

V I S N Y K
OF THE LVIV
UNIVERSITY

**Philosophical
Political studies**

Issue 21

Scientific journal

Published since 2011

Ivan Franko
National University of Lviv

В І С Н И К
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

**Філософсько-політологічні
студії**

Випуск 21

Збірник наукових праць

Видається з 2011 року

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2018

Включено до переліку наукових фахових видань України з філософських та політичних наук.

Наказ МОН України № 153 від 14.02.2014 р.

Друкується за ухвалою Вченої Ради

Львівського національного університету імені Івана Франка

№ 58/01 від 30.01.2019 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) С. БЕКАР
Технічний редактор С. ВОЗНЯК
Комп'ютерний макет С. БЕКАР
Коректор Д. КАРПИН

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ і ВИГОТОВЛЯЮЧА:
Львівський національний університет
імені Івана Франка.
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
СВІДОЦТВО 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. 20,46.
Тираж 100 прим. Зам. 1811

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2018

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<i>Ілля Беспалов</i> ФІЛОСОФІЯ І КОМУНІКАЦІЯ РИМУ.....	7
<i>Олексій Бучин</i> ІДЕОЛОГЕМИ ТА МІФОЛОГЕМИ.....	14
<i>Ольга Гордійчук</i> АРХЕТИПИ ЗЕМЛІ ТА СВОБОДИ ЯК ОСНОВНІ ДЕТЕРМІНАНТИ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ.....	21
<i>Віталія Готинян-Журавльова</i> АНАЛІЗ ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ «ВИМІРЮВАННЯ».....	29
<i>Дмитро Данилов</i> ТІЛЕСНІСТЬ ДГ'ЯНИ В СОТЕРІОЛОГІЇ ГАТХА-ЙОГИ.....	35
<i>Олександр Кулик</i> РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ В УНІВЕРСИТЕТІ.....	46
<i>Андрій Левченко, Марія Левченко</i> КОМУНІКАТИВНА ФІЛОСОФІЯ В КОНТЕКСТІ УТВЕРДЖЕННЯ ПРИНЦИПІВ ГУМАНІЗМУ.....	52
<i>Олег Масюк</i> ВЗАЄМОДІЯ ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ОЧІКУВАНЬ І СПОДІВАНЬ У ПОШУКАХ СОЦІАЛЬНОГО БЕЗСМЕРТЯ.....	57
<i>Алла Нерубасська</i> СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧНИЙ АНАЛІЗ СУЧАСНОЇ ОСОБИСТОСТІ.....	65
<i>Олександра Пташник-Середюк</i> КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ.....	71
<i>Ганна Савонова</i> DASEIN ЛЮДИНИ В СИТУАЦІЇ МЕТАФІЗИЧНОГО ВИМІРУ ЦІННОСТЕЙ, МОРАЛІ, ЗЛА У ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА.....	78
<i>Михайло Сивак</i> ПРОБЛЕМА СМЕРТІ У ТВОРАХ МИТРОПОЛИТА СУРОЗЬКОГО АНТОНІЯ (БЛУМА).....	85
<i>Анастасія Сорочук</i> ДЕСАКРАЛІЗАЦІЯ ПРОСТОРУ СУЧАСНОГО МІСТА.....	91
<i>Ігор Спаський</i> ОНТОЛОГІЗАЦІЯ ГОСПОДАРСТВА ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ.....	98
<i>Наталія Шолуха</i> КАТЕГОРІЯ ПІДНЕСЕНОГО В КОНЦЕПЦІЇ ТІЛЕСНОСТІ ІЗИДОРА ДЮКАССА.....	103

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<i>Володимир Гоцуляк</i> ПОЛІТИЧНА ДУМКА ДОБИ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО.....	109
<i>Роман Кополовець</i> ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДЕМОКРАТИЧНИХ ТРАНЗИТІВ (Д. РАСТОУ, С. ХАНТІНГТОН, Г. О' ДОННЕЛ, Ф. ШМІТТЕР).....	115
<i>Юлія Магдич</i> МАНІПУЛЮВАННЯ ЦІННІСНО-СВІТОГЛЯДНИМ СКЛАДНИКОМ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ.....	121
<i>Зоряна Оніпко</i> ОСОБЛИВОСТІ ЛІБЕРТАРІАНСЬКИХ ПАРТІЙ КРАЇН ЄВРОПИ	126
<i>Ігор Осадчук</i> ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНИХ КЛАНІВ У КОНТЕКСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ АТИПОВОЇ НАПІВПРЕЗИДЕНТСЬКОЇ СИСТЕМИ ПРАВЛІННЯ В КИРГИЗСТАНІ (1993–2010).....	132
<i>Ксенія Пашаєва</i> ВНУТРІШНЬОПОЛІТИЧНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ГРУЗІЇ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ.....	139
<i>Олександр Сич</i> РЕНЕСАНС ЕТНІЧНИХ НАЦІОНАЛІЗМІВ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ.....	148
<i>Юлія Цирфа</i> СПЕЦИФІКА ФОРМУВАННЯ ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ДЕРЖАВИ В ПЕРЕХІДНИЙ ПЕРІОД.....	157
<i>Андрій Шуліка</i> РОЛЬ ТРИПАРТИЗМУ В ПРОЦЕСІ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ КРАЇН ЦЕНТРАЛЬНОЇ ТА СХІДНОЇ ЄВРОПИ.....	163

