створення політичних міфів. І.Ш. Зарка ставить знак рівності між політичною міфологією та політичною теологією. Він вважає, що роботи німецького дослідника можна вважати свідцтвами епохи, частиною її архіву, але аж ніяк не творами, які мають теоретичне значення. Також він доводить, що К. Шмітт «потрійно зрадив» Томаса Гоббса:

1. Теологічно-політична зрада полягає в тому, що євреї в Т. Гоббса – окремий народ, який має власну політичну історію і суверену державу, а протиставлення держави й єврейської тактики є вигадкою К. Шмітта в книзі «Левіафан у вченні про державу Томаса Гоббса».

2. Юридично-політична зрада полягає в тому, що Т. Гоббс ніколи не акцентував увагу суто на диктатурі.

3. Етико-юридична зрада. І.Ш. Зарка доводить, що Т. Гоббс цінував індивіда (право на опір, співвідношення приватного і публічного). За К. Шміттом, як вважає І.Ш. Зарка, Т. Гоббс ділить віру на внутрішню, над якою політика не власна, та зовнішню, яка підпорядковується законам. Внутрішня віра руйнує Левіафана за допомогою євреїв.

Очевидно, що критика неконструктивна, адже дослідник переймається шміттівським антисемітизмом, а не глибоким дослідженням положень його робіт. К. Шмітт у своїх роздумах щодо співвідношення приватного і публічного в питанні віри інтерпретує текст Т. Гоббса не тільки в контексті епохи англійця й боротьби католиків та протестантів, а й у сучасному для його епохи контексті «політичної релігії» нацистської Німеччини [3].

Під іншим кутом зору розглядає спадок німецького теоретика Шанталь Муфф, вона намагається посилити демократичну теорію критичним аспектом його робіт. Ш. Муфф вважає помилковою диз'юнкцію соціального плюралізму та політичної єдності, вважає, що політична єдність є виразом артикуляції гегемонії. Якщо єдність народу немає іншого підґрунтя, то соціальний плюралізм є необхідною умовою його існування. Антагонізм друга і ворога Ш. Муфф перетворює на агонізм суперництва. Суперники поділяють цінності ліберальної демократії, але мають різні стратегії реалізації своїх дій. За наявності спільних цінностей суперники створюють етико-політичні принципи боротьби, які дістали назву конфліктного консенсусу. Поділ на друзів та ворогів у Ш. Муфф стає тільки одним із можливих виразів антагонізму, а тому й політичного [6].

У підсумку можна зауважити, що політичне в інтерпретації Карла Шмітта може стати новою теоретичною основою для осмислення сучасної дійсності. Адже перед світом щодня постають виклики, на які потрібно давати адекватну відповідь. Політичне в такому розумінні дозволяє розширити кількість тем, які стосуються державної політики, та сприяє переосмисленню реальності. Однак, як і з будь-якими науковими концепціями, тут потрібно бути обережним, адже деякі тези К. Шмітта можуть бути застосовані для виправдання тоталітарної держави.

Список використаної літератури

1. Артамошин С. Проблема политического в консервативной публицистике Карла Шмитта. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/problema-politicheskogo-v-konservativnoy-publitsistike-karla-shmitta>.
2. Артамошин С. Теолог юриспруденции. Католический консерватизм К. Шмитта в поисках духовной преемственности. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2012/12/14/1251395246/8.pdf>.
3. Надточий Э. Миф Карла Шмитта. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/mif-karla-shmitta>.
4. Политическое как проблема: очерки политической философии XX в. / Т. Алексеева, И. Ерохов, С. Ильшанская и др. М., 2009. 224 с.
5. Русакова О. Децизионизм как базовый концепт консервативного дискурса К. Шмитта. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/detsizionizm-kak-bazovyy-kontsept-konservativnogo-diskursa-k-shmitta>.
6. Савин Н. Порывая с Карлом Шмиттом: понятие политического в теории агонистического плюрализма. URL: http://www.logosjournal.ru/arch/84/108_8.pdf.
7. Терехов О. «Консервативная революция» как феномен правого модерна в Веймарской республике в германской историографии. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/konservativnaya-revolutsiya-kak-fenomen-pravogo-moderna-v-veymarskoy-respublike-v-germanskoj-istoriografii>.
8. Тимофей Д. Спор об основах политического Лео Штраус versus Карл Шмитт. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/spor-ob-osnovah-politicheskogo-leo-shtraus-versus-karl-shmitt>.
9. Шмитт К. Политика. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/politika-statya-1936-goda>.
10. Шмитт К. Поняття політичного. URL: <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/posibnuku/307/13.pdf>.
11. Шмитт К. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. Пер. с нем. Ю. Коринца. М.: Праксис, 2007. 304 с.
12. Duchesne R. Carl Schmitt is Right: Liberal Nations Have Open Borders Because They Have No Concept of the Political. URL: <https://www.counter-currents.com/2016/10/carl-schmitt-is-right/>.
13. Johnson G. The Political Soldier: Carl Schmitt's Theory of the Partisan. URL: <https://www.counter-currents.com/2012/07/the-political-soldier-carl-schmitts-theory-of-the-partisan/>.
14. O'Meara M. Carl Schmitt's The Concept of the Political. URL: <https://www.counter-currents.com/2010/07/carl-schmitts-the-concept-of-the-political/>.

**FEATURES OF THE CONCEPTUAL CONCEPTION OF POLITICAL
IN THE THEORETICAL APPROACH OF CARL SCHMITT****Diana Standratiuk**

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy, Department of Theory and History of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article deals with the historical and philosophical origins of Karl Schmitt's political theory, the phenomenon of political and rethinking his intellectual heritage. The study also found a connection between political and partisan theory.

Key words: political, Karl Schmitt, partisan, politics.

УДК 316.344.42:321.02

СИМВОЛЬНА, ВІЙСЬКОВА ТА БІЗНЕС-ЕЛІТА В СТРУКТУРІ ЕЛІТНОГО ПОЛІТИЧНОГО ІНСТИТУТУ

Лілія Хорішко

*Запорізький національний університет,
факультет соціології та управління, кафедра політології
вул. Жуковського, 66, 69600, м. Запоріжжя, Україна*

У статті проаналізовано місце символічної, військової та бізнес-еліти в структурі елітного інституту. Визначено, що їхній ресурсний потенціал оптимізує функціонування елітного інституту, створює додаткові можливості реагування на внутрішні та зовнішні виклики.

Ключові слова: бізнес-еліта, військова еліта, елітний інститут, політична система, символічна еліта.

Динаміка функціонування політичних систем в умовах сучасної політичної дійсності зумовлюється потребою вчасного реагування на виклики глобального середовища. Ініціювання національних модернізаційних проектів, спрямованих на адаптацію до нових викликів, підвищення стандартів суспільної життєдіяльності, сприяє посиленню конкурентоспроможності політичної системи, її сталому розвитку. У цьому контексті особливого значення набувають процеси інституціоналізації політичної еліти, що забезпечують формування цілісної структури владного інституту, конкретизують процедуру діяльності та політичні технології, спрямовані на оптимізацію мети діяльності.

Високий рівень інституціоналізації еліти в політичній системі сприяє не тільки розкриттю її функціонального та ресурсного потенціалу в процесах політичної модернізації, але й посиленню двосторонньої взаємодії із громадянським суспільством. Все це формує передумови ефективної реалізації запланованих стратегій суспільно-політичного розвитку. Отже, актуалізується потреба формування дієвої структури елітного політичного інституту, необхідної для виконання функцій та забезпечення поступального розвитку політичної системи. Одним з елементів цієї структури є статусно-рольова сітка, що формує відповідну ієрархію владних відносин, забезпечує структурну організованість і цілісність елітного інституту. Вона закріплює статус, розподіл функцій та ресурсів впливу на конкретному рівні владної ієрархії. У цьому контексті відбувається формування професійної спеціалізації еліти, що розширює можливості та ресурси впливу елітного інституту на процеси функціонування політичної системи, зокрема, на розроблення стратегічних напрямів розвитку. Це актуалізує потребу дослідження впливу певного типу еліти на функціонування елітного інституту в контексті забезпечення його внутрішньоелітної консолідації та виконання функцій.

Загалом, дослідження процесів інституціоналізації в політичній сфері досить ґрунтовно представлені в наукових доробках А. Колодій, Дж. Марча, Й. Олсена, С. Патрушева, Б. Пітерса, С. Хантінгтона та інших. Інституціональні аспекти вивчення політичної еліти висвітлені в працях С. Келлер, О. Криштановської, Б. Кухти, Н. Теплоухової, Д. Хіглі й інших.

Метою наукової розвідки є вивчення ролі символічної, військової та бізнес-еліти в структурі елітного інституту.

Елітний політичний інститут є стійкою, нормативно-структурною впорядкованістю процедур і практик взаємодії, спрямованою на завоювання владних повноважень, здійснен-

ня політичного управління на основі наявних ресурсів. До основних його ознак відносять: суспільну потребу в професійному виконанні управлінських функцій, формалізацію відносин суспільним договором, об'єктивізацію, здатність до самостабілізації, наявність відповідних структури та функцій. Динамічність процесів інституціоналізації зумовлюється впливом культури, особливостями владної ієрархії та формування інституціонального середовища. Функції елітного інституту пов'язані з визначенням напрямів розвитку та модернізації політичної системи, що зумовлюються задоволенням потреб суспільства. Структурними компонентами є статусно-рольова сітка, ресурси, ціннісно-нормативна система та санкції.

У межах статусно-рольової сітки елітного інституту відбувається взаємодія елітних груп різних сфер діяльності (політичної, економічної, військової, символічної тощо), які наділені відповідними ресурсами доступу до процесів державного управління. У цьому контексті Ч. Мілс акцентував увагу на необхідності комплексного дослідження еліти крізь призму сфери діяльності та сукупності позицій, за допомогою яких вона отримує «<...> можливості привілейованого становища щодо більшості суспільства, ухвалює рішення, що мають великі наслідки. <...> Еліті в соціальній системі належать стратегічні командні пункти, в яких зосереджені дієві засоби, що забезпечують владу, багатство, визнання, якими вона користується» [1, с. 3].

Доцільно зупинитися на окремих типах еліт, які через володіння відповідними ресурсами, можливість ухвалення стратегічних рішень можуть за певних політичних ситуацій відігравати провідну роль у структурі елітного інституту. На думку У. Сарцинеллі, в умовах сучасної політичної дійсності, засоби масової інформації (далі – ЗМІ) перетворюються на провідний інструмент управління, активізують діяльність символічної еліти. Це проявляється в конструюванні символічного образу реальності, що здійснюється завдяки поєднанню знакових символів, емблем та емоційно забарвлених риторичних прийомів. ЗМІ символізують, віртуалізують і міфологізують політичну комунікацію, що впливає на характер діяльності владних суб'єктів та її сприйняття більшістю громадян. Хоча пропоновані владними суб'єктами символи можуть мати двояке трактування. З одного боку, вони пояснюють досить складні політичні явища та процеси, роблять політику більш доступною для громадян, а з іншого – провокують пасивне ставлення до неї, зумовлене вже заданими алгоритмами дій, які не потребують особистого пошуку чи активності.

За таких умов в елітному середовищі формується символічна еліта, яка досить тісно взаємодіє з панівною, забезпечує виробництво символічної політики, спрямованої на легітимацію елітного інституту й отримання підтримки широких верств населення. Основна мета символічної політики полягає у візуалізації та поясненні переваг владних суб'єктів, а також мотивуванні масової громадської підтримки [2]. До цього типу можна віднести представників інтелектуальної (суб'єктів, здатних генерувати нові знання, цінності) та інформаційної (суб'єктів, які володіють ЗМІ чи відіграють провідні ролі в цих структурах) еліти. Серед основних функцій виділяють: генерування нових ідей і цінностей, необхідних для внутрішньоелітної та суспільної консолідації, вплив на масову свідомість через політичні міфи, авторитет, пропаганду, різноманітні PR-практики, а також формування інформаційно-комунікативного простору політичної системи.

Панівна еліта використовує ресурсний потенціал символічної з метою легітимації свого статусу, посилення впливу на громадянське суспільство та нав'язування йому обраних проектів політичного розвитку. Хоча, на думку К. Ньютона, є можливості використання елітним інститутом медіа для задоволення власних потреб у відповідному інформаційно-комунікативному просторі, підвищення рівня легітимності чи протидії конкурентам.

До них можна віднести: 1) вплив на формування та зміну динаміки громадської думки за допомогою фреймів, мейнстрімного сприйняття актуальних проблем, нав'язування образу ворога тощо; 2) переорієнтацію політичного дискурсу (з пошуку консенсусних форм двосторонньої взаємодії, направленої на здійснення раціонального вибору) на стимулювання байдужості, дистанціювання від актуальних проблем; 3) вплив на динаміку політичного процесу через нав'язування якогось вибору, протиставлення образів «успішного / неуспішного політика», формуванню ефекту некерованості та потреби захисту [3].

Можна погодитися з думкою О. Соловійова, що посилення процесів глобальної інформатизації та розширення практики використання ресурсів ЗМІ в політичному просторі спричиняє зростання конформізму груп громадськості, що знижує їхню цікавість до сфери публічної політики. Така ситуація негативно позначається на формуванні дієвої двосторонньої комунікації між суспільством і владою, що є основою діалогу щодо розроблення та вибору оптимальних стратегій державно-суспільного розвитку. Втрата цікавості суспільства до сфери публічної політики розширює можливості панівної еліти у використанні ресурсів для задоволення власних потреб. Особливо актуальна ця проблема для держав, що перебувають у процесі модернізації, оскільки відбувається формування нових політичних інститутів, а також конституювання правил і норм взаємодії. Протидія окресленим негативним впливам ЗМІ можлива за умови високого рівня політичної відповідальності елітного інституту, використання традиційних форм діалогу, наявності громадського контролю [4].

В умовах сучасної політичної дійсності можна говорити про зростання ролі силових ресурсів у процесах завоювання й утримання владних повноважень, проведення кардинальних модернізаційних перетворень, а також гарантування національної безпеки держави. Особливе місце в структурі елітного політичного інституту належить військовій еліті. На думку К. Клаузевіца, військово-силові дії завжди взаємопов'язані з політикою, яка визначає їхні мету та мотиви, а також координує перебіг. Суб'єктами таких дій є народ, армія, владна еліта. Пристрасті, емоції, що актуалізуються під час військово-силових дій, наявні в суспільній свідомості завжди, але їх вміле використання згідно з визначеними елітою політичними цілями залежить від компетентності військових та особливостей армійської структури. Загалом, політична еліта повинна володіти знаннями про можливі засоби досягнення конкретного військово-політичного результату, механізми розроблення й ухвалення військово-стратегічних рішень, а також чітко формувати політичні цілі застосування військової сили. Військова еліта має оцінювати відповідність наявних ресурсів і засобів поставленим цілям. Ефективність взаємодії військової та політичної еліти зумовлюється чітким виконанням зобов'язань, взаємною відповідальністю за виконання конкретних дій [5].

Отже, військова еліта являє собою сукупність військових управлінців, які мають необхідні професійні якості та ресурси впливу у сфері національної безпеки. Сучасна військова еліта – доволі замкнута група, що характеризується наявністю відповідних цінностей, норм, стандартів поведінки, водночас має власну ієрархічну систему взаємодії та підпорядкування. Серед основних функцій впливу на функціонування політичної системи можна виокремити такі: вираження інтересів груп громадськості в конкретних військово-політичних рішеннях, вплив на формування основних засад внутрішньої та зовнішньої безпеки, закріплення в масовій свідомості визначених цінностей і норм поведінки (наприклад, патріотизм, стійкість духу в складних ситуаціях, мобілізованість заради досягнення мети тощо).

Гармонійні військово-цивільні відносини мають забезпечуватися підпорядкованістю військової еліти панівній, що проявляється через законодавчо закріплену систему призначення на військові посади та присвоєння звань. Роль військової еліти у владній

структурі визначається ефективною взаємодією із представниками інших елітних груп для забезпечення незалежності та стабільності функціонування політичної системи. Водночас панівна еліта розраховує на підтримку силових структур у кризових ситуаціях, а військова – прагне закріпити окремі привілеї чи отримати доступ до інших ресурсів.

Особливості розвитку політичної системи формують відповідний тип взаємодії військової еліти з політичною, що визначає рівень її впливу в структурі політичного інституту. Так, у державах із високим рівнем політичної нестабільності (Ірак, Афганістан) саме військові здійснюють координування економічного розвитку регіонів, виконують деякі функції представників місцевого самоврядування. У Росії сформувалася система влади, за якої більшість її представників належать до «силового блоку». Отже, у реалізації внутрішньої та зовнішньої політики домінують авторитарно-силові методи. Такий тип взаємодії владної та військової еліти, а також відповідні особливості культурно-історичного розвитку, створюють передумови для агресивної та провокаційної політики цієї держави щодо інших. Це здійснюється в контексті відстоювання інтересів «російськомовних громадян» і реалізації концепції «великої держави». Прикладом цього можуть бути військові дії в Україні 2014–2018 рр., постійні провокації країн Балтійського регіону, а також участь у військовій операції в Сирії.

У Туреччині саме військова еліта, ще із часів Ататюрка, виконує функції гарантування світськості держави, стримує напругу протистояння політичних сил ісламістського та секулярного спрямування. Водночас події липня 2016 р. змусили політичну еліту в особі президента Т. Ердогана заговорити про внесення змін до конституції з метою зменшення впливу військових на ухвалення державно-стратегічних рішень [6].

Бізнес-еліта являє собою сукупність великих підприємців, які беруть активну участь у політичному процесі, мають доступ (формальний чи неформальний) до ухвалення стратегічних державних рішень, володіють значними фінансовими ресурсами. Ступінь впливу бізнес-еліти на політику визначається рівнем стабільності функціонування політичної системи. Високий рівень легітимності політичної еліти, успішність модернізаційних перетворень – все це сприяє визначенню чітких векторів суспільно-політичного розвитку держави, формує дієву систему державного управління. За таких умов рівень прямого втручання бізнес-еліти в політику знижується. В іншому разі, за умови відсутності ефективної системи державного управління чи появи ситуацій невизначеності, знижується рівень легітимності політичної еліти та створюються можливості для збільшення впливу бізнес-еліти на політичний процес.

Хоча в сучасних умовах суспільно-політичного розвитку є тенденція досить тісної взаємодії політичної та бізнес-еліти. Це пояснюється тим, що підтримка останньої дозволяє політичній еліті мати доступ до значних фінансових ресурсів, необхідних для фінансування політичних кампаній і різноманітних проєктів, а також до системи ЗМІ. Бізнес-еліта отримує просто необмежені можливості для лобіювання власних інтересів на всіх рівнях статусно-рольової сітки елітного інституту. Рівень інтенсивності взаємодії зумовлюється конкретними умовами функціонування політичної системи, ступенем її відкритості [7, с. 292–294].

Варто зазначити, що в розвинених політичних системах бізнес-еліта орієнтована на реалізацію моделі корпоративного громадянства. До її основних принципів відносять: соціальне інвестування й отримання привілеїв у вигляді податкових пільг, репутації, підвищення ціннісної вартості бренда; виявлення актуальних суспільних проблем і сприяння їх вирішенню; активне залучення громадян до співпраці та захист їхніх інтересів. Модель корпоративного громадянства передбачає соціально орієнтовану діяльність, активну залу-

ченість до внутрішньоелітної взаємодії в структурі елітного політичного інституту, а також співпрацю з іншими соціально-політичними інститутами з метою спільного вироблення стратегій розвитку та модернізації політичної системи.

Варто констатувати, що в Україні розвитку моделі корпоративного громадянства заважають такі чинники: державний патерналізм, орієнтованість бізнес-структур на задоволення власних потреб та перерозподіл ресурсів, непрозорість процесів приватизації, низький рівень довіри між владою, бізнесом і суспільством, соціальна інертність. Відсутність партнерської взаємодії між згаданими суб'єктами призводить до перекладання відповідальності за вирішення проблем на державу, яка в сучасних умовах глобального розвитку не повною мірою здатна швидко реагувати на виклики зовнішнього та внутрішнього середовища. Для цього їй необхідний економічний потенціал та інноваційність бізнес-структур, нові правила та принципи взаємодії, що сприяють адаптації до нових умов і виробленню ефективних проектів рішень. Однак високий рівень зрощення економічного та політичного капіталів, орієнтованість на задоволення власних інтересів у межах функціонування елітного інституту – все це унеможливує ефективну співпрацю заради досягнення суспільного блага, дистанційне суспільство від активної участі в суспільно-політичному процесі [8].

Сучасні процеси глобалізації й інформатизації потребують нових підходів до організації виробництва товарів і послуг, покликаних не тільки задовольняти потреби громадськості, але й сприяти зміні ціннісних орієнтацій, засвоєнню нових знань чи вмій, формуванню культури споживання. Отже, актуалізується потреба соціально відповідального корпоративного управління, спрямованого на формування партнерської взаємодії бізнесу, влади та суспільства, що передбачає вироблення спільного бачення перспектив державно-політичного розвитку, спрямованих на досягнення суспільного блага. Цьому сприятиме залученість ресурсного потенціалу згаданих суб'єктів, зростання рівня спільної відповідальності за результати діяльності, орієнтованість на інновації у вирішенні суспільних проблем. Високий рівень демократичності політичної системи створює умови для формування міжсекторного соціального партнерства, за якого бізнес-еліта, політична еліта та громадянське суспільство узгоджують правила взаємодії, способи діяльності, спрямовані на реалізацію стратегічних проектів модернізації політичної системи [9]. Результативність спільної діяльності вимірюється рівнем задоволеності потреб суспільства, зростанням легітимності політичної еліти та вартості брендів бізнес-структур, що в сукупності впливає на підвищення стандартів життя та мотивує до подальшої активної співпраці.

Отже, статусно-рольова сітка є одним зі структурних елементів елітного політичного інституту. Вона закріплює історично сформовану ієрархію владних позицій та ролей, визначає водночас об'єм відповідного ресурсного потенціалу. У сучасних умовах глобального розвитку особливого значення набуває здатність елітного інституту під час інституціоналізації набувати нових якостей та процедур здійснення ефективної політичної діяльності, орієнтованої на структурно-змістовне перетворення політичної системи. Відбувається виокремлення деяких типів еліти, які через набуті компетенції у відповідній сфері діяльності впливають на функціонування елітного інституту та визначення стратегій розвитку держави. У цьому контексті доцільно говорити про символічну, військову та бізнес-еліту.

Ресурсний потенціал символічної еліти дозволяє елітному інституту активно включатися у формування інформаційно-комунікативного простору політичної системи. Відбувається формування цілісного образу сприйняття суб'єкта політичної діяльності й ініційованих ним проектів суспільно-політичного розвитку. Продукування нових цінностей та символів, роз'яснення їх значення для громадськості через різноманітні форми двосторонньої комунікативної взаємодії – все це сприяє підвищенню рівня політичної відпові-

дальності та легітимності елітного інституту, формує додаткові можливості використання суспільного потенціалу в процесах модернізації політичної системи.

Сучасні умови розвитку зумовлюють потребу елітного інституту в ресурсному потенціалі військової еліти. Саме він дозволяє визначати та корегувати основні засади національної безпеки й оборони, а також конкретизувати механізми протидії внутрішнім і зовнішнім загрозам стабільності політичної системи. Професійна компетентність військової еліти, спрямованість на конструктивну взаємодію в структурі елітного інституту, проявляються в залученні до вироблення державної військової політики; орієнтації на консенсусні форми її впровадження та роз'яснення їх змісту громадськості; продукуванні таких суспільно значущих цінностей, як патріотизм, сила духу, відповідальність; у формуванні таких рис політичного лідерства, як рішучість, цілеспрямованість, дотримання чіткої процедури діяльності, координація стратегічних і тактичних дій.

Ресурсний потенціал бізнес-еліти не тільки забезпечує елітному інституту доступ до фінансових ресурсів, але й відкриває можливості для активізації соціально орієнтованої діяльності, спираючись на успішний досвід корпорацій. Створюються передумови закріплення нових цінностей та принципів взаємодії у сфері політичного управління, що проявляється в активізації соціальних ініціатив, спрямованих на задоволення потреб громадськості; у створенні можливостей для отримання додаткових знань, умінь і навичок під час двосторонньої взаємодії; у формуванні корпоративної відповідальності, а також культури діалогу та співпраці заради досягнення мети.

Отже, ефективність функціонування елітного інституту значною мірою залежить від цілісності статусно-рольової сітки. Вона визначає ієрархічну структуру інституту, конкретизує принципи та правила взаємодії, що зумовлюється відповідними сферами професійної діяльності. В умовах сучасної політичної дійсності вагому роль у структурі елітного інституту відіграють символічна, військова та бізнес-еліта. Їхній ресурсний потенціал дозволяє елітному інституту більш ефективно реагувати на внутрішні та зовнішні виклики. Подальші наукові розвідки будуть спрямовані на конкретизацію технологічного інструментарію діяльності цих еліт, що може успішно використовуватися в політичній сфері та сприяти оптимізації діяльності елітного інституту загалом.

Список використаної літератури

1. Миллс Ч. Властвующая элита. Москва: Директ медиа Паблицинг, 2007. 844 с.
2. Поцелуев С. Символическая политика: к истории концепта. Символическая политика: конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. Москва: ИНИОН РАН, 2012. Вып. 1. С. 17–53.
3. Newton K. May the Weak Force be With You: the Power of the Mass Media in Modern Politics. *European Journal of Political Research*. 2006. Vol. 45. P. 209–234.
4. Соловьёв А. Политическая коммуникация: к проблеме теоретической идентификации. *Полис. Политические исследования*. 2002. № 3. С. 5–18.
5. Історія політичної думки: підручник / за заг. ред. Н. Хоми. Львів: Новий світ-2000, 2016. 1000 с.
6. Цюрупа М. Військова еліта України: її місце і роль у структурі правлячого класу. Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. 2010. Вип. 1. С. 82–100. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nzipiend_2010_1_9 (дата звернення: 14.04.2018).
7. Крыштановская О. Анатомия российской элиты. Москва, 2005. 384 с.
8. Хома Н. Корпоративне громадянство як форма взаємодії держави, бізнесу та суспільства. Панорама політологічних студій. Науковий вісник Рівненського державного уні-

верситету. 2013. Вип. 11. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pps_2013_11_18 (дата звернення: 12.05.2018).

9. Якимец В. Межсекторное социальное партнёрство в России: определение, механизмы, лучшие практики. URL: <http://www.kdobru.ru/materials/Межсекторное%20социальное%20партнерство%20в%20России%20определение,%20механизмы,%20лучшие%20практики%20Якимец.В.Н.pdf> (дата звернення: 07.05.2018).

SYMBOLIC, MILITARY AND BUSINESS ELITE IN THE STRUCTURE OF AN ELITE POLITICAL INSTITUTE

Liliia Khorishko

*Zaporizhzhya National University,
Faculty of Social Sciences and Administration, Department of Political Sciences
Zhukovsky str., 66, 69600, Zaporizhzhya, Ukraine*

The article analyzes the place of the symbolic, military and business elite in the structure of the elite institute. It was determined that their resource potential optimizes the functioning of the elite institution, creating additional opportunities for responding to internal and external challenges.

Key words: business elite, military elite, political system, political institute, symbolic elite.

УДК 327.5/.8–021.5(477:100):[[32::005.334]:[352:316.42]](045)

РОЛЬ ПОЛІТИЧНИХ РИЗИКІВ У ПРОЦЕСІ СТАНОВЛЕННЯ ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ДЕРЖАВИ

Юлія Цирфа

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Інститут міжнародних відносин, кафедра міжнародного регіонознавства,
вул. Мельникова, 36/1, 01119, м. Київ, Україна*

Зважаючи на комплексність кризових явищ, які сьогодні спостерігаються в Україні, та суттєвий вплив різномірних політичних сил на процес ухвалення внутрішньо- та зовнішньополітичних рішень, досліджено значення політичних ризиків для становлення зовнішньополітичної ідентичності держави. Виявлено, що формування даного типу ідентичності має забезпечуватися шляхом налагодження взаємодії між суспільством і державою й усуненням можливих політичних впливів. Для цього національні програми дій органів влади мають базуватися на первинних інтересах суспільства, яке надалі стане основною силою підтримки обраної зовнішньополітичної ідентичності на міжнародній арені та забезпечить її відносну статичність.

Ключові слова: зовнішньополітична ідентичність, політичний ризик, держава, соціум, органи влади, програма дій.

На сучасному етапі політична ситуація, що складається в окремій державі, безпосередньо пов'язана з типом її державного устрою, зі ступенем розвитку демократичного режиму, стабільністю взаємовідносин між гілками влади, що діють із застосуванням адміністративних механізмів, а також зі сформованим іміджем держави на міжнародній арені. Отже, можна стверджувати, що вся сукупність чинників політичного впливу, який може спостерігатися в процесі ухвалення рішень на рівні держави, ґрунтується на режимі соціально-політичного та правового регулювання. Стабільна політична ситуація, зрозумілі правові процедури і незалежна судова система є необхідними умовами для створення сприятливого політичного клімату в державі, а в період кризи – для обмеження політичних впливів на здійснення ключових кроків у межах внутрішньо- та зовнішньополітичних курсів.

Становлення зовнішньополітичної ідентичності держави нині напряму залежить від кореляції політичних ризиків усередині країни, адже вони можуть загрожувати послідовному втіленню обраного зовнішньополітичного курсу та трансформувати усталене сприйняття актора з боку інших суб'єктів світової політичної сцени.

Зважаючи на різноманіття політичних ризиків, науковці класифікують їх за різними критеріями. Необхідність розгляду багатьох критеріїв класифікації пов'язана зі спробою з'ясувати, які чинники і як впливають на процес виникнення політичного ризику. Наприклад, Г. Чернова й А. Кудрявцев пропонують створювати групи таких критеріїв за ознакою «зміст характеристики ризику», тобто за сукупністю його структурних і додаткових маркерів [1, с. 13–14]. Основна ідея полягає у виділенні так званих однорідних ризиків, які в імовірнісному сенсі тотожно впливатимуть на певні соціально-політичні процеси, що, у свою чергу, дозволяє проводити ефективніший аналіз наслідків їх виникнення і полегшує процедуру управління останніми на рівні держави.

Ч. Кеннеді [2] пропонує класифікувати політичні ризики на основі поділу політичних подій на підконтрольні і невідконтрольні державній владі. З таким принципом дослідник поділяє політичні ризики на екстралегальні та легально-урядові. Екстралегальний ризик у даному сенсі – будь-яка подія, джерело якої перебуває поза межами наявних легітимних структур держави: тероризм, зовнішня військова агресія, військовий переворот, революція. Легально-урядовий ризик є прямим продуктом поточного політичного процесу і включає такі події, як демократичні вибори, що призводять до формування нового уряду, внесення змін до чинного законодавства, яке регулює питання торгівлі, працевлаштування, спільних підприємств, грошової політики тощо [2, с. 7].

У межах концепції загальнодержавного ризику до політичних Ч. Кеннеді додає ще комерційні ризики. Комерційні ризики проявляються залежно від рівня їхнього впливу на органи державної влади та політичну стабільність у державі загалом і призводять до того, що:

1) у зовнішньополітичній діяльності держави виникають політичні ризики, зумовлені неплатоспроможністю, які асоціюються з наданням фінансових позик іноземними урядами та міжнародними кредитно-фінансовими установами;

2) на внутрішньому рівні державного управління виникають трансфертні ризики, суть яких полягає в тому, що під час ведення економічної політики всередині країни можливе накладання обмежень на переказ капіталу, дивідендів і відсотків іноземним кредиторам та інвесторам, що може призвести як до занепаду економіки, так і до політичної нестабільності на загальнодержавному рівні [2, с. 43].

Тобто в поєднанні з політичними ризиками економічні загрози формують у межах системи органів державної влади загальнодержавні ризики, що визначають імовірність виникнення ситуації, в якій держава не матиме можливості або бажання виконати свої політичні чи економічні зобов'язання щодо власних громадян або третіх сторін [2, с. 56].

У процесі формування зовнішньополітичної ідентичності України в умовах масштабної соціально-політичної й економічної кризи одними з первинних завдань органів державної влади є стабілізація політичної системи, зміцнення контрольних механізмів, організаційних структур, застосування правових засобів, орієнтованих на законність і легальні методи взаємодії. Ця діяльність потребує постійного виведення оцінки політичних та економічних змін у державі; визначення індексу соціальних настроїв і очікувань, ступеня довіри до інститутів влади, активності діяльності опозиції як ключового політичного актора протидії владі, рівня інтенсивності соціальних протестів і напруженості, пов'язаних із міжетнічними, міжнаціональними і релігійними чинниками, інтенсивності дії механізмів захисту прав людини тощо. Необхідність реалізації даного комплексу заходів виникає у зв'язку із системними характеристиками політичних ризиків, оскільки потенційна небезпека їх появи зачіпає цілісність усієї соціально-політичної системи держави, яка є основою формування зовнішньополітичної ідентичності державного суб'єкта зсередини й забезпечує подальшу екстраполяцію її єдиної моделі на міжнародній арені.

Сукупність політичних ризиків, з якими стикається та чи інша спільнота, утворює ризиковий ландшафт у межах певної держави, що характеризується трьома взаємопов'язаними елементами – взаємозалежністю, комплексністю та невизначеністю [3, с. 67]. Вплив кожного з них може посилюватися під дією динаміки глобальних змін чи внутрішньополітичної турбулентності, водночас може зменшити обсяг політичного впливу на державну ідентичність. Комплексність ризикового ландшафту, який сьогодні склався в Україні, посилюється трьома характеристиками системних ризиків, притаманних транзитивним суспільствам: повільною еволюцією, поступовістю поширення й одноразовим виникненням

[1, с. 33]. Завданням держави зараз є також управління політичними ризиками. Останнє можна трактувати як набір механізмів та інститутів управління соціально-політичним середовищем, усіма аспектами безпеки, економічним добробутом і стабільністю, здоров'ям населення [4, с. 301]. Сфера діяльності органів державної влади визначається на основі пріоритетів, рішень і дій, вибудованих у межах структурно-логічної схеми «особистість – суспільство – держава».

У контексті становлення зовнішньополітичної ідентичності держави процес управління політичними ризиками може бути охарактеризований як процес ухвалення і виконання управлінських рішень, які мінімізують негативний вплив політичного процесу на державу й суспільство, спричинений випадковими подіями [1, с. 43] чи потужним політичним тиском на органи державної влади в процесі імплементації зовнішньополітичних цілей і завдань.

Головною метою процесу управління політичними ризиками є забезпечення ефективного функціонування держави в умовах кризи й невизначеності соціально-політичного й економічного розвитку. Тому завдання щодо виявлення можливих політичних ризиків на рівні держави є вихідним пунктом функціонування всієї системи управління ризиками, адже саме в її межах можна визначити, із чим зіткнуться особи, які ухвалюють рішення, яких заходів вони можуть ужити і наскільки такі заходи будуть ефективними в контексті реалізації внутрішньої та зовнішньої політик держави. На основі цього перед органами державної влади ставиться завдання щодо виявлення впливу політичних ризиків на функціонування держави і суспільства. Дана інформація забезпечує можливість створення підґрунтя для подальшого ухвалення рішень у контексті умов соціально-політичного та міжнародного розвитку державного актора. Центральною групою завдань у даному сенсі є формування та реалізація програми управління ризиками, що включає перелік заходів щодо зниження і ліквідації несприятливих політичних наслідків і критерії результативності їх реалізації. Зрештою, вирішення завдань щодо оцінки ефективності цих заходів забезпечує їх зворотний зв'язок із наявною програмою дій.

Політичний порядок денний, наявний сьогодні в Україні, являє собою сукупність актуальних соціальних, економічних і військових проблем, які відображають потреби суспільства загалом або вимоги окремих груп інтересів. Дана проблематика постійно перебуває в центрі уваги провідних політичних сил і органів державної влади, адже вони готові і здатні реагувати на них ухваленням відповідних рішень і вжиттям необхідних заходів [5, с. 253].