ПЕРЕКЛАДИ ТА КОМЕНТАРІ

<i>Олександр Артамонов</i> НАУКОВИЙ КОМЕНТАР ДО ПЕРЕКЛАДУ «КНИЖЕЧКИ ПРО АНТИХРИСТА» АДСОНА З МОНТЬЄ-АН-ДЕР.....	170
---	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY SCIENCE

<i>Illia Bespalov</i> PHILOSOPHY AND COMMUNICATION OF ROME.....	7
<i>Oleksii Buchyn</i> IDEOLOGEMS AND MYTHOLOGEMS.....	14
<i>Olga Gordiychuk</i> THE EARTH ARCHETYPE AND PERSONAL FREEDOM ARCHETYPE AS THE MAIN DETERMINANTS OF UKRAINIAN MENTALITY.....	21
<i>Vitaliya Gotynyan-Zhuravlyova</i> ANALYSIS OF THE DEFINITION OF THE CONCEPT OF MEASUREMENT.....	29
<i>Dmytro Danylov</i> CORPOREALITY OF DHYĀNA IN SOTERIOLOGY OF HAṬHA-YOGA TEXTS.....	35
<i>Oleksandr Kulyk</i> THE ROLE OF PHILOSOPHY AT UNIVERSITY.....	46
<i>Andrii Levchenko, Mariia Levchenko</i> COMMUNICATIVE PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF THE ESTABLISHMENT OF THE PRINCIPLES OF HUMANISM.....	52
<i>Oleg Masiuk</i> INTERACTION OF EASHATOLOGICAL EXPECTATIONS AND COMPATIBILITY IN THE WAY OF SOCIAL IMMORTALITY.....	57
<i>Alla Nerubasska</i> SYSTEM-PARAMETRIC ANALYSIS OF MODERN PERSONALITY.....	65
<i>Oleksandra Ptashnyk-Serediuk</i> CONCEPTUAL APPROACHES TO UNDERSTAND ON RELIGIOUS IDENTIFICATION.....	71
<i>Anna Savonova</i> DASEIN OF HUMAN IN THE SITUATION OF THE METAPHYSICAL MEASUREMENT OF VALUES, MORALITY, EVIL IN THE PHILOSOPHY OF M. HEIDEGGER.....	78
<i>Mykhailo Syvak</i> THE PROBLEM OF DEATH IN WORKS BY METROPOLITAN ANTHONY OF SOUROZH (BLOOM).....	85
<i>Anastasia Sorochuk</i> THE DESACRALIZATION SPACE OF THE MODERN CITY.....	91
<i>Ihor Spaskyi</i> ONTOLOGIZATION OF ECONOMY AS A PHENOMENON OF MODERNITY: PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL ASPECT.....	98

<i>Nataliia Sholukho</i> THE CATEGORY OF THE SUBLIME IN THE ISIDORE DUCASSE'S CORPOREITY CONCEPT.....	103
---	-----

POLITICAL SCIENCE

<i>Volodymyr Gotsulyak</i> POLITICAL THOUGHT OF THE UKRAINIAN BAROQUE.....	109
<i>Roman Kopolovets</i> THEORETICAL AND METHODOLOGICAL SUBSTANCES OF THE DEMOCRATIC TRANSIT INVESTIGATION (D. RASTU, S. HANTINGTON, G. O. DO'NONEL, F. SHIMITTER).....	115
<i>Yuliia Mahdych</i> GENESIS OF THE POLITICAL MANIPULATION WITH VALUE-WORLD-VIEW COMPONENT OF SOCIAL CONSCIOUSNESS.....	121
<i>Zoriana Onipko</i> FEATURES OF THE LIBERTARIAN PARTIES OF EUROPIAN COUNTRIES.....	126
<i>Ihor Osadchuk</i> THE FEATURES OF POLITICAL CLANS IN THE CONTEXT OF FUNCTIONING OF THE ATYPICAL SEMI-PRESIDENTIAL SYSTEM OF GOVERNMENT IN KYRGYZSTAN (1993–2010).....	132
<i>Kseniia Pashaieva</i> GEORGIAN INTERNAL POLICY TRANSFORMATION AT THE BEGINNING OF XXI CENTURY.....	139
<i>Oleksandr Sych</i> RENAISSANCE OF THE ETHNIC NATIONALISMS IN WESTERN EUROPE	148
<i>Yuliia Tsyryfa</i> PECULIARITIES OF FORMATION OF THE FOREIGN POLICY IDENTITY OF THE STATE IN THE TRANSITIONAL PERIOD.....	157
<i>Andriy Shulika</i> THE ROLE OF TRIPARTISM IN THE CENTRAL AND EASTERN EUROPE'S DEMOCRACY PROCESS.....	163

TRANSLATIONS AND COMMENTARIES

<i>Oleksandr Artamonov</i> SCIENTIFIC COMMENTARY ON THE TRANSLATION OF «LITTLE BOOK ON THE ANTICHRIST» BY ADSO OF MONTIER-EN-DER.....	170
---	-----