Основний принцип формування демократичного порядку денного полягає в тому, що потік суспільних проблем первинно проходить через державні інститути, у межах яких відбувається розстановка пріоритетів, і згодом – розроблення публічного політичного порядку денного. Однак даний алгоритм є дещо ідеалізованим і тому неприйнятним для держав, які перебувають на транзитивному етапі розвитку. Якщо ж у даному контексті врахувати наявність у державі системної кризи, а отже, необхідність упровадження нової моделі її зовнішньополітичної ідентичності на міжнародному рівні, спостерігаємо ситуацію, за якої особи, відповідальні за ухвалення рішень, формують власний інституційний порядок денний, часто не беручи до уваги окремі потреби громадян. Як наслідок, суспільні проблеми, не закріплені у владних порядках денних, відображено в проектах політичних рішень окремих суспільних сил, що протидіють їй на політичному рівні.

Структурно можна виділити кілька основних етапів формування політичного порядку денного (Таблиця 1).

Таблиця 1

Ключові етапи формування політичного порядку денного

<i>Етап</i>	<i>Змістовне наповнення</i>
I етап	Виникнення політичного питання, що впливає на реалізацію інтересів громадян.
II етап	Організація кампанії в засобах масової інформації, розгляд судових позовів чи інші дії, у результаті яких проблемне питання набуває статусу суспільної проблеми.
III етап	Розширення соціального діапазону суспільної проблеми завдяки підвищенню уваги з боку населення.
IV етап	Включення пріоритетної проблеми до публічного порядку денного.

У сучасній політиці найзагальніші цілі формуються в програмах і статутах політичних партій, рухів та об'єднань, у стратегічних програмах уряду і передвиборних платформах кандидатів у президенти, преамбулах до конституцій, законів та адміністративних актів, а також в офіційних деклараціях публічних політиків і колективних резолюціях громадських форумів і партійних з'їздів. Однак загальні абстрактні цілі на практиці повинні комбінуватися з конкретною проблемною ситуацією, причому їхня інтерпретація має залежати від цінностей і принципів роботи їх носія або групи осіб, яку цей носій представляє [5, с. 292].

Погодження та затвердження публічних рішень, які у своїй основі містять згадані цілі, проходить через певні заходи, акції й операції зі здійснення впливу на тих чи інших політичних акторів, починаючи з аргументів переконання і закінчуючи прямою адміністративною командою. У процесі налагодження необхідної взаємодії на рівні «суспільство – держава» з метою вибудовування зовнішньополітичної ідентичності актора управлінські аргументи зазвичай підрозділяються на методи переконання і примусу, прямого адміністративного впливу та непрямого економічного регулювання і, нарешті, зовнішнього впливу на соціальні об'єкти, що реалізується завдяки внутрішньоорганізаційним або процедурним діям.

У процесі здійснення внутрішньополітичного впливу з боку держави можна виділити таку управлінську фазу, як узгодження і затвердження публічного рішення [6, с. 56]. В її рамках виділяються сім основних методів операційного впливу на лідерів політичних сил із боку керівників органів державної влади, що реалізуються в межах двополюсної шкали «примус – переконання»:

- 1) застосування санкцій (наприклад, висвітлення недоліків програмних документів політичних сил);
- 2) пряме розпорядження (наприклад, команда міністру з боку прем'єр-міністра);
- 3) непряма вказівка (наприклад, усна рекомендація керівника своєму «політичному клієнту»);
- 4) процедурне маневрування (наприклад, прискорення проходження законопроекту або затягування візування адміністративного акта);
- 5) ресурсне стимулювання (наприклад, надання адекватних ресурсів для вирішення певної соціальної проблеми на регіональному рівні);
- 6) інформаційно-психологічне маніпулювання (наприклад, вплив через інформацію, що компроментує, і засоби антиреклами);
- 7) раціональна аргументація (наприклад, послідовне обґрунтування переваг і позитивних рис того чи іншого проекту рішення) [6, с. 59–60].

Якщо під час затвердження публічних рішень представники органів державної влади намагаються заручитися підтримкою провідних політичних сил, нехтують водночас інтересами населення, спостерігається ситуація адміністративно-політичної турбулентності, для якої також характерні кілька типів політичних інтеракцій:

1) «пряме домінування» (під час якого президент держави віддає пряму команду підлеглому йому голові уряду щодо ухвалення окремої постанови);

2) «непряме патрунування» (коли глава адміністрації президента пропонує лідерам проурядової фракції провести через голосування в парламенті законопроекти, що цікавлять органи виконавчої влади);

3) «політичний торг» (у процесі якого лідери провідних і конкуруючих фракцій парламенту досягають тимчасового компромісу щодо окремої проблеми, незважаючи на наявність різнорідних інтересів у багатьох інших, серйозніших питаннях);

4) «договірна коаліційність» (коли два або більше впливових політичних угруповань доходять згоди щодо створення міцного союзу для просування цілого «пакету рішень» на відносно тривалий термін, оскільки ними визнається наявність пересічних або ідентичних інтересів);

5) «взаємне стримування» (під час якого йде гостра конкурентна боротьба навколо проекту рішення, у межах якої учасники його затвердження застосовують взаємне блокування опозиційних проектів і не бажають іти на компроміс) [7, с. 90–91].

У разі затвердження офіційного рішення основним завданням органів державної влади стає його реалізація й отримання задовільних результатів. Виконання такого завдання потребує практичної імплементації певних кроків, що також часто залежать від загальної політичної кон'юнктури на рівні держави та становища останньої в системі регіональних і глобальних міжнародних відносин. З огляду на багатоваріантність і суперечливість політичних явищ, чинники стихійності й випадковості, а також складність соціально-політичної системи загалом, діяльність держави в сучасних умовах має бути спрямована на запобігання ключовим політичним ризикам, які можуть дестабілізувати ситуацію в країні, тобто на мінімізацію кількості негативних політичних впливів, що можуть зашкодити реалізації заходів, погоджених з іншими суб'єктами світової політичної сцени.

Зараз Україна має цілий комплекс завдань щодо контролю й управління системними ризиками, для вирішення яких необхідно застосовувати політичні, економічні, соціальні й інші методи, що дозволяють оцінювати чинники ризику в їхній сукупності, з більшою точністю передбачати можливі втрати, обирати відповідні засоби захисту. Всі дії, що реалізуються з метою вироблення єдиної моделі зовнішньополітичної ідентичності держави, дозволяють усвідомити важливість конструювання та впровадження оптимальних алгоритмів взаємодії між соціумом, політичними силами й органами влади для усунення негативних політичних впливів на цей процес на державному рівні.

Серед технологій управління політичними ризиками важливе місце посідають методи, в основу яких покладені реакції керівної системи в умовах загальнодержавної кризи як стану, найтісніше пов'язаного зі збільшенням кількості ризиків і небезпек для внутрішньої та зовнішньополітичної діяльності держави [8, с. 442]. У даному сенсі можна виділити кілька стадій мінімізації негативних наслідків впливу політичних ризиків на розвиток останньої.

Перша стадія такої активності передбачає превентивні дії, серед яких політико-правові (ухвалення законів, постанов, закритих інструкцій відомств), технічні (перерозподіл матеріальних ресурсів, забезпечення діяльності вразливих регіонів, створення резервних центрів управління) та кадрові (формування кадрової структури органів державної влади, резерву управлінських кадрів, навчання і перепідготовка персоналу).

Друга стадія в основному передбачає ведення аналітичної діяльності, спрямованої на визначення типології криз (фінансова, політична, військова, соціально-економічна тощо), розрахунок інтенсивності наявної кризи як стимулятора дій керівної системи. В умовах кризи система керування може зазнавати зростання напруженості, підвищення

витрат, загрози функціонування окремих структур чи реалізації життєво важливих функцій, небезпеки для її відносин із суспільством, а також стикатися з потенційними загрозами режиму правління, державі й суспільству. Тому в межах даної стадії важливо визначити характер наявних (гіпотетичних) загроз [9, с. 15], що, у свою чергу, виявляють відповідні чинники кризового впливу на керівну систему (сприятливі, несприятливі, конфліктогенні, екстремальні) та ступінь інтенсивності їхньої дії.

Третя стадія охоплює процеси визначення (планування) реакцій керівної системи на різні види розвитку кризових ситуацій з урахуванням різних цілей у сфері управління. До таких цілей можна віднести збереження стабільності в суспільстві і його керованості, мінімізацію витрат управління, збереження або зміну режиму. У свою чергу, виділення таких параметрів потребує моделювання діяльності керівної системи з урегулювання конкретної кризи та мінімізації її наслідків у тій чи іншій сфері життєдіяльності суспільства (соціальної, економічної, державного будівництва, міжнародних відносин, міждержавних зв'язків тощо), а також зі встановлення відносин керівної системи з найважливішими контрагентами (політичними партіями, профспілковими та молодіжними організаціями, опозицією, закордонними партнерами).

Наступна, четверта стадія – це активізація діяльності інноваційних механізмів керівної системи (наприклад, у сфері функціональної перебудови діяльності керівної системи, що стосується перегрупування сил у панівних колах, організаційної перебудови в системі управління і кадрових структурах, зміни стилю лідерства тощо).

П'ята стадія цієї активності передбачає розроблення необхідних механізмів і процедур усунення політичних ризиків для налагодження повноцінного діалогу й співробітництва на рівні «суспільство – держава». Ця діяльність може мати політико-правовий характер (наприклад, вдосконалення нормативно-правової бази); стосуватися фінансово-економічних відносин (наприклад, активізації потрібних договірних механізмів чи інших способів ухвалення кон'юнктурних рішень); передбачати інформаційну роботу уряду (наприклад, налагодження взаємин із засобами масової інформації, місцевими органами друку). Інакше кажучи, така діяльність спрямована на збереження організаційно-рольової гнучкості й ефективності соціально-політичних заходів, що впроваджуються керівною системою.

І, зрештою, шоста стадія охоплює діяльність (політико-правову, фінансову, організаційну тощо) держави, що виходить із кризового стану, а отже, активізує механізми перманентного антикризового управління, що імплементується з боку керівної системи. Завдяки таким діям держава поступово переходить від діяльності, пов'язаної з попередженням і мінімізацією підвищених загроз і небезпек, до превентивного управління кризовими ситуаціями й зменшення рівня політичних впливів на керівну систему.

Отже, технології попередження політичних ризиків, управління ними напряму пов'язані із процесами соціально-політичної комунікації між державою та суспільством, адже сприяють підвищенню ефективності ухвалення і реалізації державних рішень та їх втіленню на міжнародній арені. Результати управлінських рішень впливають на стан соціально-політичного середовища, адже останнє повинно перебувати в рівновазі (гомеостазі) з керівним центром [10, с. 177], а результати функціонування політичної системи для держави мають бути максимально позитивними. За цих умов внутрішньополітична ситуація втрачає ознаки турбулентності й невизначеності, а міжнародні партнери держави сприймають її зовнішньополітичний курс із позицій відносної стабільності та передбачуваності. Система органів державної влади напряму взаємодіє із соціумом, захищає його інтереси в процесі внутрішньополітичних змін та забезпечує єдність його позицій щодо обраної зовнішньополітичної ідентичності держави на міжнародній арені, що сприяє стабілізації регіональної та глобальної систем міжнародних відносин і формуванню статичних ідентичнісних коаліцій.

Список використаної літератури

1. Чернова Г., Кудрявцев А. Управление рисками. М.: Проспект, 2003. 160 с.
2. Kennedy Ch. Political risk management. N. Y.: Quorum Books, 1987. 177 p.
3. Handlin S. State crisis in fragile democracies: Polarization and political regimes in South America. Utah: Cambridge University Press, 2017. 321 p.
4. Институциональная политология: современный институционализм и политическая трансформация России / под ред. С. Патрушева. М., 2006. 590 с.
5. Дегтярев А. Принятие политических решений. М.: КДУ, 2004. 416 с.
6. Фатхутдинов Р. Управленческие решения. М.: Инфра-М, 2001. 283 с.
7. Rosenthal U. Political order: Rewards, punishments and political stability. Rotterdam, 1978. 286 p.
8. Талапбаева Г., Ерняязова Ж. Механизм антикризисного управления на предприятии. Международный журнал экспериментального образования. 2015. № № 2–3. С. 441–443.
9. Макарычев А. Глобальное и локальное: меняющаяся роль государства в управлении пространственным развитием. Политическая наука. 2003. № 3. С. 8–27.
10. Абрамова Н. Целостность и управление. М.: Наука, 1974. 248 с.

**THE ROLE OF POLITICAL RISKS IN THE PROCESS OF FORMATION
OF THE FOREIGN POLICY IDENTITY OF THE STATE****Yuliia Tsyrfа**

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Institute of International Relations, Department of International Regional Studies,
Melnykova str., 36/1, 01119, Kyiv, Ukraine*

Taking into account the complexity of the crisis phenomena to be currently observed in Ukraine and the significant influence of heterogeneous political forces on the adoption of domestic and foreign policy decisions, the importance of political risks for the establishment of the foreign policy identity of the state is studied. The formation of this identity is revealed to be ensured through the establishment of interactions between society and the state and the elimination of possible political impacts. For this end, the national action programmes for authorities should be based on the primary interests of the society which will further become the main force to support the chosen foreign policy identity on the international arena and to ensure its relatively static al state.

Key words: foreign policy identity, political risk, state, society, public authorities, action programme.

УДК 323.174(477):323.11

ПІДХОДИ ДО РЕГІОНАЛЬНОГО ПОДІЛУ УКРАЇНИ ПІД ЧАС ДОСЛІДЖЕННЯ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО ФАКТОРА

Кристина Червеняк

*Ужгородський національний університет,
кафедра політології і державного управління
вул. Університетська, 14, 88000, м. Ужгород, Україна*

Автором здійснено аналіз основних підходів до регіонального поділу України. Визначено, що підходи українських дослідників можуть тільки частково відповідати завданням досліджень етнонаціонального чинника. На підставі проведеного аналізу обґрунтовано авторську класифікацію областей України. Основні результати статті надалі будуть використані для дослідження регіональних проявів етнонаціонального чинника, зокрема в поліетнічних регіонах України.

Ключові слова: етнонаціональний фактор, регіон, етнічне районування, регіональний поділ, Україна.

На сучасному етапі в Україні дослідження проявів етнонаціонального чинника актуалізувалися у зв'язку з подіями на Сході та в Криму, де політизація етнічності під впливом екзогенних чинників без належного реагування з боку органів державної влади призвела до часткової втрати територіальної цілісності держави. Як бачимо, ці прояви безпосередньо впливають на функціонування державно-політичних інститутів різних рівнів, на процес національної консолідації і на суспільно-політичне життя як окремого регіону, так і цілої держави. З теоретичного погляду такі дослідження дозволяють зрозуміти глибинні мотиви і наслідки етнополітичних процесів, що відбуваються на території України. А із практичного – їхні результати сприятимуть ефективності управління вказаними процесами. Адже одним з основних завдань сучасної держави, на наше переконання, є уникнення деструктивних проявів етнонаціонального чинника саме через підвищення ефективності його управління.

Хоча варто вказати на те, що застосування тих чи інших методів етнополітичного менеджменту залежить насамперед від чіткого виділення особливих регіональних рис, від яких, у свою чергу, залежить рівень ефективності вказаних методів. З огляду на особливості предмета дослідження, такий поділ повинен містити кількісні показники, які можна було б однозначно проаналізувати і простежити їхню динаміку. Сучасні підходи до регіонального поділу України вітчизняних науковців різняться часом кардинально. Кожен дослідник зазвичай має власний, суб'єктивний, зумовлений метою і завданнями дослідження, методологічною основою чи специфікою науки, у межах якої воно проводиться, підхід.

Певний час в українському науковому дискурсі найпоширенішим підходом було виділення регіонів за історико-культурними особливостями, тобто так зване історико-етнографічне районування. Також актуальності не втрачає розмежування регіонів за економічними особливостями. Загалом, проблеми етнорегіонального поділу досліджувалися О. Рафальським та С. Матвієнковим. Власні варіанти регіонального поділу, в яких наявні окремі етнічні характеристики, є в таких дослідників, як: І. Курас, П. Надолішній, Б. Заставецький, О. Галенко, С. Римаренко, М. Багров, Р. Лозинський. Найбільш змістовно, на

нашу думку, до цього питання з позицій етногеографічного районування підійшов М. Дністрянський. Проте вказані підходи через ті чи інші причини часто втрачають актуальність, коли предметом вивчення стає етнонаціональний чинник, а територіально дослідження обмежуються конкретним регіоном.

Метою статті є аналіз основних підходів до регіонального поділу України і виділення такого підходу, який буде актуальним для дослідження етнонаціонального чинника на різних рівнях.

З огляду на актуальність, варто пояснити власне розуміння терміна «етнонаціональний чинник». На нашу думку, етнонаціональний чинник варто розглядати комплексно: як показник активності етнонаціональної спільноти в різних сферах суспільного буття; як активний потенціал етнонаціональної спільноти, що залежно від задоволення або незадоволення основоположних інтересів цієї спільноти, конструктивно (позитивно) або деструктивно (негативно) впливає на життя всього суспільства; збудник регіональних інтересів у багатонаціональному середовищі [1, с. 79]. Тут варто підкреслити слово «активність», бо етнонаціональний чинник – це завжди активні дії колективного агента для захисту власних групових інтересів.

Аналіз підходів до регіонального поділу України почнемо з розгляду бачення дослідника І. Кураса. У власних працях він виділив п'ять регіонів зі специфічними інтересами й історичними особливостями:

- центральний регіон (зазнав значної урбанізації);
- східний регіон (індустріальний, що має два центри – Дніпропетровськ і Харків);
- Донбас (окремий регіон через його специфічність, «однопрофільність», «вугільне» спрямуванням економіки);
- південний регіон (специфічний насамперед через етнічну строкатість і включення до його складу особливої адміністративно-територіальної одиниці – Криму);
- західний регіон (наявна значна відмінність між його складниками – Галичиною, Волинно, Буковиною, Закарпаттям) [2, с. 139].

Науковець Б. Заставецький, урахувуючи передусім питому вагу нації, що формує державу, та етнонаціональну мозаїчність областей, виокремлює в Україні такі етнорегіональні територіальні ареали: Карпатський (Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Чернівецька); Подільський (Вінницька, Тернопільська, Хмельницька); Північно-Центральний (Житомирська, Київська, Кіровоградська, Черкаська, Полтавська); Східний (Донецька, Луганська, Харківська); Північно-Східний (Сумська, Чернігівська); Південний (Дніпропетровська, Запорізька, Миколаївська, Одеська, Херсонська області й Автономна Республіка (далі – АР) Крим). Ще й додатково Карпатський регіон у цій схемі поділяється на три підрегіони: Закарпатський (Закарпатська область); Прикарпатський (Львівська й Івано-Франківська) і Північно-Буковинський (Чернівецька) [3, с. 271].

Дослідник П. Надолішній виокремлює регіони за специфікою їх управління. Він виділяє кілька груп адміністративних одиниць сучасної України із властивими їм спільними рисами, що мають враховуватися в діяльності органів влади та місцевого самоврядування. Такими є: 1) група центральних та північних областей; 2) західні області (за винятком Закарпатської та Чернівецької); 3) східні і південні області (за винятком Одеської); 4) Закарпатська, Одеська і Чернівецька області; 5) АР Крим і Севастополь [4, с. 16]. Таку ж конфігурацію регіонального поділу України пропонує С. Римаренко. Хоча за критерії для виокремлення він обрав перебіг етнокультурних і етнополітичних процесів, а також характер розселення етнічних спільнот [5, с. 74].

Науковець О. Галенко критерієм для виділення етнополітичних регіонів вважає наявність та поширення політичних ідеологій і рухів, що утверджують поруч із загальнонаціональними цінностями інтереси регіональних груп, які існують в межах інституціолизованого етносу чи нації. Він виокремлює в етнополітичному просторі України Закарпаття, Північну Буковину, Південну Бессарабію, Південний Схід, центральні та західні області, Крим [4, с. 17].

Варіант етномовного районування України пропонує Р. Лозинський. Він, серед іншого, виділяє 12 етномовних областей за такими показниками: специфіка мовного складу населення, домінування окремої мови в міжетнічних відносинах, тенденції розвитку процесу мовної асиміляції, а також ступінь поширення двомовності. Регіональний поділ виглядає так: Закарпатський (Закарпатська область), Чернівецький (Чернівецька), Галицький (Львівська, Івано-Франківська, Тернопільська), Волинський (Волинська, Рівненська), Поліський (Житомирська, Київська, Чернігівська області, м. Київ), Подільський (Хмельницька, Вінницька), Центральний (Черкаська, Полтавська, Кіровоградська), Північно-Східний (Сумська, Харківська), Донецький (Донецька, Луганська), Придніпровський (Дніпропетровська, Запорізька), Південний (Одеська, Миколаївська, Херсонська), Кримський (АР Крим) регіони [6, с. 228].

Подібно до попереднього дослідника, на етнолінгвістичному аспекті регіоналізації України робить акцент М. Багров. Він виокремлює три групи областей із приблизно однаковою часткою українців, які вважають рідною українську мову: «базова Україна» (14 областей, де понад 95% українців визнають рідною мову своєї національності), «перехідна зона» (8 областей і м. Київ, від 75% до 95%) й «етнопериферія» (Луганська, Донецька області і АР Крим, від 50% до 65%) [3, с. 271–272].

Спільним для означених підходів є те, що вони фіксують лише окремі відмінності, а виділені ними регіони характеризуються суттєвою внутрішньою строкатістю. Для уникнення подібних результатів М. Дністрянський у своєму підході послуговувався значно більшою кількістю показників. Серед них: питома вага українців та етнічних меншин, етнічна мозаїчність окремих регіонів, їх геоетнополітичне положення, особливості заселення, мовна структура населення, ступінь асиміляції й інтеграції етнополітичних спільнот, особливості їхньої політичної активності тощо. Він визначає як окремі етногеографічні райони із власною специфікою такі групи областей:

- 1) Закарпатська і Чернівецька області;
- 2) Волинсько-Галицький район (Волинська, Рівненська, Івано-Франківська, Львівська, Тернопільська області);
- 3) Центральний район (Вінницька, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Полтавська, Сумська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська області);
- 4) Донецький район (Донецька, Луганська області);
- 5) Одеський район (Одеська область);
- 6) Центрально-Причорноморський район (Миколаївська, Херсонська області);
- 7) Дніпровсько-Харківський район (Дніпропетровська, Запорізька, Харківська області);
- 8) Кримський район (АР Крим) [3, с. 272].

Як бачимо, більшість вказаних підходів враховують цілісність адміністративно-територіальних одиниць сучасної України, незважаючи на деякі недоліки сучасного адміністративно-територіального устрою, на яких наголошують окремі вчені. М. Дністрянський пояснює це так: «З огляду на прикладні геоетнополітичні орієнтири і з урахуванням того, що області є певною мірою цілісними регіонами з єдиною системою регіональної політи-

ки в інформаційній, освітній, культурній та інших сферах (це значною мірою пов'язано з культурно-організаційною роллю обласного центру), усю територію кожної області було включено до одного етногеографічного району» [3, с. 274]. Це стосується не тільки етногеографічного районування, а й етнополітичного та будь-якого іншого.

На нашу думку, у дослідженнях етнонаціонального чинника варто використовувати саме останній підхід, але тільки якщо йдеться про порівняння регіонів на загальнонаціональному рівні. Коли ж йдеться про дослідження його проявів на нижчих рівнях, істотно впливає нетиповість поліетнічності України, на яку вказують окремі науковці. Нетиповість полягає в тому, що декілька областей України мають багатоетнічне й багатокультурне населення (Закарпатська, Чернівецька, Одеська області та Крим), деякі регіони можна охарактеризувати як фактично моноетнічні із двомовною культурою, а деякі – як біетнічні з мовною (російськомовною) культурою (Східна та Південна Україна) [7, с. 105]. Регіони у вказаних підходах занадто укрупнені, що заважає їх детальному вивченню. Наприклад, М. Дністрянський відносить Закарпатську і Чернівецьку області до одного регіону, але під час вивчення проявів етнонаціонального чинника цей регіон все ж доведеться поділити хоча б на дві частини через різний набір і кількість етнонаціональних спільнот, які взаємодіють між собою.

Особливістю, на яку варто звертати увагу під час формування етнічного районування України, є те, що таксономічні одиниці на даний час раціонально не можуть бути меншими, ніж територія окремої області, адже, як вже зазначалося вище, область є єдиним цілісним регіоном з окремою системою управління та регіональною політикою. Припускаємо, що в майбутньому, після завершення процесу децентралізації і формування дієздатних об'єднаних територіальних громад, можна буде перенести вказані таксономічні одиниці на нижчий рівень.

Ми говоримо про таксони або таксономічні одиниці і районування, хоча це терміни з географічної науки, заради зручності. Якщо політологічний термін «регіоналізація» означає загалом «перерозподіл повноважень», то «районування» краще відповідає нашому завданню, адже це різновид систематизації території дослідження, поділ її на рівнозначні частини (таксони), які відповідають одночасно критерію специфіки й єдності [6, с. 222].

На цій основі ми пропонуємо не новий підхід до регіонального поділу України, а свою роду класифікацію, групування областей України для вивчення проявів етнонаціонального чинника на регіональному і нижчих рівнях як усередині виділених груп областей, так і між собою. Взявши до уваги проаналізовані підходи до етнічного районування, наявний адміністративно-територіальний поділ, нетиповість поліетнічності України, з урахуванням результатів Всеукраїнського перепису населення 2001 р. (бо інших репрезентативних кількісних показників, які б охопили все населення, у нас зараз немає) *регіони України за питомою вагою і співвідношенням титульного етносу та національних меншин можна умовно поділити на такі три групи:*

1) *переважно моноетнічні*, де питома вага титульного етносу більша за 90% від загальної кількості населення регіону (Вінницька, Волинська, Житомирська, Івано-Франківська, Київська, Кіровоградська, Львівська, Полтавська, Рівненська, Тернопільська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська області);

2) *переважно біетнічні*, де питома вага титульного етносу менша за 90% від загальної кількості населення регіону, а питома вага єдиної національної меншини (в Україні такою меншиною є росіяни), яка становить понад 2% населення, – приблизно 10% (Дніпропетровська, Донецька, Запорізька, Луганська, Миколаївська, Сумська, Харківська, Херсонська області);

3) переважно поліетнічні, де питома вага титульного етносу менша за 90%, а питома вага кількох національних менших (понад 2% населення) становить приблизно 10% (Одеська, Закарпатська, Чернівецька області та АР Крим).

Як бачимо, частка моноетнічних регіонів є найбільшою, а частка поліетнічних регіонів – найменшою. Це підтверджує тезу про нетиповість поліетнічності території України. Крім того, за висновками М. Дністрянського, близьким до нуля буде індекс етнотериторіальної мозаїчності на майже 70% території [3, с. 223], а понад 50% території держави відзначаються мінімальною етнічною мозаїчністю [3, с. 218].

Також варто зазначити, що після подій 2013–2014 рр. і з початком вимушеної міграції громадян (зокрема, представників етнонаціональних спільнот) за межі усталених регіонів проживання виникла тенденція до етнорегіонального перерозподілу населення, що може посприяти більш плавному переходу регіональних ідентичностей, а також інтеграції українського суспільства. Наприклад, Сумська область, віднесена нами до переважно біетнічних регіонів, перебуває на стику класифікації, бо співвідношення українців і росіян, за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 р., становить тут 88,8% до 9,4% відповідно. Щоб простежити зміну або сталість перебування даного регіону у вказаній групі класифікації, потрібні дані ще одного перепису населення. Адже статистика Міністерства соціальної політики щодо внутрішньопереміщених осіб не містить даних про етнонаціональну приналежність переселенців із Криму і Донбасу.

Проте актуальність саме такої класифікації можна простежити на прикладі виділених поліетнічних регіонів України. Особливістю останніх є високий рівень етнічної мозаїчності населення, множинність і стійкість ареалів компактного розселення етнонаціональних спільнот, висока інтенсивність міжетнічних відносин та етнополітичних процесів. Останнє пояснюється великою кількістю різних національних меншин, які в межах регіону повинні узгоджувати свої інтереси і задовольняти свої потреби.

В Одеській області, за результатами перепису населення 2001 р., тільки 62,8% населення вважають себе українцями. Тут у міжетнічних відносинах взаємодіють між собою 9 етнонаціональних спільнот, які становлять не менше 0,2% від загальної кількості населення, зокрема 5, які становлять не менше 1%. У Закарпатській області частка українців становить 80,5% населення, а взаємодіють між собою 7 етнонаціональних спільнот, які становлять не менше 0,2% від загальної кількості населення, серед яких 5, які становлять не менше 1%. У Чернівецькій області взаємодіють між собою також 7 етнонаціональних спільнот, які становлять не менше 0,2% від загальної кількості населення, серед них 4, які становлять не менше 1%. Крим – єдиний регіон, де титульний етнос перебуває в меншості. Тут у міжетнічних відносинах представлені 10 етнонаціональних спільнот, які становлять не менше 0,2% від загальної кількості населення, серед них 4, які становлять не менше 1% [8].

Ареали компактного розселення етнонаціональних спільнот у більшості біетнічних регіонів зменшуються, а в поліетнічних регіонах, навпаки, відзначаються стійкістю. За словами М. Дністрянського, «впродовж післявоєнного періоду частка компактних ареалів у межах території сучасної України, особливо в її внутрішніх районах, де неукраїнське населення становить абсолютну чи відносну більшість, внаслідок депортацій, міграції, часткової асиміляції та геополітичних змін зменшилась. У сучасних умовах така тенденція більш характерна для східних і південно-східних районів. Водночас прикордонні західні і південно-західні райони компактного розселення угорців, румунів, молдаван здебільшого залишаються стійкими» [3, с. 223]. На сучасному етапі сюди можна додати і кримських татар, ареали розселення яких відзначаються стійкі-

стю, незважаючи на вимушену міграцію частини представників цього народу на материкову Україну після анексії Криму Росією.

З огляду на все викладене вище, можна зробити висновок, що залежно від специфіки проявів етнопонаціонального чинника проаналізовані підходи українських дослідників можуть тільки частково відповідати основним завданням такого роду досліджень. Хоча, на нашу думку, підхід М. Дністрянського є актуальним, бо враховує більшу кількість різноманітних етнічних характеристик. І, що не менш важливо, зі зміною фактичного статусу деяких регіонів України після подій 2013–2014 рр. цей підхід не втратив своєї актуальності, що вказує на його багатопрофільність. Якщо потрібно дослідити етнопонаціональний чинник на прикладі конкретної етнопонаціональної спільноти в конкретному регіоні, то ми все-таки пропонуємо вважати кожну область окремим регіоном, а також групувати їх за питомою вагою і співвідношенням титульного етносу та національних меншин. У такому разі області-регіони можна умовно поділити на три групи: 1) переважно моноетнічні; 2) переважно біетнічні; 3) переважно поліетнічні.

Надалі основні результати з даної статті і запропонована класифікація будуть використані для аналізу конструктивного та деструктивного впливу етнопонаціонального чинника в регіональному розрізі. Зокрема, під час дослідження прояву останнього у виділених поліетнічних регіонах, бо міжетнічні відносини й етнополітичні процеси в них є найбільш яскравими, але водночас і «крайніми» формами прояву етнопонаціонального чинника в Україні. Зазначена класифікація може також враховуватися під час формування державної політики щодо тих чи інших областей України. Адже методи, використані в переважно моноетнічних регіонах, зазвичай не підходять для управління в біетнічних, а особливо в поліетнічних регіонах.

Список використаної літератури

1. Червеняк К. Етнопонаціональний фактор як об'єкт наукового дослідження. Держава і право: збірник наукових праць. Серія «Політичні науки». К., 2016. Вип. 73. С. 73–80.
2. Рафальський О. Етнополітична регіоналізація України. Наукові записки Інституту політичних і етнопонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. К., 2011. Вип. 2 (52). С. 135–148.
3. Дністрянський М. Етнополітична географія України: проблеми теорії, методології, практики: монографія. Львів: Літопис; Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006. 490 с.
4. Етнополітичні процеси в Україні: регіональні особливості: монографія / М. Панчук, В. Євтух, В. Войналович, В. Котигоренко та ін.; голова ред. колегії Ю. Левенець. К.: Інститут політичних і етнопонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2011. 396 с.
5. Римаренко С. Етнопонаціональний фактор територіальних трансформацій в Україні. Україна – проблема ідентичності: людина, економіка, суспільство: конференція українських випускників програм наукового стажування в США (Львів, 18–21 вересня 2003 р.). Київ, 2003. С. 73–74.
6. Лозинський Р. Етномовне районування України. Вісник Львівського національного університету. Серія «Географічна». Львів, 2009. Вип. 36. С. 222–229.
7. Степико М. Українська ідентичність: феномен і засади формування: монографія. К.: НІСД, 2011. 336 с.
8. Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 р. / Державний комітет статистики України. URL: <http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality/> (дата звернення: 10.12.2017).

**APPROACHES TO THE REGIONAL DIVISION OF UKRAINE
IN THE STUDY OF THE ETHNONATIONAL FACTOR**

Krystyna Cherveniak

*Uzhhorod National University,
Department of Political Science and Public Administration
Universytetska str., 14, 88000, Uzhhorod, Ukraine*

The author analyzes main approaches to the regional division of Ukraine. It is determined that approaches of Ukrainian researchers only partly may correspond to the tasks of ethnonational factor's research. Based on done analysis, author's classification of the regions of Ukraine is substantiated. The main results of this article further will be used for the research of regional manifestations of the ethnonational factor, particular, in polyethnic regions of Ukraine.

Key words: ethnonational factor, region, ethnic zoning, regional division, Ukraine.

УДК 329.15

ЄВРОКОМУНІЗМ ЯК НАПРЯМ ІДЕЙНО-ІНСТИТУЦІЙНОЇ ЕВОЛЮЦІЇ КОМУНІСТИЧНИХ ПАРТІЙ

Геннадій Шипунов

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті визначено й осмислено основні етапи становлення доктрини єврокомунізму. Встановлено, що ця доктрина передбачала необхідність трансформації комуністичних партій Західної Європи в трьох основних вимірах: ідеологічному, організаційному й у визначенні цілей та стратегії політичної діяльності. Доведено, що прийняття компартіями принципів єврокомунізму знаменувало, по суті, їхній ідейно-організаційний перехід на позиції демократичного соціалізму, що створювало можливості для успішної інтеграції й ефективної політичної діяльності в межах наявних політичних систем капіталістичних суспільств.

Ключові слова: єврокомунізм, комуністичні партії, ідеологія, організаційні принципи, соціалізм, демократія.

Координати траєкторій ідеологічного й організаційного розвитку лівих політичних партій у ХХІ столітті значною мірою задані попереднім досвідом їхньої ідейно-інституційної еволюції. Саме тому, на нашу думку, повноцінне з наукового погляду дослідження актуального стану розвитку лівих партій потребує неодмінного врахування такого досвіду. З огляду на таку методологічну настанову зауважимо, що специфіка ідеологічної й організаційної еволюції згаданих політичних сил протягом майже всього ХХ ст. (1914–1991 рр.) була детермінована тим фундаментальним розколом соціалістичного руху, який відбувся унаслідок Першої світової війни та особливо більшовицького перевороту 1917 р.

Йдеться про те, що точкою принципового ідеологічного розходження тут стало питання щодо сумісності соціалізму з демократією (та й розуміння сутності самої демократії) – можливості / неможливості побудови соціалізму в мирний, нереволуційний спосіб, без тотального нищення наявних систем економічних і політичних відносин, без кривавих міжкласових громадянських протистоянь, за допомогою інститутів демократії, з повагою і дотриманням прав та свобод усіх членів суспільства. Тож, саме різні відповіді на це питання або, за формулюванням американського дослідника П. Гея, різні вирішення «дилеми демократичного соціалізму» [11], і визначили діаметрально протилежні вектори ідеологічної й організаційної еволюції лівих партій.