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 14

ФІЛОСОФІЯ І КОМУНІКАЦІЯ РИМУ

Ілля Беспалов

*Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
філософський факультет, кафедра теорії культури та філософії науки
майдан Свободи 4, 61022, м. Харків, Україна*

За часів Імперії Рим став світовим культурним центром. У 2 ст. н. е. Римська імперія досягла максимального розміру. Маючи потужну армію в державі, що слабшала, Рим жив в умовах нескінченних палацових інтриг і переворотів. Владою захочувалися доноси. У смутні часи імператором міг стати не тільки уродженець Риму, а й виходець зі сходу чи заходу, який спирається на сильну армію. Такі солдати-імператори правили недовго, і їхня доля, як правило, була трагічною. Філософія Риму була пронизана відчаєм і песимізмом. Що ж стосується комунікації, то тут уваги заслуговує адвокатура Риму і те, чого можна було за допомогою неї добитися, на прикладі римського оратора і філософа Цицерона.

Ключові слова: імперія, армія, песимізм, комунікація, оратор.

Стоїцизм зародився в Афінах. Одного разу в Афіни приїхав якийсь Зенон – чи з Фінікії, чи з міста Тир – і купив портик із колонами, тобто спорудження, що представляє собою дах, який підпирали стовпи. І на цьому самому даху став збирати людей, які хотіли його послухати. Портик, потрібно сказати, це стоя, відповідно, Зенон був засновником стоїцизму. Не потрібно плутати його із Зеноном Елейським, тому що це був елеат, а ми писали вище про Зенона з абсолютно іншої частини Греції.

Становище філософів у Римі було складним. Римська влада то наближала до себе філософів, то виганяла їх, звинувачуючи у змовах, і навіть страчувала. Особливо трагічним для філософів було правління імператора Нерона, який звинуватив у змові і примусив до самогубства філософа Сенеку. Народився Сенека в Римі, у 48 р. до н.е., він став вихователем імператора Нерона, за приказом якого, власне, і був пізніше страчений. Твори Сенеки важко піддаються розбору як художній роман, і переказування ніби не відкриває нічого нового, але як почнеш читати, потрапляєш під чарівність стилю. В автора можна побачити поєднання гордості, доблесті й милосердя, що не зустрічається ані в християнських місіонерів, ані у філософів Нового часу. У творчості Сенеки переважає мотив співчуття, а впевненість у тому, що можливо позбавлення від нього, гасне, залишаючи надію тільки на самих себе. Сенека пише, що змінити порядок речей ми не в змозі, проте маємо силу знайти велич духу, стійко переносячи всі знегоди і будучи в згоді з природою. Хоч людина і безсила, вона може бути паном для самого себе. Сенека запропонував бути байдужим до долі, не слідувати подібно худобі за ватажками стада, а жити, як вимагають розум і обов'язок. Тобто бути вільним означає не бути рабом ні обставин, ні випадку, ні неминучості. Сенека, будучи на зорі кінця рабовласницького ладу, вірить, що кожна людина вільна потенційно в душі, яка не може бути поневоленою [6, с. 270].

Як писав Сенека: «Іноді навіть жити – акт мужності». Незважаючи на те, що в основі стоїцизму лежить самовдосконалення, це не егоцентрична філософія. У той час, коли за римськими законами раби вважалися власністю, Сенека закликав до гуманного поводжен-

ня з ними і підкреслював, що всі люди поділяють одну і ту ж основу людяності. Стоїцизм також не заохочує пасивність. Ідея в тому, що тільки люди, які виховують у собі чесноту і самоконтроль, можуть допомогти іншим стати краще [6, с. 249].

Сенеці вдалося синтезувати все цінне, що було в античній етиці, не виключаючи вчення його опонента стоїка Епікура. Він погоджувався, що абсолютна істина неможлива, але для нього набагато важливішим є питання «Як жити?». Від цього питання неможливо врятуватися парадоксами, його потрібно вирішувати тут і зараз. Сенека з'єднав у собі долю трьох великих давньогрецьких філософів. Як і Арістотель, він виховував майбутнього імператора. Хоча, на відміну від нього, вважав, що добродесна людина може бути щасливою і під тортурами. Писав настільки ж художньо, як і Платон, і помер, як Сократ, у переконанні, що природою встановлено, що ті, хто приносять зло, нещасніше, ніж потерпілі від цього зла.

У римських стоїків провідними речами стають не гордість, гідність, упевненість у собі і внутрішня непохитність, а скоріше, навпаки – слабкість, відчуття нікчемності, розгубленості й надломленості. У римлян не було того оптимізму, який був у греків. Поняття зла і смерті вийшли на перший план. Римські стоїки демонструють стійкість, відчай і терпіння, крізь які проривається мотив духовної турботи. Як відомо, римським пропагандистом був Цицерон, який пояснював основні стоїчні поняття. Він заявляв, що першим завданням справедливості було те, щоб нікому не завдавати шкоди. Жити в злагоді з природою, а значить бути в згоді з чесною.

Римська філософія не змогла дати нам оригінальні філософські системи, аналогічні системам Платона й Арістотеля. На римському ґрунті продовжує існувати платонізм і арістотелізм. Тут ми зустрічаємося з еkleктикою, яка спробувала об'єднати елементи різних філософських систем. Особливого поширення в Римі отримали епікуреїзм і стоїцизм. Рим розвивав лише те, що зародилося в античній Греції. Чотири школи, які об'єднували філософське життя Риму: Академія Платона, Лікей Арістотеля, сад Епікура і стоїцизм.