Інакше кажучи, ті категоричні ідеологічні розходження, які чітко оформилися між різними теоретичними напрямками соціалістичного руху після 1917 р., у пошуках шляхів свого конкретного практичного втілення опредметнилися в організаційній площині та паралельно розвинулися у вигляді, по-перше, комуністичних партій, об'єднаних у межах Комінтерну під проводом російської / радянської компартії (Російської комуністичної партії (більшовиків) (далі – РКП (б) / Всесоюзної комуністичної партії (більшовиків) (далі – ВКП (б)) на базі ідеологічних принципів більшовизму (марксизму-ленінізму) та організаційних засад суворого «демократичного централізму»; по-друге, соціалістичних (соціал-демократичних) партій, об'єднаних у межах Соцінтерну на принципах демократичного соціалізму та внутрішньопартійної демократії.

Така загальна логіка ідейно-інституційної еволюції лівих політичних партій зберігалася аж до 1991 р., коли на тлі глобальної кризи лівого руху комуністичні, соціалістичні та соціал-демократичні партії змушені були вдатися до комплексної ідеологічної й організаційної модернізації для ефективної адаптації до нових суспільно-політичних і соціально-економічних умов, які виникли у світі після краху Союзу Радянських Соціалістичних Республік (далі – СРСР). Тут треба звернути увагу на те, що однією з найпоширеніших стратегій адаптації комуністичних партій став їхній перехід на ідеологічні й організаційні позиції європейських соціал-демократів. У цьому контексті зауважимо, що вихідним пунктом у вивченні цього варіанта реформування компартій та оцінки його ефективності на сучасному етапі розвитку лівого руху має бути дослідження єврокомунізму як першого досвіду так званої соціал-демократизації комуністичних партій.

Історію становлення єврокомунізму, на нашу думку, необхідно починати з 1935 р. Так, здобуття влади націонал-соціалістами на чолі з А. Гітлером у Німеччині в 1933 р. та утвердження ультраправого авторитарного режиму (так званого австрофашизму) на чолі з Е. Дольфусом в Австрії в 1933–1934 рр., що призвело до заборони всіх лівих партій і масових репресій проти як комуністів, так і соціал-демократів у цих країнах, змусило радянське керівництво переглянути політичну тактику комуністичних партій. Зокрема, на VII конгресі Комінтерну (липень – серпень 1935 р.) теза про «соціал-фашизм»¹ європейських соціал-демократичних партій була визнана помилковою (хоча їх і звинувачували в розколі робітничого руху, що, на думку комуністів, стало однією із причин перемоги фашизму) [4, с. 174], як і сама політика відмови від союзу з ними. Натомість затверджено нову тактику – «єдиного народного фронту». Її суть полягала в необхідності участі комуністів (без відходу від принципових положень марксизму-ленінізму) у створенні широкої антифашистської коаліції разом із соціал-демократами, а також представниками інших політичних сил (анархістами, католицькими партіями та профспілками, безпартійними робітниками) [4, с. 137–138, 144–145; 7, с. 368–369].

Утвердження тактики «народного фронту» справило тривалий політичний і соціальний вплив на комуністичні партії в Європі. По-перше, у політичному вимірі після 1935 р. вони, навіть за збереження організаційних норм Комінтерну, перейшли до стратегії соціал-демократії – укладення електорально-політичних альянсів із лібералами (представниками великого капіталу та середнього класу) для захисту демократичних інститутів капіталістичного суспільства та намагання його реформувати засобом парламентської діяльності та рутинних колективних переговорів, а не масової революційної боротьби. По-друге, зазначені зміни в політиці супроводжувалися суттєвою трансформацією соціального складу західних компартій. З кінця 1930 р. вони перетворилися на надзвичайно централізовані організації на чолі із профспілковою та парламентською бюрократією, яка відмовлялась від революційної боротьби на користь мирної політичної діяльності в межах наявних демократичних інститутів. Тобто, інакше кажучи, після 1935 р. західні компартії де факто поступово переходили від організації як партії незалежних революційних лідерів, що мали повести за собою робітничий клас на боротьбу проти капіталізму та реформізму,

¹ Це положення було закріплено під час VI конгресу Комінтерну (серпень – вересень 1928 р.). У виступах делегатів і документах Конгресу європейська соціал-демократія однозначно визначалась як контрреволюційна сила, яку буржуазія використовує проти «пролетаріату та пролетарської революції». Особливо небезпечними зрадниками та підступними ворогами комунізму і диктатури пролетаріату було названо лівих соціал-демократів (зокрема, представників австромарксизму). Причому на цьому тлі йшлося про зближення ідеології соціал-реформізму та фашизму, що відображено у твердженні про трансформацію соціал-демократії в соціал-фашизм. Саме в цьому контексті була визначена тактика для комуністичних партій – категорична відмова від будь-яких союзів та спільних дій із соціал-демократами як контрреволюційною силою буржуазії [6, с. 776–778, 782–783].

до організації, притаманної соціал-демократичним партіям, очолюваним бюрократами, які включені в наявну політичну систему та налаштовані на реформістську, а не революційну діяльність. Причому брак внутрішньопартійної демократії не давав змоги представникам лівого крила партій перешкодити цим змінам, а лояльність та відданість партійним лідерам пересічних комуністів була забезпечена вірою в СРСР як у «соціалістичну вітчизну», з якою їхні лідери зберігають тісний зв'язок [13, с. 184].

Тож, на нашу думку, можна стверджувати, що з 1935 р. в еволюції комуністичних партій світу намітилися два основні напрями: перший – зі збереженням твердої відданості марксистко-ленінським принципам як в ідеологічному, так і в організаційному вимірі; другий – поступова трансформація в бік соціал-демократії. Особливо чітко ці лінії означилися після Другої світової війни в розвитку європейських компартій.

Вихідними точками тут стали розпуск Й. Сталіним у травні 1943 р. Комінтерну та поділ Європи на сфери впливу з початком (у 1945–1946 рр.) холодної війни між СРСР і Західним світом. У підконтрольних Радянському Союзу країнах Центральної та Східної Європи єдино можливим напрямом розвитку компартій був перший зі згаданих. Будь-які намагання перейти до другого напрямку в більш широкому контексті спроб реформування наявних комуністичних систем жорстко присікалися (придушення антирадянських і антикомуністичних виступів, зокрема, у Німецькій Демократичній Республіці (далі – НДР) у 1953 р., у Польщі в 1956 р. (Познанське повстання) та в 1970–1971 рр., в Угорщині в 1956 р., у Чехословаччині в 1968 р.). Однак силові методи використовувались як крайні заходи впливу КПРС на внутрішню політику держав, що входили до сфери впливу СРСР.

Для їхнього опосередкованого, мирного контролю, а також із метою налагодження зв'язків та спрямування діяльності компартій тих країн, що не входили до так званого соціалістичного табору, Радянським Союзом засновано низку організацій, які в сукупності певною мірою можна вважати фактичними інституційними спадкоємцями Комінтерну, а саме: створений у червні 1943 р. на базі Виконкому Комінтерну Відділ міжнародної політики Центрального комітету (далі – ЦК) ВКП (б), який під різними назвами проіснував до 1991 р.; створене у вересні 1947 р. Комуністичне інформаційне бюро (далі – Комінформ), що проіснувало до 1956 р. (до нього входили, зокрема, італійська та французька компартії); Відділ ЦК Комуністичної партії Радянського Союзу (далі – КПРС) у зв'язках із комуністичними та робітничими партіями соціалістичних країн (1957–1988 рр.); Рада економічної взаємодопомоги (1949–1991 рр.); Організація Варшавського договору (1955–1991 рр.).

У країнах Заходу в межах демократичних політичних систем та за відсутності прямої залежності від СРСР комуністичні партії існували в умовах плюралізму ідеологічного й інституційного розвитку. Тобто вони отримали можливість вибору між двома згаданими напрямками еволюції. У такому контексті необхідно зауважити, що перемога Радянського Союзу над фашизмом і націонал-соціалізмом у Другій світовій війні надзвичайно позитивно вплинула на його міжнародний імідж та збільшила популярність комуністичних партій серед громадян західних країн: робітники в згаданих державах стали ототожнювати справжню боротьбу за соціалізм саме із СРСР і компартіями. Це привело до суттєвого зростання кількості їхніх членів, успіхів на загальнодержавних і місцевих виборах та здобуття комуністами керівних посад в основних профспілкових федераціях (йдеться, насамперед, про Італію та Францію) [13, с. 184].

Однак, з іншого боку, усе це зумовило гіперцентралізацію і бюрократизацію комуністичних партій та профспілок, відчуження їхніх пересічних членів від процесу ухвалення рішень, а також входження цих організацій до політичних інститутів наявної капіталістичної системи та діяльність в їхніх межах або, інакше кажучи, прийняття ними правил політичної гри, встановлених ліберальною (буржуазною) державою. Як наслідок,

бюрократія західноєвропейських компартій за збереження символічної ідеологічної відданості засадничим положенням марксизму-ленінізму та вигідним для себе організаційним принципам демократичного централізму все більше в практичній політиці спрямовувала розвиток своїх партій у соціал-демократичному напрямі, що, у результаті, привело до появи єврокомунізму. За словами бельгійського дослідника Е. Манделя, практично постійна інсталяція західноєвропейських комуністичних партій у механізм буржуазно-демократичної держави в повоєнний період сприяла їх інтеграції (керівництва й активних членів) у наявний капіталістичний порядок, що зумовило остаточне оформлення «неореформізму» та стало значимим етапом еволюції цих партій вправо [12, с. 21, 36–37].

Концептуальною основою формування «нового реформізму» – єврокомунізму – як особливого напрямку еволюції західноєвропейських комуністичних партій стали: по-перше, ідейно-теоретичний спадок італійського мислителя та політичного діяча А. Грамші. Тут ідеться насамперед про концепцію «гегемонії» та поняття «історичного блоку», що в політичному аспекті набуває значення «блоку влади» – міжкласового союзу, об'єднання навколо класу-гегемона інших, лояльних до нього класів [3, с. 65, 76, 270]. Італійський мислитель обґрунтовує необхідність утворення такого блоку (союзу) між робітничим класом, який прагне реалізувати свою гегемонію, та тими класами, які готові його підтримати в цьому на шляху боротьби з капіталістичною системою (старим «історичним блоком»). Згадана боротьба починається з «позиційної війни» та «пасивної революції» як поетапного підриву буржуазної та утвердження пролетарської гегемонії засобом поширення ідеології робітничого класу і лише після цього переходить у фазу «маневреної війни» за захоплення політичної влади. У результаті перемоги робітничого класу утверджується новий «історичний блок», міжкласовий союз, де класом-гегемоном є саме пролетаріат [3, с. 69, 224].

По-друге, гуманістична традиція, яка, визначаючи такі ціннісні пріоритети західноєвропейських суспільств, як людина, її права та свободи, плюралізм і демократія, категорично заперечує будь-які тоталітарні практики та форми диктатури.

Тож, спираючись на згадані ідейно-теоретичні настанови, Італійська, Французька та Іспанська компартії прагнули здійснити таке оновлення (реформування) ідеологічних засад своєї діяльності (комуністичної доктрини), яке б дало їм змогу адаптувати ці принципи до суспільно-політичних, соціально-економічних і культурно-історичних особливостей країн Західної Європи, а отже, ефективно функціонувати в межах їхніх політичних систем. Саме практичний досвід пошуків європейського шляху до комунізму остаточно теоретично оформився в 1960–1970 рр. у межах концепції єврокомунізму, основні положення якої у своїй сукупності відображені в офіційних документах згаданих партій (програми партій, їхні спільні декларації (Римська декларація Італійської комуністичної партії (далі – ІКП) та Французької комуністичної партії (далі – ФКП) (1975 р.) та Мадридська декларація лідерів ІКП, ФКП та Комуністичної партії Іспанії (далі – КПІ) (1977 р.)), у підсумкових документах з'їздів і конференцій (зокрема, Міжнародної конференції компартій (Східний Берлін, червень 1976 р.)), а також у виступах та працях їхніх керівників (П. Тольятті, Е. Берлінгуер (ІКП); М. Торез, Ж. Марше (ФКП); С. Каррільо (КПІ)). Особливе значення з погляду системного викладу принципів єврокомунізму має праця С. Каррільо «Єврокомунізм та держава» (1977 р.) [10].

Основні ідеї, які надалі лягли в основу єврокомунізму, з'являються ще за життя Й. Сталіна, одразу ж після завершення Другої світової війни. Так, зокрема, вже 1945 р. П. Тольятті заявив про необхідність перетворення ІКП на «партію нового типу – партію демократичного оновлення країни». Це оновлення партії та держави, згідно з його підходом, потребувало від комуністів здійснення таких кроків: переходу від революційної партії класової боротьби пролетаріату до організації у формі «широкого фронту громадян, ши-

рокого фронту робітників та селян, дрібної та середньої буржуазії, інтелігенції», тобто до партії, що діє не тільки в інтересах робітничого класу, а й усіх громадян; відмови від положення щодо диктатури пролетаріату як такого, що не відповідає «реальному стану речей у країні» та «прагнення до широкої національної єдності»; відмови, для забезпечення цієї ж єдності та представлення інтересів усіх громадян, від позасистемної політичної діяльності та безкомпромісної опозиційної боротьби, що уможливило діалог та укладення союзу з політичними опонентами – соціалістами та християнськими демократами; прийняття нового курсу в економічній політиці, заснованого на «наданні широкої свободи приватному підприємництву».

На цьому тлі П. Тольятті висунув концепцію «реформи-революції», відповідно до якої перехід до соціалізму необхідно здійснювати не шляхом революції та руйнування буржуазної держави, а засобом поступових структурних реформ у межах наявного державного апарату. Саме під час реалізації цих реформ відбудеться мирне витіснення буржуазії із «блоку влади» держави та встановлення гегемонії робітничого класу, а отже, і нового «історичного блоку» [8; 5]. Як бачимо, підхід П. Тольятті базується на інтерпретації ним положень А. Грамші щодо гегемонії, історичного блоку та позиційної війни. У 1972–1973 рр. основні ідеї П. Тольятті теоретично розвинув та виклав у своїй концепції «історичного компромісу» його послідовник Е. Берлінгуер, який виходив із таких політико-ідеологічних настанов: «країною не може управляти лише 51% голосів»; не можна нехтувати половиною електорату, яка мислить інакше; соціалізм неможливо збудувати без згоди всіх прошарків суспільства, тому необхідно тісно співпрацювати із традиційними силами, що істотно впливають на все суспільство (в умовах Італії – це політичні організації католицької церкви). «Необхідність відкрити дорогу економічному розвитку, суспільним змінам та демократичному прогресу нації <...> зумовлює те, що може бути визначено як новий, важливий «історичний компроміс» між силами, що представляють переважну більшість італійського народу», – наголошував він [9, с. 268].

Смерть Й. Сталіна і подальша лібералізація радянського режиму актуалізували й активізували пошуки західноєвропейськими компартіями власної (незалежної від директив КПРС) комуністичної ідентичності: відбуваючись у фарватері критики розбудованої Й. Сталіним системи тоталітарної диктатури, ці спроби дистанціюватися від СРСР як в ідеологічному, так і в організаційному плані все більше набували обрисів «третього шляху» між сталінізмом та соціал-демократією. «Єврокомунізм <...> є альтернативою сталінізму, який виник в абсолютно іншому контексті. Його значення полягає в реалізації необхідності зв'язку демократії та соціалізму <...>, за відмови як від шляху керівництва згори, так і від децентралізації», – зазначав 1978 р. один із лідерів ІКП Дж. Боффа [9, с. 287]. Однак у цьому контексті треба звернути увагу на те, що в остаточній версії єврокомунізм утвердився вже не тільки і не стільки як альтернатива сталінізму, скільки як відкидання всієї заснованої на принципах марксизму-ленінізму і демократичного централізму системи ідеологічного й організаційного диктату з боку Радянського Союзу. Причому критичною точкою (своєрідною точкою неповернення) тут стало вторгнення СРСР до Чехословаччини, яке було одноставно засуджено всіма західноєвропейськими компартіями [1, с. 221].

Отже, можемо констатувати, що доктрина єврокомунізму передбачала необхідність трансформації комуністичних партій Західної Європи в трьох основних вимірах. По-перше, в організаційному – відхід від принципу ієрархічного підпорядкування (демократичного централізму) у відносинах із КПРС, а також розвиток внутрішньопартійної демократії (надання членам партії права брати активну участь в її житті та створення широкої мережі допоміжних структур – профспілок, клубів, кооперативів).

По-друге, у визначенні цілей та стратегії політичної діяльності – реалізація лінії, спрямованої на конструктивну участь у політичному процесі (зокрема, у парламентській діяльності) відповідно до норм конституції, а не на антисистемну опозицію до інститутів і цінностей суспільства.

– По-третє, і найголовніше, оскільки детермінує попередні типи змін, в ідеологічному. Цей вимір містив дві засадничі позиції:

– відмова від радянської доктрини марксизму-ленінізму як ідеологічної основи діяльності партій і звернення до «основних ідей Маркса, Енгельса та Леніна» [9, с. 278]. «Щодо фрази, в якій ідеться про «марксизм-ленінізм», то її необхідно замінити іншим виразом, що включатиме більш точний та загалом оновлений зміст нашого ідейного спадку», – наголошував Е. Берлінгуер [9, с. 288];

– – відмова від положень про безкомпромісну класову боротьбу, диктатуру пролетаріату та революційні (насильницькі) методи повалення капіталізму і переходу до соціалізму. Замість цього було проголошено пріоритетність демократичного шляху до соціалізму (засобом здійснення структурних реформ), тобто неможливість його побудови без свободи та демократії. Так, зокрема, С. Каррільо зауважував, що в умовах капіталістичної демократії шлях повстань та революцій веде до поразки, тому парламентський шлях є найбільш доцільним і раціональним для робітничого класу. За його словами, демократія – основний елемент для соціалізму, а самі ці два поняття – «демократія» та «соціалізм» – нерозривно пов'язані між собою [10, с. 23, 92]. Інакше кажучи, це означало визнання принципів політико-ідеологічного плюралізму та парламентської демократії, а також необхідності гарантування та дотримання всіх прав і свобод людини.