Основним принципом етики Епікура був принцип насолоди, але людина повинна отримувати задоволення не від обжерливості та пияцтва, а від помірної життя. За Епікуром, справжнє задоволення – це відсутність тілесного страждання і незворушність душі, а всякі надмірності тягнуть за собою всі можливі обурення і тілесні страждання.

Римські епікурейці насолоду розуміли зовсім по-іншому. У Римі, пануючим майже над усім світом, який накопичив усі можливі багатства, через неможливість використувати це багатство продуктивно, епікурейство прийняло свої крайні й вульгарні форми. Це обжерливість, пияцтво і марнотратство життя. Багаті римляни в цьому відрізнялися різкою винахідливістю. Вони придумали цілий ряд предметів, які заохочують зніженість, наприклад, нічний горщик. У приказку ввійшов вираз: «Лукулів бенкет». Лукул – це імператор, який був відомим завдяки своїм бенкетам, на яких були присутні сотні людей, і на яких подавалися найвишуканіші страви. Під час занепаду Римської імперії до такого способу життя приєдналися соціальні низи римського суспільства.

Грецький філософ Епікур став популярним завдяки твору «Про природу речей» Лукреція Кара, який жив близько 99–55 р. до н.е. Лукрецій не був теоретиком, він був епікурейцем і поетом, який взявся викласти філософію Епікура, котрий перевів її в поетичну форму. Лукрецій писав про численні твори Епікура, що дійшли до нас тільки в уривках. Він писав про атоми, які повинні мати іншу природу, ніж видимі речі, вони повинні не руйнуватися, щоб з них могло з'явитися щось нове. Так само атоми невидимі, як вітер і дрібні пилінки. З атомів утворюються речі, люди і навіть боги. Ніщо не може виникнути з нічого по волі богів. Все відбувається з чогось і перетворюється на щось у силу природних

причин. Усі зміни у світі відбуваються через рух атомів, який має випадковий механічний характер, непомітний для людей. Лукрецій малює процеси еволюції світу як процеси, що протікають без втручання надприродних сил. Життя, на його думку, було створено шляхом самозародження з неживої природи. Властивості всіх речей залежать від особливостей атомів, з яких вони складаються. Атоми визначають відчуття, завдяки яким людина пізнає навколишній світ. Суспільне життя людей – це результат договору між собою. Боги не втручаються в життя людей, бо інакше не існувало би зло, і покарання не змогло би спіткати невинну людину, а винний не залишився би цілим.

Епікуреїзм більше підходить для вільних людей, які можуть піклуватися про себе самі. В епоху імперії вчення Епікура втратили сенс, оскільки в ті часи людина була змушена йти на протистояння з владою.

Епіктет (50–140 рр. н.е) – перший із відомих філософів, який був рабом, але для стоїків, що визнають усіх людей рівними, це не мало значення. Господар, який знущався над ним, зламав йому ногу, а потім відпустив на волю калікою. Разом з іншими філософами він був висланий із Риму і відкрив свою філософську школу в Нікополісі. Його учнями були аристократи, бідняки й раби. У своїй школі морального вдосконалення Епіктет учив тільки етиці, яку він називав душею філософії. Перше, що потрібно від учня, – це усвідомити власну слабкість і безсилля, які Епіктет називав початком філософії. Стоїки слідом за кініками вважали, що у філософії є ліки для душі, а для того, щоб людині захотілося прийняти ліки, вона повинна насамперед зрозуміти, що вона хвора. Якщо хочеш бути хорошим, спочатку потрібно перейнятися переконанням, що ти поганий.

Перша ступінь філософського навчання полягала у відкиданні помилкового знання. Почавши вчитися філософії, людина впадає у стан шоку, коли під впливом істинного знання вона божеволіє, відмовляючись від звичних уявлень, після цього нові знання стають почуттям і волею людини. Три речі, які необхідні з етикету для людини, щоб стати добродієм:

1. Внутрішнє самовдосконалення.
2. Теоретичні знання.
3. Практичні вправи або, як він їх називав, моральні гімнастики.

Людині потрібно кожен день самовипробовувати себе, постійно звертати увагу на себе, на свої думки, почуття і вчинки. Потрібно пильно стежити за собою, як за найлютішим ворогом. Звільнятися від пристрастей треба поступово, але послідовно. Якщо людина звикла сердитися щодня, то нехай сердиться, але постарайся робити це не кожного дня, а через день.

Два основних принципи, які характерні для філософії Епіктета, – це витримувати й утримуватися, тобто стійко витримувати всі труднощі ззовні, які обрушуються на тебе, і до всього, щоб не сталося, ставитися спокійно. У Епікета є ще одне дуже важливе правило етики. Воно полягає в тому, щоб те положення, яке ти не хотів би для себе, не створювати для інших.