Отже, усе це дає нам підстави стверджувати, що прийняття комуністичними партіями принципів єврокомунізму знаменувало їхній ідейно-організаційний перехід на позиції демократичного соціалізму (тобто поступове перетворення за змістом на соціалістичні та соціал-демократичні партії за збереження комуністичної форми), що створювало можливість для успішної інтеграції й ефективної політичної діяльності в межах наявних політичних систем капіталістичних суспільств.

Визначальним етапом у розвитку доктрини єврокомунізму став фактичний перехід на її позиції КПРС, що відбувся в межах ініційованої М. Горбачовим 1986 р. політики перебудови, загальна суть якої, втілюючись у гаслі «Більше соціалізму, більше демократії», полягала саме в необхідності поєднання соціалізму та демократії [2, с. 31–34]. Після розпаду СРСР єврокомунізм розчиняється в загальній логіці реформування значної частини комуністичних партій, які, як ми вже зазначали, стали на шлях власної «соціал-демократизації». Окрім того, засадничі положення єврокомунізму створили ту ідеологічну платформу, на якій сьогодні відбувається модернізація доктрин соціалізму та комунізму (як приклад можна згадати концепцію «соціалізму XXI ст.» німецького мислителя Х. Дітеріха).

Список використаної літератури

1. Андерсон П. Размышления о западном марксизме: на путях исторического материализма. Пер. с англ. М.: Интер-Версо, 1991. 272 с.
2. Горбачёв М. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. М.: Политиздат, 1988. 271 с.
3. Грамши А. Тюремные тетради: в 3 ч. Ч. 1. Пер. с ит. М.: Политиздат, 1991. 560 с.
4. Димитров Г. Наступление фашизма и задачи Коммунистического Интернационала в борьбе за единство рабочего класса, против фашизма: доклад на VII Всемирном конгрессе Коммунистического Интернационала, 2 августа 1935 г. VII конгресс Коммуни-

- стического Интернационала и борьба против фашизма и войны: сборник документов. М.: Политиздат, 1975. С. 119–192.
5. Маев Г. Грамши о гегемонии. Восток. 2004. № 9 (21). URL: http://www.situation.ru/app/j_art_555.htm (дата звернення: 15.06.2018).
 6. Международное положение и задачи Коммунистического Интернационала: тезисы Шестого конгресса Коммунистического Интернационала. 17 августа – 1 сентября 1928 г. Коммунистический Интернационал в документах. Решения, тезисы, воззвания конгрессов Коминтерна и Пленумов ИККИ. 1919–1932. М.: Партийное издательство, 1933. С. 769–793.
 7. Наступление фашизма и задачи Коммунистического Интернационала в борьбе за единство рабочего класса, против фашизма: резолюция по докладу т. Димитрова, принятая VII конгрессом Коминтерна 20 августа 1935 г. VII конгресс Коммунистического Интернационала и борьба против фашизма и войны: сборник документов. М.: Политиздат, 1975. С. 364–381.
 8. Соловейчик В. «Исторический компромисс» как рецепт медленной смерти. Sensus Novus. 24 апреля 2011. URL: <http://www.sensusnovus.ru/analytics/2011/04/24/7134.html> (дата звернення: 15.06.2018).
 9. Улунян А., Бухармедова Л. Еврокоммунизм: между коммунистическим императивом и демократическим идеалом. Левые в Европе XX века: люди и идеи / под ред. Н. Комоловой, В. Дамье. М.: ИВИРАН, 2001. С. 264–295.
 10. Carrillo S. Eurocommunism and the State. Translated from the Spain by N. Green and A. M. Elliot. Westport, CT: Lawrence Hill & Co., 1978. 172 p.
 11. Gay P. The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein's Challenge to Marx. New York: Collier Books, 1962. 348 p.
 12. Mandel E. From Stalinism to Eurocommunism: The Bitter Fruits of "Socialism in One Country". Translated by J. Rothschild. London: New Left Book, 1978. 224 p.
 13. Post C. What is Left of Leninism? New European Left Parties in Historical Perspective. Socialist Register. 2013. Vol. 49. P. 175–197.

EUROCOMMUNISM AS A DIRECTION OF IDEOLOGICAL AND INSTITUTIONAL EVOLUTION OF COMMUNIST PARTIES

Hennadii Shypunov

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy, Department of Theory and History of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article defines and comprehends the main stages of the formation of the doctrine of Eurocommunism. In this context, it was determined that this doctrine required the transformation of the communist parties of Western Europe in three main dimensions: ideological, organizational and in defining the goals and strategies of political activity. It was proved that the adoption of the principles of Eurocommunism by communist parties marked, basically, their ideological and organizational transition to the positions of democratic socialism, which as a consequence, created opportunities for successful integration and effective political activity within the existing political systems of capitalist societies.

Key words: Eurocommunism, communist parties, ideology, organizational principles, socialism, democracy.

УДК 327.8 (560:569.1)

ВІД “ZERO PROBLEMS” ДО «ОЛИВКОВОЇ ГІЛКИ»: ПОЛІТИКА ТУРЕЧЧИНИ ЩОДО ГРОМАДЯНСЬКОЇ ВІЙНИ В СИРІЇ

Сергій Шуляк

*Університет митної справи та фінансів,
факультет управління, кафедра соціальних комунікацій,
філософії та суспільно-політичних дисциплін
вул. Володимира Вернадського, 2/4, 49000, м. Дніпро, Україна*

Аналізується політика Туреччини щодо громадянської війни в Сирії, яка спалахнула 2011 р. Автор аналізує, як турецька політика еволюціонувала від демократичного ідеалізму, пов'язаного з можливостями, які надала «арабська весна», до більш прагматичної стратегії, що визначається міркуваннями національної безпеки.

Ключові слова: Туреччина, зовнішня політика, Сирія, громадянська війна, «арабська весна», військова інтервенція, національна безпека.

Сирійська громадянська війна, що спалахнула 2011 р., відзначається вкрай високим ступенем інтернаціоналізації і вже давно перестала бути лише чинником національної та регіональної політики. Сьогодні вона значною мірою визначає політичний клімат у глобальному масштабі. Країна перетворилася на об'єкт докладання зусиль різноманітних акторів світової та регіональної політики, окремих держав і міжнародних організацій. Природно, що найбільшу зацікавленість і активність виявляють сусідні країни, чия власна безпека та стабільність залежать від ситуації в Сирії. У цьому сенсі Туреччина, що від самого початку сирійського конфлікту активно намагалася впливати на його перебіг і, врешті-решт, вдалася в серпні 2016 р. до прямої військової інтервенції, є дуже показовим прикладом.

Внутрішні конфлікти майже ніколи не бувають герметично закритими. Вони так чи інакше впливають на сусідні держави. Причому останні не тільки стають їхніми невинними жертвами, а й роблять свій внесок у подальшу дезінтеграцію охоплених конфліктами країн і дестабілізацію регіону [1, с. 590–591]. Досвід багатьох конфліктів, і сирійський тут не є винятком, свідчить про далеко неоднозначну і не завжди конструктивну роль зовнішніх зацікавлених гравців. У цьому сенсі дослідження проблеми іноземного, у даному разі турецького, втручання в Сирії є частиною більш широкої тенденції, що намітилася, зокрема, у галузі вивчення міжнародних відносин і внутрішніх конфліктів. Йдеться про спробу подолати недостатність теоретичного осмислення їх взаємозв'язку, яка стала очевидною в процесі вивчення спалахів етнічного насильства у світі в 1990-ті рр.

Турецька політика стосовно сирійського конфлікту, звичайно, не залишилася поза увагою фахівців, зокрема й вітчизняних. Можна зазначити публікації таких авторів, як: Х. Ішиксал [2], Ш. Актюрк [3], Дж. Сарачоглу [4], Г. Далай [5], С. Гюнер [6], Д. Коч [6], Д. Бечев [7], Ю. Гілтерманн [7], С. Геллер [8], М. Єшилташ [9], М. Серен [9], Н. Озчелік [9], Ф. Ітані [10], Ф. Стейн [10], О. Мощенко [11], А. Худолій [12],

Л. Кияниця [13]. Звичайно, про всебічне дослідження питання не йдеться, адже, з одного боку, для цього не було достатньо часу, а з іншого – сам предмет дослідження – політика Туреччини стосовно сирійського конфлікту – зазнає постійних і досить радикальних змін, що

змушує до переосмислення деяких його аспектів з урахуванням нових обставин. Більшість зазначених досліджень відбиває поточний (на час написання) стан сирійського конфлікту та, відповідно, політику Туреччини щодо нього. На наш погляд, перехід Туреччини до прямої збройної інтервенції в Сирії свідчить про завершення вироблення турецької стратегії стосовно конфлікту, остаточно висуває на перший план питання безпеки. Це дозволяє очікувати певної стабілізації сирійської політики Анкари, яка в найближчій перспективі не зазнає кардинальних змін, що, зрештою, дозволяє перейти від їх фіксації до деяких узагальнень.

Отже, мета статті – простежити еволюцію турецької політики стосовно сирійського конфлікту, виокремити ключові чинники, що її визначають, та спробувати спрогнозувати її подальший розвиток.

Аналіз турецької політики щодо сирійського конфлікту може бути здійснений за допомогою неореалістичного підходу, зокрема теорії балансу загроз С. Вольта. Остання передбачає пояснення поведінки держав на міжнародній арені, з огляду їхнього сприйняття потенційних загроз. Зокрема, так він пояснює формування альянсів на Близькому Сході, де держави схильні укладати союзи передусім для нейтралізації загроз із боку своїх сусідів [14, с. 16]. Водночас принципове значення мають не стільки самі дії, заяви чи наміри, скільки те, що вони сприймаються як загрозові.

Варто також взяти до уваги складний багаторівневий характер сирійського конфлікту, який можна віднести до так званих «нових війн», які, за М. Калдор, «незважаючи на те, що більшість із них мають локальний характер, включають незліченну кількість транснаціональних зв'язків, через що важко утримати відмінність між внутрішнім і зовнішнім, між агресією (нападом із-за кордону) і репресією (атакою зсередини країни) або навіть локальним і глобальним» [15, с. 29–30]. Учасники таких конфліктів як безпосередньо сторони, що ворогують (так звані первинні актори), так і різноманітні категорії зовнішніх зацікавлених гравців (вторинні та третинні), мають різну природу (державні і недержавні) і власні інтереси, можуть діяти на абсолютно різних рівнях (національному, регіональному, глобальному і навіть персональному). Тому цілком логічним виглядає також застосування добре відомого підходу «рівнів аналізу».

Розпочинати розгляд еволюції політики Туреччини стосовно сирійського конфлікту, безумовно, варто з характеристики її регіональної стратегії напередодні тих масштабних політичних змін на Близькому Сході, що дістали назву «арабська весна». Вона, як відомо, виходила із принципу «нуль проблем із сусідами», що передбачав налагодження добрих стосунків із сусідніми країнами й посилення в такий спосіб регіонального впливу Анкари. Це цілком відповідало концепції «неоосманізму», яку було покладено в основу зовнішньої політики Туреччини після приходу до влади 2002 р. Партії справедливості та розвитку (АКР). Турецький дослідник Х. Ішиксал [2, с. 19] виокремив три стовпи «неоосманського» розуміння зовнішньої політики:

1. *«Неподільність безпеки»*, яка передбачає, що країна може відчувати себе в безпеці тільки коли її сусіди також почуватися в безпеці. У цьому контексті турецьке керівництво намагалося просувати концепцію колективної безпеки в «проблемному» оточенні країни, передусім у стосунках із Сирією й Іраком і, зокрема, у курдському питанні.

2. *Економічна взаємозалежність*, що розглядалася у двох вимірах: 1) прагнення використовувати «м'яку силу» як ефективний інструмент зовнішньої політики; 2) економічна взаємозалежність розглядалася як важливий засіб для підтримання стійкого миру в регіоні.

3. *Культурна гармонія, діалог і взаємна повага*, які передбачають, що проблеми регіону мають вирішуватися за допомогою дипломатії та політичного діалогу, зокрема через наголос на об'єднуючій ролі ісламу.

Варто зазначити, що саме на сирійському напрямі такий підхід мав найбільший успіх. Це виявилось передусім в успішному вирішенні застарілих проблем, які багато років ускладнювали двосторонні стосунки. Йдеться про територіальну суперечку стосовно приналежності провінції Хатай, підтримку сирійським режимом Робітничої партії Курдистану (РКК), що веде збройну боротьбу з турецьким урядом, а також питання про розподіл вод Євфрату [2, с. 20]. Укладено багато угод про співробітництво в різних сферах (банківських послуг, туризму, енергетики, транспорту, будівництва тощо), підписано Договір про вільну торгівлю. Планувалося навіть створення спільної для двох країн Ради міністрів [16].

«Арабської весни» 2010 р. стала потужним викликом для регіональної стратегії Туреччини. З одного боку, підтримка масових антиурядових виступів в арабських країнах ускладнювала налагоджені добрі стосунки з місцевими режимами, ставила під загрозу дивіденди від зроблених у ці країни інвестицій. З іншого – зміна режимів створювала нові можливості для поширення турецького впливу в регіоні, адже після повалення старих диктатур і проведення вільних виборів до влади приходили ісламістські партії та лідери, ідеологічно близькі до АКР. Так було, зокрема, у Тунісі й Єгипті у 2011–2012 рр. Успіх ісламістів породив у турецького керівництва сподівання, що «арабська весна» приведе до формування на Близькому Сході нових демократичних політій, які змогли б легко адаптувати ісламські релігійні практики, – перспектива, яка цілком імпонувала поглядам керівництва АКР. Туреччина в таких обставинах повинна була виступати певним зразком, моделлю, «джерелом натхнення» для нових близькосхідних демократій [7, с. 54; 2, с. 22; 17, с. 12]. Крім того, утвердження країни як головного захисника демократії в регіоні було особливо важливим з погляду зміцнення традиційних партнерських стосунків із країнами Заходу, особливо на тлі скептицизму щодо можливості прийняття Туреччини до Європейського Союзу (далі – ЄС), який збільшувався після 2005 р. [3, с. 88].

Хоча турецьке керівництво солідаризувалося з «арабською весною», інерція попереднього курсу спричинила суперечливість політики Анкари. Так, під час єгипетських подій прем'єр-міністр Р.Т. Ердоган від самого початку зайняв жорстку позицію щодо режиму Х. Мубарака, чим здобув величезну популярність в «арабській вулиці». Проте, він тривалий час відмовлявся підтримувати політику своїх західних партнерів, спрямовану на повалення режиму М. Каддафі в Лівії, закликав до примирення уряду й опозиції. Лише в травні 2011 р., коли стало зрозуміло, що опозиційні угруповання за підтримки Заходу беруть гору у війні, він солідаризувався з переможцями і закликав М. Каддафі добровільно віддати владу [13, с. 52].

Позиція Туреччини стосовно сирійського конфлікту також із часом зазнала драматичних змін. Так, на його початку (березень – серпень 2011 р.) Анкара намагалася поєднати попередню політику “zero problems” із новим курсом на підтримку опозиційних виступів. Звідси спроби виступити своєрідним посередником і переконати Б. Асада відмовитися від брутального придушення антиурядових виступів, схилити його до діалогу з опозицією. Прем'єр-міністр Р.Т. Ердоган і міністр закордонних справ А. Давутоглу переконували сирійського лідера провести політичні реформи і навіть запропонували відповідну «дорожню карту» [16]. Проте через категоричне небажання сирійського керівництва йти на поступки Туреччина поступово переходить до більш активної підтримки опозиції, що, звичайно, спричинило загострення стосунків із Б. Асадом і, врешті-решт, відкритий розрив. Вже у вересні 2011 р. Р.Т. Ердоган закликав Б. Асада піти у відставку [10, с. 3]. Принаймні до початку 2016 р. повалення режиму Б. Асада стало пріоритетом Туреччини в сирійському конфлікті. За цей час Туреччина поступово перетворилася на головного патрона для багатьох повстанських угруповань (переважно тих, що діють під назвою «Вільна сирійська армія» (FSA) і складаються з мусульман-сунітів), які ведуть збройну боротьбу із

сирійським урядом, надавала їм усебічної (політичної, дипломатичної, гуманітарної, військової, логістичної) підтримки. Фактично, вона стала повноцінним «вторинним» учасником сирійської війни, який поставив за мету повалення режиму президента Б. Асада руками його місцевих сирійських опонентів. Сама війна поступово набула рис класичної «проху war» через активне залучення та посилення ролі зовнішніх гравців, передусім Туреччини, Ірану, Росії та Сполучених Штатів Америки (далі – США), які лобіюють власні інтереси в конфлікті шляхом підтримки місцевих «первинних» акторів.

Варто зазначити, що тривалий час турецьке керівництво воліло не вдаватися до односторонніх дій, координувало їх зі своїми західними партнерами. Так зміцнювалося партнерство з НАТО, в якому Туреччина сподівалася підсилити свою роль. 2012 р. А. Давутоглу закликав НАТО поширити на Близький Схід свою діяльність, в якій Туреччина мала б відігравати центральну роль [18, с. 16–17]. Того ж року турецьке керівництво почало просувати ідею спільного з НАТО військового втручання в Сирію шляхом створення там «безполітної зони», але не змогло переконати альянс у достатній законності таких дій [19, с. 13–15]. Після досягнення угоди про ліквідацію сирійської хімічної зброї (2013 р.) США взагалі відмовилися від ідеї проведення військової операції проти Б. Асада й перенесли головний акцент своєї регіональної політики на боротьбу з екстремістами з «Ісламської держави» (далі – ІД), в якій вбачали головну загрозу для регіональної стабільності [10, с. 6]. Туреччині довелося задовольнитися приєднанням до очолюваної США міжнародної коаліції проти ІД [19, с. 15].