Повною протилежністю Епікета було становище іншого представника стоїків – Марка Аврелія. Марк Аврелій був імператором, який жив з 121 до 180 рр. н.е. Він говорив про те, що настає період занепаду імперії, в його філософії відчувається мужність і відчай. Це не песимізм раба або придворного, це вже песимізм імператора, а отже, і всієї імперії. У Марка Аврелія була вся влада і розкіш, але це не радувало його. Саме в період максимальної могутності імперії людина всередині неї відчуває себе в найбільшій мірі захищеною, а так само відчуває свою нікчемність, розчавленість і безпомічність. Чим сильніше держава, тим слабша людина. Причому не тільки раб або придворний, а й сам необмежений правитель.

У філософії Марка Аврелія важливе місце займає вимога бути завжди однаковим у відповідь на вплив зовнішніх обставин, що означає постійну пропорційність, внутрішню узгодженість душі й усього життя. Він заявляв, що необхідно бути схожим на скелю, об яку, не втомлюючись, б'ється хвиля. Такі ж думки можна зустріти і в Сенеки, який говорив: «Повір мені велику справу грати, завжди маючи одну думку, але ніхто, крім мудреця, цього не робить, всі інші багатоликі» [6, с. 310].

Відсутність цілісності та цінності – причина того, що люди заплутуються в зміні мас, виявляються розщепленими. Цілісність потрібна, оскільки сама людина – частина світового цілого, без якого вона не може існувати, як рука або нога окремо від основного цілого. Думку про єдність всього у всесвіті постійно повторює Марк Аврелій. Це був єдиний випадок у всій світовій історії, коли державою правив філософ, і досягнута була видима соціальна вершина торжества філософії. Здавалося б, саме Марк Аврелій спробує створити державу на тих філософських принципах, які розробляли філософи, починаючи із Сократа і Платона. Однак Марк Аврелій не тільки не почав кардинальне перетворення, хоча як у імператора в нього були всі можливості для цього, але навіть не звертався до людей зі ставшими тоді модними філософськими проповідями. Він лише вів щоденник, і тільки для себе, а не для друку. Тут спостерігається крайній ступінь розчарування в можливості поліпшити становище і здійснити одне з побажань Платона про філософа, що керує державою. Марк Аврелій розумів, наскільки важка, якщо не безнадійна, справа намагатися виправити людей і суспільні відносини.

Самозменшенням Сократа «Я знаю те, що нічого не знаю» була самоіронія, а самозменшенням Сенеки і Марка Аврелія – вже непідробна скорбота. В Епікетета, Сенеки і Марка Аврелія була загальна ідея розумної необхідності підкорення загальному вищому початку. Різниця ж у тому, що в Сенеки в зовнішньому світі все підпорядковане долі. Згідно з Епікететом, все підпорядковано волі богів, а у Марка Аврелія все підпорядковано світовому розумові. Подібність між римськими стоїками і епікурейцями, як і між грецькими, полягала в орієнтації на життя по природі.

Скептицизм протистояв і стоїкам, і епікурейцям, як в Римі, так і в Греції, і їхнє значення поступово зростало в міру ослаблення творчості й почасті філософії. Скептицизм є неминучим супутником раціональної мудрості, як атеїзм є супутником релігійної віри. Він тільки й чекає моменту ослаблення філософії, як і атеїзм момент ослаблення віри. У давньогрецьких скептиків залишилися лише невеликі уривки робіт, а ось текст імперії дав закінчене вчення з розгорнутою критикою представників інших напрямків. Він виконав таку ж узагальнюючу роботу, як Лукрецій по відношенню до Епікура. Уявлення про відносність добра і зла в тексті знаходить свою перевагу. Відмова від уявлення про загальне благо робить людину більш стійкою до громадської думки, але без головної індивідуальної мети, підкоряючи собі все інше, людина в суєті обставин утрачує впевненість у собі і втомлюється від виконання дрібних цілей, найчастіше вони суперечать одна одній і позбавляють їх сенсу.

Скептик Секст дає вичерпне зведення скептетичних висновків і навчань. У нього можна знайти логічний парадокс типу «я брехун», який свідчить про те, що мислення не може бути строго логічним і уникнути протиріч. «Я – брехун», – заявляє людина, а якщо вона визнає це, то її твердження не може бути істинним, тобто вона – не брехун. Якщо ж вона не бреше, то її слова справедливі, а значить, у цей момент вона бреше. У його текстах зустрічаються парадокси, пов'язані з якісною зміною речей. Наприклад, парадокс «зерно і купа», що приписаний філософу мегарської школи Евбуліду з Мілета, полягає в тому, що якщо одне зерно не складе купи, і два не складуть купи, і три і т.д. то купи за великим

рахунком не буде ніколи. Тут можна сказати про нерозуміння того, що для сучасної науки очевидно, тобто про появу нових властивостей більш складних речей. Заперечуючи їх, Секст доводить, що якщо частина не володіє якоюсь властивістю (наприклад, одна буква не позначає річ), то цією властивістю не володіє і ціле.

Діоген Лаертський вважав скептеїзм напрямом, що пронизує всю античну філософію. Стародавні греки приділяли велику увагу логічним ускладненням, тому що для них найважливішими були раціональні аргументи і парадокси. Вони залучали можливість їх вирішити, що здавалося часом безуспішним. Однак якщо все заперечувати, то ні про що неможливо говорити. Якщо я не знаю, то чи знаю я що-небудь? Чи може бути, що я взагалі щось знаю? Послідовники скептицизму фактично відкривають шлях до віри. Заслуга скептиків у спробі визначити межі раціонального мислення з тим, щоб дізнатися, що можна чекати від філософії, а чого не можна. Незадоволені межами, в яких функціонує розум, вони зверталися до релігії. Підриваючи авторитет розуму, скептики тим самим підготували настання християнства, для якого віра вище розуму. Незважаючи на зусилля Епікура і стоїків, виявилось, що страх смерті не перемогти розумними доводами. Поширення християнства зумовлено всією логікою розвитку античної культури. Людям хочеться щастя не тільки тут, але й після смерті. Ні Епікур, ні стоїки, ні скептики не обіцяли цього. Ставши перед дилемою – розум або віра – люди відкинули розум і вважали за краще віру, в даному випадку християнську. Відвернувшись від раціональної мудрості, більш молоде і впевнене у своїх силах християнство перемогло античну філософію.

З кінця другого століття християнство заволодіває умами безлічі людей. Можна сказати, що християнство перемогло наймогутнішу в історії людства імперію, а єдиний в історії філософ, імператор Марк Аврелій зазнав нищівної духовної поразки. Це сталося через ослаблення творчих потенцій античної філософії. Зміна відбулася в духовному кліматі й соціальних умовах життя тогочасного суспільства. Все це призвело до тріумфу християнства, а філософія була спочатку відкинена, а потім використана для потреб релігії.

Щодо комунікації, то в Римі особливо добре розвинулося юридичне ораторське мистецтво. Саме в Римі остаточно сформувався інститут адвокатури як професія, яка приносить дохід. У Римі було безліч видів адвокатів, але лише деяких із них можна вважати адвокатами в сучасному розумінні. Одним із видів риторики було *Agere*, який є представництвом у судах і найближчим до комунікації. У даного різновиду адвокатів було кілька типів: *advocati* (родич), *laudatores* (хвалитель), *patroni* (оратор). Слово «адвокат» у Римі мало інше значення, ніж сьогодні, воно означало «заклик, закликаю». І це не професійний радник, а вид родича адвокатури, тобто це людина, родич, який приходив з обвинуваченням до суду і йому там допомагав, але його допомога була більш психологічною, він аплодував або жестама говорив, що це щось не те. Адвокатом у сучасному розумінні був *patroni*. Він допомагав своєму клієнту і захищав його в суді. Спочатку *patroni* не було професією, а було скоріше етапом розвитку людини з вищого прошарку суспільства. Виступаючи в судах, молодий чоловік відточував свою ораторську майстерність. Після того, як він ставав хорошим оратором, він ішов у політику, де досягав популярності за рахунок ораторської майстерності. Ще одним типом *Agere* був *laudatores*, який є хвалителем. Дана посада походить ще з Давньої Греції. Він хвалив обвинуваченого перед судом, розповідаючи про його позитивні моральні якості.

Говорячи про комунікацію, маємо розповісти про Цицерона, який був не тільки філософом, але й оратором, а також поетом. Він – творець класичної латинської мови. Цицерон народився в 106 і помер в 43 р. до н.е. Латинь Цицерона – це канон навіть до цього дня. Так само він написав багато праць про старість, про обов'язки і дружбу. Ці трактати

вплинули на отців церкви. Політична думка Марка Тулія Цицерона, на думку чималої кількості дослідників, не відрізнялася новаторством, але, навпаки, – еkleктичністю, і в цьому її приголомшливе значення, адже Цицерон – консерватор, його політична думка дає нам картину типової політичної думки республіканського Риму.

Марк Туллій Цицерон, так само як і Демосфен, не був на вершині влади, але й не був у самих низах, тобто він належав до середнього класу, з якого іноді пробивалися вгору. Цицерон виступав у суді, і першою його справою була справа Росція. Це справа полягала в тому, що молодого чоловіка звинуватили у вбивстві, якого він не скоював, його хотів погубити головний консул. Було призначено судове засідання, і на форумі ніхто не хотів брати Росція під захист, але тут вийшов невідомий молодий чоловік, його звали Цицерон, і він зробив таку промову, після якої його клієнта звільнили.

Таким чином, Цицерон був як хорошим філософом, так і відмінним оратором, завдяки чому його промови можна використовувати для вивчення взаємодії філософії і комунікації, а так само – для розуміння того, яких висот може досягти людина завдяки ораторській майстерності.