Коли громадянська війна в Сирії стала набувати конфесійних ознак – протистояння сунітів (більшості населення), від імені яких виступали різноманітні опозиційні угруповання, і шиїтів (алавітів), з якими зазвичай асоціюють режим Б. Асада, – до демократичних інтенцій турецького керівництва все частіше стали додаватися релігійні. Йшлося про необхідність зміни «нелегітимне правління меншості» на дружній сунітський режим. Цікаво, що в такій позиції був і цілком прагматичний економічний вимір. Позиціонування Туреччини як захисника сунітського населення Сирії мало забезпечити прихильність багатих сунітських режимів країн Перської затоки, а отже, їхні інвестиції в Туреччину (2016 р. очікувалося, що протягом наступних 10 років вони перевищать 200 млрд. доларів) [2, с. 24].

Принципові зміни в позиції Туреччини сталися в серпні 2016 р., коли Анкара вдалася до прямої збройної інтервенції в Сирії, від чого раніше утримувалася. Складні обставини, в яких зроблено цей крок, і мотиви, якими керувався президент Р.Т. Ердоган, були докладно розглянуті нами в одній із попередніх публікацій [20], тому тут ми обмежимося лише стислим поясненням дій турецького керівництва та приділимо головну увагу аналізу безпосередніх наслідків цих дій.

Перехід Туреччини до прямої військової інтервенції спричинений, з одного боку, усвідомленням неможливості усунення Б. Асада через пряму збройну підтримку його Росії й Ірану, а з іншого – актуалізацією проблеми національної безпеки, передусім через зростання суб'єктності сирійських курдів у конфлікті. У серпні 2016 р. успішні бойові дії Загонів народної оборони (YPG) – бойового крила курдської Партії Демократичний союз (PYD) – проти ІД сприяли реальній можливості появи уздовж сирійсько-турецького кордону автономного курдського утворення (так званої Рожави). Через тісні партнерські стосунки сирійських курдів (PYD / YPG) із турецькими (РКК), які ще в липні 2015 р. відновили збройну боротьбу з урядом, така перспектива небезпідставно розглядалася в Туреччині як безумовна загроза національній безпеці. Отже, введення турецьких військ мало перешкодити появі курдського утворення і, навпаки, гарантувати створення «зони безпеки» уздовж сирійсько-турецького кордону. Окрім вирішення зазначеної проблеми, інтервенція мала забезпечити збереження й посилення ролі Туреччини як впливового гравця в сирійському

конфлікті, а також її подальшу участь у вирішенні долі Сирії. Мали місце й гуманітарні міркування – запровадження на півночі Сирії «зони безпеки» для біженців – ідея, що просувалася турецьким керівництвом майже від самого початку конфлікту.

У вторгнення в Сирію був і внутрішньополітичний вимір. В умовах загострення політичної боротьби в самій Туреччині, спровокованого авторитарним стилем керівництва Р.Т. Ердогана (апогеєм стала спроба військового перевороту в липні 2016 р.), закордонна військова операція мала б консолідувати турецьке суспільство навколо панівної партії й особи президента, сприяти зміцненню урядового контролю над армією. Деякі дослідники вказують на явний збіг між зростанням авторитаризму в Туреччині й активізацією її втручання в близькосхідні справи після «арабської весни» [17, с. 12].

Сама можливість інтервенції була забезпечена принциповою зміною політики Туреччини стосовно сирійського конфлікту, переглядом мети і засобів її досягнення. Анкара усвідомила, що справи пішли зовсім не так, як планувалося, і замість очікуваних вигравів Туреччина отримала неочікувані проблеми. Як зазначив Е. Каддора, політика Туреччини перетворила «регіон навколо неї із зони впливу – джерела політичного розвитку та можливостей – на джерело ризиків, регіон, з якого походять загрози, та економічний тягар для нації» [19, с. 11]. Вихід було знайдено у відмові від спроб повалення режиму Б. Асада й укладанні ситуативного альянсу з його головними патронами – Іраном і Росією, передусім через спільне несприйняття американської політики в регіоні, зокрема стосовно курдського питання. Ймовірно ціною за нейтралітет Росії та Ірану, які, звісно, відповідним чином вплинули й на Б. Асада, стало невтручання Туреччини в боротьбу за найбільше місто північної Сирії – Алеппо, яке урядові війська цілком захопили в грудні 2016 р. [6, с. 124–126].

Суто воєнний складник інтервенції реалізований здебільшого в межах трьох операцій, проведених турецькою армією та загонами FSA на півночі Сирії, на захід від Євфрату:

1. Операція «Щит Євфрату» (24 серпня 2016 р. – 29 березня 2017 р.) проведена на території провінції Алеппо, під гаслом «боротьби з тероризмом», проти загонів ІД і PYD/YPG. За оцінками турецьких експертів, мету цієї операції було досягнуто лише частково. З одного боку, вдалося відсунути ІД і курдів від кордону та створити «зону безпеки» довжиною приблизно 90 км уздовж кордону і 40 км вглиб сирійської території (приблизно в трикутнику міст Джараблус – Азас – Аль-Баб). З іншого ж – не вдалося відкинути загоны YPG та PPK на східний берег Євфрату, передусім через американську підтримку останніх [9, с. 31].

2. Операція «Оливкова гілка» (20 січня – 24 березня 2018 р.) проведена проти загонів YPG у районі Афрін, на північному заході Сирії. Операція призвела до поразки курдів, які були змушені залишити прикордонні території та місто Афрін і відійти на схід у район міста Тель-Ріфаат. Проте керівництво YPG проголосило, що не припиняє боротьби та переходить до партизанської війни [21].

3. Військова операція із забезпечення зони деескалації в провінції Ідліб (триває із жовтня 2017 р., відповідно до угоди в Астані (вересень 2017 р.) між Туреччиною, Росією й Іраном). Астанінську угоду фактично можна розглядати як угоду про розподіл сфер впливу (формально «зон деескалації») у Сирії. Відповідно до неї турецькі війська та загоны протурецької опозиції мали розташуватися в північно-західній (прикордонній) частині провінції, урядові й іранські сили – у південно-східній, а російські – між ними [22]. Фактично Ідліб під захистом Туреччини перетворився на притулок для опозиційних угруповань, які зазнають поразки в боротьбі з Б. Асадом у інших регіонах країни. Саме сюди евакуюються ті, хто бажає продовжити цю боротьбу, що, з одного боку, збільшує збройну силу, на яку може розраховувати Туреччина в просуванні своїх інтересів, але з іншого – ускладнює підтримання контролю через гострі протиріччя між різноманітними угрупованнями.

Сучасний етап сирійської війни (приблизно із другої половини 2017 р., після розгрому ІД) характеризується активним намаганням найбільш впливових її учасників закріпити свій контроль над територіями, з якими пов'язані їхні інтереси. Фактично стався поділ країни на сфери впливу між провідними зовнішніми гравцями – Іраном, Росією, США та Туреччиною, які здійснюють контроль як через своїх місцевих «проксів» (проурядових або антиурядових угруповань), так і за допомогою введених на відповідні території власних збройних контингентів. Іран і Росія, через повну залежність від них сирійського уряду, контролюють більшість території країни на захід від Євфрату. США через підтримувані ними Сирійські демократичні сили (SDF) контролюють майже всю територію на схід від Євфрату. Туреччина, із зазначених вище міркувань, намагається контролювати прикордонні території на півночі Сирії.

На даний момент турецька військова присутність у Сирії триває, тому можемо говорити лише про проміжні підсумки інтервенції. Вони неоднозначні. Так, загони ІД і курдів зазнали поразки та були змушені залишити прикордонну смугу на захід від Євфрату, яка перейшла під ефективний контроль Туреччини. Це дозволило створити бажану «зону безпеки» уздовж кордону, зняти питання про будь-яке життєздатне курдське утворення в цьому районі, а також забезпечило Туреччині можливості для подальшого ефективного впливу на перебіг сирійського конфлікту. Проте низка обставин не дозволяє говорити про остаточний успіх і зумовлює неминуче продовження інтервенції без будь-якої вказівки на конкретні строки її завершення:

1. Питання про створення курдського державного утворення на кордоні з Туреччиною остаточно з порядку денного не знято, адже PYD/YPG у складі SDF, що перебувають під патронажем США, продовжують контролювати прикордонні території на схід від Євфрату (і навіть деякі райони на захід від нього). Подальше вирішення цієї проблеми буде залежати від позиції США й розвитку турецько-американських стосунків.

2. Загострення останнім часом стосунків між Іраном, США й Ізраїлем може змінити регіональний баланс сил і зруйнувати ситуативний альянс Туреччини з Іраном і Росією, що, у свою чергу, може призвести до зламу домовленостей між ними в межах «астанінського процесу» та спровокує ескалацію конфлікту.

3. Хоча намірів анексувати зайняті території турецьке керівництво не висловлює, воно також не демонструє й намірів повертати їх під контроль Б. Асада. Туреччина активно формує тут органи місцевого самоврядування, поліцію та збройні сили (так звану «Сирійську національну армію»), що свідчить про бажання створити своєрідну буферну зону під турецьким контролем, хоча й формально під сирійським суверенітетом. Назва «Сирійська національна армія» (у межах якої прагнуть об'єднати різноманітні, інколи ворожі опозиційні угруповання) явно натякає на наміри посперечатися, за сприятливих обставин, за контроль над рештою території країни. У будь-якому разі процес створення ефективних місцевих політичних і військових структур, що зможуть перебрати на себе контроль над північними районами Сирії після виведення турецьких військ, ще триває, і його успіх далеко не гарантований.

Турецьке керівництво й не приховує намірів продовжити операції проти «терористів» із РКК і YPG, причому не тільки на території Сирії, але й в Іраку. Президент Ердоган ще 19 березня 2018 р. вказав на можливі райони продовження операцій турецьких військ, причому, на думку американських аналітиків, принципову згоду на це від Росії й Ірану він отримав під час тристоронньої зустрічі в Астані 16 березня [21]. Найбільш вірогідними напрямками розширення турецького збройного втручання в Сирії можна вважати:

1. Райони на захід від Євфрату, які ще перебувають під контролем курдів (передусім Тель-Ріфаат і Манбідж). Вони найменш «проблемні» з погляду узгодження з іншими впливовими учасниками конфлікту.

2. Прикордонні райони на схід від Євфрату (Кобані, Тель-Аб'яд, Рас аль-Айн, Камішли). Це можливо за умови, якщо турки зможуть переконати США в доцільності таких дій.

3. Алеппо – найбільше місто на півночі Сирії та її економічна столиця. Місто зараз контролюють проіранські сили, але якщо дійде до збройного конфлікту між Іраном, з одного боку, і США та їхніми регіональними союзниками, з іншого, для Туреччини можуть скластися сприятливі обставини для того, щоб спробувати встановити контроль над ним.

Отже, можемо підсумувати, що протягом 2011–2018 рр. позиція Туреччини стосовно громадянської війни в Сирії еволюціонувала від певного демократичного ідеалізму (спроби змінити режим у Сирії, спочатку шляхом схилення його до реформ і примирення з опозицією, а потім шляхом усебічної підтримки збройної антиурядової боротьби) до суто прагматичного курсу з метою нівелювання загроз національній безпеці та зміцнення авторитарного режиму Р.Т. Ердогана. Якщо взяти до уваги, що війна в Сирії ще триває, а зазначені загрози національній безпеці остаточно не ліквідовані, у найближчій перспективі варто очікувати продовження інтервенціоністської політики Туреччини. У цьому сенсі принципове значення має те, як будуть складатися стосунки Туреччини з іншими впливовими гравцями – США, Росією й Іраном. Саме це питання може визначити подальший напрям досліджень турецької політики стосовно Сирії. Крім того, варто також звернути увагу на вірогідні політичні зміни в самій Туреччині, що можуть вплинути на її позицію стосовно сирійського конфлікту.

Список використаної літератури

1. Brown M. (eds). The causes and regional dimensions of internal conflict. The international dimensions of internal conflict. Cambridge, MA: MIT Press, 1996. P. 571–601.
2. Işiksal H., Göksel O. (eds). Turkish foreign policy, the Arab Spring, and the Syrian crisis: One step forward, two steps back. Turkey's Relations with the Middle East: Political Encounters after the Arab Spring. Cham: Springer, 2018. P. 13–31.
3. Aktürk Ş. Turkey's role in the Arab Spring and the Syrian conflict. Turkish Policy Quarterly. Winter 2017. Vol. 15. № 4. P. 87–96.
4. Saraçoğlu C. The Syrian conflict and the crisis of Islamist nationalism in Turkey. Turkish Policy Quarterly. Winter 2018. Vol. 16. № 4. P. 17–26.
5. Dalay G. What is driving Turkish foreign policy today? / Jazeera Center for Studies, 27 February 2017. URL: http://studies.aljazeera.net/mritems/Documents/2017/2/27/07844d10549849a4af305fbc575cdba8_100.pdf (last accessed: 20.06.2018).
6. Güner S., Koç D. Shifting balances of power in the Syrian conflict. Turkish Policy Quarterly. Spring 2017. Vol. 16. № 1. P. 123–130.
7. Bechev D., Hiltermann J. Turkey's Forays into the Middle East. Turkish Policy Quarterly. Fall 2017. Vol. 16. № 3. P. 49–59.
8. Heller S. Turkey's "Turkey First" Syria Policy / The Century Foundation, April 12, 2017. URL: <https://tcf.org/content/report/turkeys-turkey-first-syria-policy/> (last accessed: 20.06.2018).
9. Yeşiltaş M., Seren M., Özçelik N. Operation Euphrates Shield: implementation and lessons learned. 2017. URL: https://setav.org/en/assets/uploads/2017/11/R97_Euphrates.pdf (last accessed: 20.06.2018).
10. Itani F., Stein F. Turkey's Syria Predicament / Rafik Hariri Center for the Middle East. URL: http://www.acharicenter.org/wp-content/uploads/2016/05/Turkey_s_Syria_Predicament.pdf (last accessed: 20.06.2018).

11. Мощенко О. Близькосхідний вектор зовнішньої політики Турецької республіки в пост-біполярний період: дис. ... канд. політ. наук: 23.00.04. К., 2017. 225 с.
12. Худолій А. Зовнішня політика Туреччини на Близькому Сході. Вісник Донецького національного університету імені Василя Стуса. Серія «Політичні науки». 2017. № 2. С. 34–42.
13. Кияниця Л. Зовнішня політика Туреччини в контексті «арабської весни»: від ізольованої держави до претендента на регіональну гегемонію. Наукові записки НаУКМА. Політичні науки. 2014. Т. 160. С. 49–53.
14. Walt S. Alliance formation and the balance of World Power. *International Security*. Spring 1985. Vol. 9. № 4. P. 3–43.
15. Калдор М. Новые и старые войны. Организованное насилие в глобальную эпоху. Пер. с англ. А. Апполонова, М. Дондуковского. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 416 с.
16. Багджи Х. Турецкая стратегия в Сирии – от начала конфликта до российского вмешательства. URL: <http://www.globalaffairs.ru/valday/Tureckaya-strategiya-v-Sirii--ot-nachala-konflikta-do-rossiiskogo-vmeshatelstva-17881> (last accessed: 20.06.2018).
17. Kirişci K. Turkey and the West: Fault Lines in a Troubled Alliance. Washington; D. C.: Brookings Institution Press, 2018. 309 p.
18. Davutoğlu A. Transformation of NATO and Turkey's Position. *Perceptions*. Spring 2012. Vol. XVII. № 1. P. 7–17.
19. Kaddorah E. Change in Turkish Foreign Policy: Reassessments and new trends / Arab Center for Research and Policy Studies, January 2016. URL: https://www.dohainstitute.org/en/lists/ACRPS-PDFDocumentLibrary/20_January_Edits_to_Kaddorah_Paper_on_Turkish_Foreign_Policy.pdf (last accessed: 20.06.2018).
20. Шуляк С. Мотиви турецької військової інтервенції в Сирії у 2016–2017 рр. (операція «Щит Євфрагу»). *Politicus*. 2017. Вип. 3. С. 150–154.
21. Teoman E., Cafarella J. Turkey Threatens New Attacks in Syria and Iraq, March 20, 2018. URL: <http://iswresearch.blogspot.com/2018/03/turkey-threatens-new-attacks-in-syria.html> (Last accessed: 20.06.2018).
22. Final de-escalation zones agreed on in Astana, 15 Sept. 2017. URL: <https://www.aljazeera.com/news/2017/09/final-de-escalation-zones-agreed-astana-170915102811730.html> (Last accessed: 20.06.2018).

FROM “ZERO PROBLEMS” TO “OLIVE BRANCH”: TURKEY’S POLICY ON THE CIVIL WAR IN SYRIA

Sergii Shuliak

*University of Customs and Finance,
Faculty of Management,
Department of Social Communications, Philosophy and Socio-Political Sciences
Volodymyr Vernadsky str., 2/4, 49000, Dnipro, Ukraine*

The Turkey’s policy on the civil war in Syria, which broke out in 2011, is analyzed. The author analyzes how Turkey’s policy evolved from the democratic idealism associated with the opportunities offered by the “Arab Spring” to a more pragmatic strategy determined by national security considerations.

Key words: Turkey, foreign policy, Syria, civil war, “Arab Spring”, military intervention, national security.

РЕЦЕНЗІЇ

МІСЦЕВЕ САМОВРЯДУВАННЯ І ДЕМОКРАТІЯ В ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ: РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ А.В. БОРТНІКОВОЇ «МІСЦЕВЕ САМОВРЯДУВАННЯ НА ВОЛИНІ: СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ТРАДИЦІЇ І СУЧАСНИЙ ПРОЦЕС ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЇ»¹

І.Я. Вдовичин

*доктор політичних наук,
професор кафедри теорії держави і права
Львівської комерційної академії*

Досвід провідних держав світу переконливо свідчить про те, що рух у напрямі демократичних перетворень неможливий без належного наукового обґрунтування. Органічне поєднання новітніх наукових досліджень із практикою реформування політичної системи України має стати основою вироблення стратегії розвитку, яка б відповідала соціокультурним традиціям українського народу та давала змогу якнайповніше реалізувати його творчий потенціал. Кожне нове ґрунтовне дослідження з проблем суспільно-політичного розвитку регіонів висвітлює специфіку поступу України в напрямі консолідованої демократії, закладаючи теоретико-методологічні й емпіричні підвалини для його успішного здійснення. Саме з таких позицій варто розглядати творчий доробок автора.