Список використаної літератури

1. Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969. Т. 1. 554 с.
2. Васильева Т.Г., Пашаева О.М. Римское право. Конспект лекций. М.: Юрайт, 2011. 153 с.
3. Грималь П. Цицерон; пер. с фр. Г.С. Кнабе, Р.Б. Сашиной. Москва: Молодая гвардия, 1991. 544 с.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов; пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. 571 с.
5. Лега В.П. Секст Эмпирик: Скептицизм как образ жизни. Mathesis. Из истории античной науки и философии. М.: Наука, 1991. С. 210–219.
6. Луций А.С. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977. 378 с.
7. Лозовицький О.С. Сенека Луцій Анней. Політична енциклопедія. редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. К.: Парламентське видавництво, 2011. С. 808.
8. Марк А.А. Размышления; перев. А.К. Гаврилова. Л.: Наука, 1985. 246 с.
9. Нахов И.М. Киническая литература. М.: Наука, 1981. 303 с.
10. Покровский И.А. История римского права. СПб.: Летний сад, 1999. 419 с.
11. Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 167–192.
12. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: АО «Ками Групп», 1995. 445 с.
13. Тит Л.К. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. 383 с.
14. Франсуа Ф. Марк Аврелий; перевод Н. Зубкова. М.: Молодая гвардия, 2005. 336 с.
15. Шинкарук В. Філософський словник. К.: Абрис. 2002. № 2. 742 с.
16. Цицерон М.Т. Три трактата об ораторском искусстве; пер. с лат. Ф.А. Петовского, И.П. Стрельниковой, М.Л. Гаспарова; под ред. М.Л. Гаспарова: книга вторая. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1994. 475 с.
17. Цицерон М.Т. Избранные сочинения. М.: Художественная литература, 1975. 456 с.
18. Цицерон М.Т. Про державу, Про закони, Про природу богів; пер. з лат. В. Литвинова. Київ: Основи, 1998. 476 с.
19. Чертков В.Г. Римский мудрец Эпиктет, его жизнь и учение. М.: Республика, 1995. 142 с.

PHILOSOPHY AND COMMUNICATION OF ROME

Illia Bepalov

*V. N. Karazin Kharkiv National University,
Faculty of Philosophy, Department of Theory of Culture
and Philosophy of Science
Svoboda Square 4, 61022, Kharkiv, Ukraine*

At the time of the Empire, Rome became a world cultural center. In the 2nd century AD, the Roman Empire reached its maximum size. Having a powerful army while weakened by the state, Rome lived in conditions of endless palace intrigues and coups. Authorities encouraged snobby. In troubled times, the emperor could become not only a native of Rome, but also a native of the east or west who relies on a strong army. Such emperors ruled for a short time and their fate was usually tragic. The philosophy of Rome was permeated with despair and pessimism. As for communication, the legal profession of Rome deserves attention and what could be achieved with the help of it by the example of a Roman orator and philosopher Cicero.

Key words: empire, army, pessimism, communication, orator.

УДК 141.7

ІДЕОЛОГЕМИ ТА МІФОЛОГЕМИ

Олексій Бучин

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

Ніколи не існувало суспільств без ідеології. Історично першою ідеологією був міфологічний світогляд у його вербальній формі. Люди є homo symbolicus та homo sapiens. Найбільш важливими символами є вербальні структури, мова. Ідеологія є вербальною культурою, яка забезпечує здатність людей до спільної діяльності. Структура ідеології – це система ідеологем. Ідеологемами є літери абетки та їхні похідні, словосполучення та тексти. Міфологеми – це елементи будь-якої міфологічної системи. Міфологеми історично першого світогляду продовжують відігравати свою конструктивну роль у соціальному бутті як формули інтерпретації культури. Сучасні міфологеми покликані створювати ступтусферу (lat. stultus – глупий) паралельного, віртуального світу. Stultusphere – протилежність ноосфери. Міфологеми завжди є ідеологемами, але не навпаки. Сучасні міфологеми здатні перетворити людей на homo stultus та homo zombie.

Метою статті є дослідження сутності ідеологем та міфологем, їхнього взаємозв'язку та ролі в суспільному бутті. Актуальність дослідження зумовлена перманентною необхідністю осмислення можливостей вербальної культури, її ролі у формуванні світогляду.

Ключові слова: ідеологема, міфологема, сучасна міфологема, міфологічний світогляд, міфологія, ідеологія, політична ідеологія.

У сучасній літературі є визначення понять «ідеологема» та «міфологема». Оскільки філософія та філологія тісно пов'язані між собою, то варто здивуватися до визначень не тільки філософів, істориків, політологів тощо, але й до визначень філологів. Крім того, слова можуть щось сказати самі за себе, а нам треба вчуватися до того, що вони кажуть.

У слові «ідеологема» насамперед йдеться про ідею. Ідеї Платона (427–347) – це самостійні сутності. Ідеї не можуть переходити одна в одну, вони автономні. Наприклад, ідея «добра» не здійснює перехід до ідеї «зла», ідея «прекрасного» не переходить в ідею «потворного» тощо. Світ ідей є незмінним, вічним і, в силу цього, **реальним**. Світ речей є змінним, **віртуальним** і є лише відбитком реальних ідей. Речі – це лише копії ідей, підміна дійсності, симулякри. Люди – це також копії ідей. Люди можуть перебувати в різних станах: відбувається перехід зі стану добра в стан зла, і навпаки, зі стану розумності – у стан дурості, і навпаки... Аристотель (384–322), як упорядник логіки в наукову систему, побачив, що для людей ідеї існують у вербальній формі. Логічне мислення – це понятійне мислення. Поняття – це уявлення (чи уява), виражене словом. Понятійного мислення без мови просто не існує. Отже, люди здатні оперувати ідеями тільки тому, що у людей є мова. Теорія пізнання Платона – це теорія пригадування ідей. Пригадування ідей відбувається за допомогою ейдосів, тобто образів, які утворюються на підставі чуттєвого пізнання та пам'яті. Тому ідею часто тлумачать як думку-образ. В образно-вербальній формі постає мета як уявне бачення результату діяльності. Зараз існує чимало значень терміну «ідея». У тлумачному словнику А. Хорнбі читаємо: «**idea** /aɪ'diə/ *n* **1** thought; picture in the mind: *This book gives you a good ~ of life in ancient Greece.* **2** plan; scheme; design; purpose: *That man*