Дослідження суспільно-політичних традицій становлення й розвитку інститутів самоврядування в містах Волині вписується в контекст сучасної політичної науки з її акцентом на локалізації предмета пізнання, з'ясуванні змісту міських політичних режимів і локальної чи місцевої демократії. Це тим більш важливо, що тривала відсутність політичних практик у діяльності органів місцевого самоврядування (у радянські часи) стала на заваді формуванню місцевих громад як повноцінних суб'єктів політичного процесу, а відтак і розвитку місцевої демократії.

Сталість традиції місцевого самоврядування як інститутів місцевої демократії, його здатність пережити віки можна пояснити світоглядними демократичними ціннісними настановами, що набули символічного змісту, такими як ідеї спільного блага, народного суверенітету, народовладдя, які, попри їх історичні обмеження, національну та регіональну специфіку, не втрачають своєї привабливості й нині. Суспільно-політична традиція організації самоврядування в містах сьогодні постає у вигляді «вторинної», рефлексивної традиції, яка пережила перетворення відповідно до потреб часу, а тому, як справедливо зазначає автор книги, у нас немає підстав прямо апелювати до практик функціонування інститутів самоврядування в середньовічних містах як до таких, що варті наслідування.

Монографію присвячено малодослідженій проблемі – здійсненню політологічного аналізу процесів становлення й розвитку інститутів самоврядування в містах Волині, що діяли на засадах магдебурзького права, та їх опосередкованому впливу (через суспільно-політичні традиції) на сучасні процеси демократизації й децентралізації. Вивчення процесів інституалізації місцевого самоврядування регіону саме в цей період допомагає

¹ Бортнікова А.В. Місцеве самоврядування на Волині: суспільно-політичні традиції і сучасний процес децентралізації: монографія. Луцьк: Вежа-Друк, 2018.

з'ясувати особливості становлення й розвитку, правові підстави та організаційні можливості центральної й місцевої влади, ієрархію та динаміку змін керівного складу урядовців, їхні повноваження й функції, механізми взаємодії верхньої та місцевої влади в умовах патримоніальної системи соціальних відносин.

Упродовж XVI – першої половини XVII ст. на Волині відбувався активний процес заснування міських поселень на засадах магдебурзького права (локація) з їх подальшою розбудовою. У роботі досліджено розвиток ремісництва й торгівлі у волинських містах, їх соціально-економічне становище як ресурсу місцевого самоврядування загалом, оскільки міста були центрами адміністративного управління землею, у них сконцентровані інститути державної влади, відбувався процес інституалізації міського самоврядування. Нові умови виробництва та способи життя вимагали свого юридичного оформлення, звільнялися від застарілих правових норм і правил. Упродовж XV – XVI ст. міста Великого князівства Литовського переживали складний процес, пов'язаний зі зміною стародавнього звичаєвого права на магдебурзьке.

Увагу автора зосереджено на становленні й особливостях функціонування цього права у великокнязівських і королівських містах. Магдебурзьке право у Великому князівстві Литовському на початковій стадії свого розвитку хоч і запроваджувало досить однорідний механізм міського устрою, однак суттєво відрізнялося в деталях. Права, що дарувалися магдебурзькими привілеями окремим суб'єктам, не були однаковими. Ця різноманітність ґрунтувалася на старовині, звичаях, на «ласці», «милості», яку правитель дарував конкретному місту.

Автор цілком виправдано розкриває не лише економічні й політичні детермінанти функціонування інститутів влади та управління, а й соціально-культурні та духовні, що вимагало поєднання методології різних гуманітарних дисциплін: історії, політології, соціології, правознавства, психології тощо.

Значну увагу в книзі приділено питанням соціальної диференціації та формування станів, інтереси яких мала враховувати центральна влада. Автор намагалася не лише визначити правовий статус окремих верств населення, насамперед міщанства та шляхти, а й показати їх місце в соціальній ієрархії, типові моделі поведінки, спонукальні мотиви окремих вчинків і панівні на той час цінності.

Великий обсяг матеріалу певною мірою зумовив структуру книги, яка складається з передмови, чотирьох розділів, кожен із яких містить підрозділи, а також післямови, списку використаних джерел і літератури. Матеріал книги викладено за проблемно-хронологічним принципом, її текст має внутрішню логіку й наукову обґрунтованість. Зміст усіх розділів висвітлює широке коло питань, що розкривають не лише теоретико-методологічні, а й практично-політичні аспекти; кожний наступний розділ є логічним продовженням попереднього.

Особливий інтерес викликає останній розділ монографії, присвячений проблемам розвитку інститутів місцевого самоврядування в контексті сучасних процесів демократизації та децентралізації на прикладі Луцької міської ради. Показано еволюцію суспільно-політичних традицій функціонування місцевого самоврядування у волинських містах у дорадянський і радянський періоди історії, процеси демократичних змін вітчизняного законодавства в частині унормування діяльності місцевого самоврядування, практичну діяльність Луцької міської ради в напрямі розширення інституційної спроможності міської ради щодо залучення громадськості до вирішення справ місцевого значення.

Основу джерельної бази дослідження складають опубліковані й неопубліковані матеріали державних архівів, документи колекції Литовської метрики, нормативно-пра-

вові акти та діловодна документація інститутів центральної влади й місцевого самоврядування. Документальні свідчення, що містяться в книзі, дають можливість побачити події середньовічної історії ніби зсередини, дізнатися, як і чому вони відбувалися, чому люди чинили саме так, а також персоніфікувати управлінський склад органів міської влади. Зроблений у монографії ґрунтовний аналіз наукової літератури з досліджуваної проблеми свідчить про те, що автор добре ознайомена з працями зарубіжних і вітчизняних учених різних поколінь.

Загалом вивчення інституціональної структури й практики діяльності апарату самоврядування волинських міст у досліджуваний період дало змогу автору виявити протиріччя, загальні закономірності та регіональні відмінності становлення й функціонування місцевого самоврядування на Волині як інституту локальної демократії, обґрунтувати правомірність екстраполяції середньовічного та подальшого досвіду функціонування місцевого самоврядування на сучасність.

Актуалізує дослідження відсутність політологічних досліджень діяльності самоврядних інституцій на засадах магдебурзького права в містах Волині на ранніх етапах їх становлення й розвитку – у час, коли місцеве самоврядування перебувало лише в стадії формування як суспільно-політичний інститут, а міські громади виборювали своє право бути повноправними суб'єктами політико-правових відносин.

Видання, що ґрунтується на широкій джерельній базі, буде корисним не лише для поглибленого вивчення соціально-політичних процесів на Волині, а й для розуміння процесів генези українського державотворення загалом.

**АНТРОПОЛОГІЧНІ ТА ІНСТИТУЦІЙНІ ВИМІРИ СВОБОДИ:
ВІД ІДЕАЛУ ДО НОРМИ: РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ
В.М. ДЕНИСЕНКА, І.Ю. ОСТАПЕЦЬ, Ю.О. ПРИВАЛОВА
«СВОБОДА ЯК ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПРИНЦИП» (КНИГА 1)
ТА МОНОГРАФІЮ В.М. ДЕНИСЕНКА, В.Й. КЛИМОНЧУКА, Ю.О. ПРИВАЛОВА
«СВОБОДА ЯК ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПРИНЦИП» (КНИГА 2)¹**

Т.В. Андрущенко

*доктор політичних наук, професор,
завідувач кафедри політичної психології та соціально-правових технологій
Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова*

Актуальність дослідження свободи як принципу організації суспільної та політичної дійсності зумовлена насамперед швидкими змінами, які ми зараз спостерігаємо в політичному житті не лише України, а й інших держав. Розвиток технологій, зміна статусів на міжнародній арені, внутрішні перетворення в Україні зумовлюють необхідність не просто переосмислювати класичні дефініції свободи, а творити нові.

Свобода як універсальний індикатор рівня розвитку й ефективності функціонування всієї системи суспільно-політичних відносин – тема не лише актуальна, а й масштабна та багатогранна, тому її розгляд у двох книгах є логічним і необхідним.

З огляду на відсутність у вітчизняній науці цілісного дослідження свободи як ланки, що об'єднує політичний, економічний, соціальний, культурний та всі інші контексти людського життя, обидві книги монографії «Свобода як цивілізаційний принцип» заслуговують на особливу увагу. Як акцентують самі автори дослідження, у науці переважає практика надання преференцій інституційним формам свободи, що, на їх думку, не може бути виправданим. Адже така тенденція зумовлює дегуманізацію не лише науки, а й політики. Тому вчені наголошують на тому, що необхідно розглядати свободу також в антропологічному вимірі, позаяк вона визначає можливі інтерпретації людини, ціннісні мотиви її діяльності, форму ідентифікації тощо. Поєднання інституційного та антропологічного вимірів свободи, проаналізоване в рецензованому дослідженні, зумовило унікальність методологічного підходу. З огляду на це монографія «Свобода як цивілізаційний принцип» заповнює філософсько-політичну прогалину у вітчизняній науці.

Автори навмисно відмовляються від застосування кількісних методів оцінювання рівня свободи, хоча й подають у додатках результати соціологічних опитувань, здійснених упродовж останніх років Українським центром економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова. У такому підході простежується авторська позиція щодо розгляду свободи не як результату інституційного розвитку, який можна виміряти за допомогою кількісних індикаторів, а радше як предмета філософсько-політичної рефлексії та ціннісного орієнтування розвитку.

Перша книга монографії складається із чотирьох розділів і присвячена розгляду принципу свободи в історичному контексті; її гносеологічний, соціальний та антрополо-

¹ Денисенко В.М., Остапєць І.Ю., Привалов Ю.О. Свобода як цивілізаційний принцип. Книга 1. Київ; Львів: Простір-М, 2016.

Денисенко В.М., Климончук В.Й., Привалов Ю.О. Свобода як цивілізаційний принцип. Книга 2. Київ; Львів: Простір-М, 2017.

гічний виміри трактують у працях філософів різних традицій (раціоналізму, емпіризму, Просвітництва, німецького ідеалізму).

Друга книга монографії присвячена ґрунтовному та всебічному дослідженню свободи в Україні. Очевидно, що в цій частині важливе місце посідає аналіз демократії в Україні, яку автори пов'язують із мінімалістським (процедурним) і максималістським (змістовим) наповненням. Проте, як зазначено в тексті праці, і «мінімалізм», і «максималізм» синтезують себе в одному – у свободах за формою (технологією) та змістом (метою).

Друга книга складається з п'яти розділів, які логічно й послідовно розкривають значення свободи для України. При цьому аналіз здійснюється, по-перше, за декількома критеріями, насамперед історичним (розглядається українська політична думка доби середньовіччя, модерну, сучасності); по-друге, важливим залишається методологічне розрізнення свободи для людини та свободи для держави як інституту; по-третє, у тексті праці присутній авторський аналіз чотирьох етапів формування політичних свобод в Україні (колективного, індивідуального, національного та інституційного).

Важливим є підхід, запропонований авторами, щодо виділення етапів у розумінні свободи на теренах України. Щоб їх виділити, автори простежували домінуючі ознаки та тенденції визначення свободи в працях мислителів, які творили на сучасних українських землях. Так, автори вважають, що на першому етапі (у княжу добу) в Україні домінує антропологічна форма свободи, що пов'язана ще з міфологічним світоглядом. На другому етапі, який автори пов'язують із добою козаччини, у розумінні свободи домінують політичні інститути або навіть їх імітація. На третьому етапі відбувається становлення нації як суб'єкта відносин, у яких людина набуває специфічного й нового статусу в духовному та практичному сенсі. Четвертий етап, на думку вчених, тривав із кінця ХІХ до початку ХХ ст. та концентрувався на творенні свободи як інституцій. Натомість останній, п'ятий, етап уже передбачає синтез антропологічних та інституційних принципів визначення й реалізації свободи.

У розвідці пропонується підхід, що схильний категоризувати свободу за певними критеріями, зокрема, поряд із політичною свободою автори аналізують прояви духовної, правової, економічної та індивідуальної свободи.

У монографії зазначено, що на індивідуальному рівні система політичних свобод представлена у вигляді природних прав і принципів моральності. Натомість на рівні політичних інститутів та інституцій свобода – це система відносин, що формуються в національній і правовій спосіб. Формування такого висновку є важливим для цілісного розуміння свободи в сучасності, а також для творенні візій майбутнього.

Здійснений аналіз ґносеологічних, феноменологічних та онтологічних принципів свободи підводить авторів до висновку, що ядро політичних свобод становлять цінності, які лише за умов демократії не відчужуються та позбавляються формальних ознак.

Отже, обидві книги монографії «Свобода як цивілізаційний принцип» являють собою вагомий внесок у розвиток вітчизняної політичної науки, відкривають нові перспективи в осмисленні концепту свободи як ознаки всіх форм життя людини. Видання може стати теоретичною основою для напрацювання ціннісних концепцій свободи як явища в історичному контексті та в сучасності.

**РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ ЛИТВИНА ВІТАЛІЯ СЕРГІЙОВИЧА
«АТРИБУТИ ТА РІЗНОВИДИ НАПІВПРЕЗИДЕНТСЬКОЇ СИСТЕМИ
ПРАВЛІННЯ В ЄВРОПІ: ІНСТИТУЦІЙНО-ПРОЦЕСУАЛЬНИЙ
І ПОЛІТИЧНО-ПОВЕДІНКОВИЙ АСПЕКТИ»**

В.М. Денисенко

*доктор політичних наук, професор,
завідувач кафедри теорії та історії політичної науки
Львівського національного університету імені Івана Франка*

У рецензованій монографії Литвина Віталія Сергійовича «Атрибути та різновиди напівпрезидентської системи правління в Європі: інституційно-процесуальний і політично-поведінковий аспекти» вперше в українській політичній науці комплексно, систематично, всесторонньо й синтетично здійснено порівняльно-політологічне дослідження історіографічних, концептуальних, теоретико-методологічних і практико-емпіричних особливостей напівпрезидентської системи правління в країнах Європи, на підставі чого зроблено висновки з приводу перспектив і ризиків поступу напівпрезидентської системи правління в Україні.

Актуальність теми монографії зумовлена тим, що в межах існуючих типів систем правління – президентської, парламентської та напівпрезидентської, – однак незалежно від типів політичного режиму (демократичного, гібридного чи автократичного), у країнах Європи надзвичайно поширеною, хоч і дуже варіативною, є або раніше була саме напівпрезидентська (напівпрезиденталізм), яка, щоправда, може дистинктивно позиціонуватись та окреслюватись формально (інституційно-процесуально) і фактично (політично-поведінково). Це спостерігається, як зауважує автор, навіть попри те, що згадана система правління характеризується такими атрибутами, як наявність посади всенародно виборного на фіксований термін президента, наявність посад прем'єр-міністра та урядового кабінету, і перед президентом, а також суміщення/дуалізація виконавчої влади президентом і прем'єр-міністром/урядовим кабінетом. Водночас напівпрезидентська система правління, будучи домінуючою моделлю міжінституційних відносин країн Європи, досі зазнає теоретико-методологічних, концептуальних і практико-емпіричних модифікацій та пертурбацій. Відтак вона варіативно операціоналізується на практиці, засвідчуючи те, що формальна сторона конституції та системи правління не завжди відповідає їхній фактичній стороні, на окреслення й підтвердження чого, зокрема, і була націлена праця В.С. Литвина.

Монографія є системно-логічним та інтегральним дослідженням, оскільки складається з розділів, які стосуються таких проблем атрибутизації й типологізації напівпрезиденталізму в Європі:

– історіографічних, концептуальних і теоретико-методологічних особливостей дослідження напівпрезидентської системи правління;

– інституційно-процесуальної й політико-поведінкової зумовленості операціоналізації сутності та атрибутів і типологізації напівпрезидентської системи правління в країнах Європи;

– формування й відповідальності урядів та розпуску легіслатур як індикаторів формальної інституційно-процесуальної типологізації напівпрезидентської системи правління;

– дуалізму, легітимності, партійної приналежності та відповідальності виконавчої влади, композиції легіслатур як підстави фактичної політико-поведінкової типологізації напівпрезидентської системи правління;

– сили президентів та особливостей дуалізму виконавчої влади як підстави формально-фактичної інституційно-процесуальної й політико-поведінкової типологізації напівпрезидентської системи правління;

– інституційно-процесуальних і політико-поведінкових наслідків та впливів напівпрезидентської системи правління в країнах Європи, а також особливостей, ризиків і перспектив її операціоналізації та реформування в Україні.

Заслугою на увагу запропонована автором позиція, згідно з якою феномен напівпрезиденталізму в Європі є не монолітним, а вкрай гетерогенним. Однак про гетерогенний напівпрезиденталізм недоцільно говорити винятково в гомогенно негативному чи гомогенно позитивному світлі, оскільки є чимало «прикметників» та опцій цієї системи правління, які можуть мати як переваги, так і недоліки на тлі різних типів інших систем державного правління. Це своєю чергою детермінує, що монографія характеризується і теоретико-методологічною, і практико-емпіричною спрямованістю, оскільки її результати можуть бути ефективно використані в зрізі реформування системи державного правління в Україні.

Загалом монографія В.С. Литвина «Атрибути та різновиди напівпрезидентської системи правління в Європі: інституційно-процесуальний і політично-поведінковий аспекти» є комплексною, систематичною, різноракурсною й усесторонньою, а головне – назрілою, оскільки автором запропоновано довершений і логічний підхід до постановки, визначення поняття та типологізації напівпрезидентської системи правління на прикладі країн Європи. У роботі не лише опрацьовано надзвичайно широкий масив наукової літератури (переважно закордонної), а й запропоновано низку авторських інтерпретацій, категоризацій і тлумачень досліджуваних процесів у межах міжінституційних відносин у трикутнику «глава держави – уряд – парламент», причому на прикладі як демократичних, так і недемократичних політичних режимів у Європі. Загалом охоплено коло науково-теоретичних та практико-прикладних проблем, які раніше не досліджувалися або вивчалися побіжно в роботах українських учених-політологів.