is full of new ~s. 3 opinion: *You shouldn't force your ~s on other people.* 4 vague belief; fancy; feeling that sth is probable: *I have an ~ that she will be late.* 5 conception: *What ~ can a man who is blind from birth have of colour? Picnicking is not my ~ of pleasure. You can have no ~ (of) how anxious we have been.* **put ' ~s into sb's head,** give him expectations that are not likely to be realized. 6 (in exclamations): *The ~ of such a thing! What an ~!* (used to suggest that what has been suggested is unrealistic, outrageous, etc). 7 way of thinking: *the young ~, the child's mind* [1, p. 420].

Термін «ідея» є основою понять «ідеологія» та «ідеологема». У «Філософському енциклопедичному словнику» ці поняття пояснив український філософ Василь Семенович Лісовий (1937–2012), який постраждав у боротьбі з радянською ідеологією: у 1973 році був ув'язнений на 10 років. У 1983 році політв'язень був звільнений, потім реабілітований у 1989 році та відновлений у званні кандидата філософських наук і на роботі в Інституті філософії НАН України. Це важливо знати, бо філософ на власному досвіді побачив дію політичної ідеології. Насамперед подивимося його статтю про ідеологема: «ІДЕОЛОГЕМА – назва ключового конструкту (елемента) будь-якої ідеологічної системи; цінність, пов'язана з іншими винятково значущими цінностями, те, що є предметом віри і довіри» [2, с. 234]. Звертаємо увагу на «будь-яку ідеологічну систему», тобто мова не йде виключно про політичну ідеологію. Так само виважено дане визначення ідеології: «ІДЕОЛОГІЯ – сукупність взаємопов'язаних ідей, уявлень та переконань, призначених об'єднувати людей заради спільного життя та спільних дій. Як свідчать історичні дослідження, **ніколи не існувало суспільств без наявності в них певних світорозумінь і норм поведінки, тобто ідеологій-світоглядів** (виділено нами – О.Б.). Загальноприйняті норми поведінки (основою яких є цінності) завжди забезпечували здатність людей до спільних дій. Хоча слово «ідеологія» іноді застосовують як синонім вислову «політична ідеологія», але доцільніше політичні ідеології вважати тільки одним із різновидів ідеології (наприклад, історики, досліджуючи світогляди різних суспільств та цивілізацій, називають ці світогляди ідеологіями) [2, с. 235–236].

Як бачимо, по-перше, ідеологія не є суто політичною, хоча в сучасному суспільному бутті домінує саме політична ідеологія. По-друге, ідеологію слід розглядати в контексті різних світоглядів, у тому числі історичних типів світогляду: міфології, релігії та філософії (науки). Ідеологія є історичним феноменом, у структурі якого виникають і зберігаються людські світогляди: міфологічний, релігійний, філософський (науковий) у формах їх вербального вираження. Це означає, що ідеологію можна визначити як вербальну культуру, яку (свідомо чи ні) використовують для формування (форматування) суспільної свідомості, і сама ідеологія постає в різних «культурних формах» (Мамардашвілі). Що стосується «уявлень та переконань», то це характеристика внутрішнього стану конкретних людей, який виникає на підставі досвіду та ідеології-світогляду і може бути описаний ідеологією. «**Ніколи не існувало суспільств без наявності в них певних світорозумінь і норм поведінки, тобто ідеологій-світоглядів**» (В. Лісовий), але є суспільства, в яких ідеологія поставлена на службу тої чи іншої політичної сили (аналогічно філософія була служницею теології в середньовіччі), а ідеологічні практики багатьма людьми сприймаються як насильство над ними. У вербальній культурі завжди є місце як для омани, так і для відвертої неправди, вивертів, підтасовок інформації, яким протистоїть теж ідеологія, але ідеологія здорового глузду, яка здатна чинити опір хибній картині світу (наприклад, у вигляді сміхової культури, обценної лексики тощо). Отже, по формі свого походження та існування ідеологія постає як вербальна культура людства загалом. Від такої абстрактної ідеології, за методом Гегеля, треба йти в бік конкретних ідеологій: політичних, науко-

вих, релігійних тощо. Саме цей аспект конкретизації зафіксований у словнику А. Хорнбі: «**ideology** / ˌaɪdɪˈɒlədʒi/ *n* (*pl* -gies) [C] system of political, juridical, moral, aesthetic, religious, philosophical ideas, typical of certain classes, social groups, etc: *His new book compares bourgeois petty bourgeois, and socialist ideologies*» [1, p.421].

Політичні ідеології у свою чергу розгортаються як комуністичні, ліберальні, фашистські, імперські тощо, і в них проглядається класовий чи груповий інтерес. Варто зазначити, що вербальна культура зовсім не передбачає автоматичного усвідомлення будь-чого і тим більше автоматичного світорозуміння. Теоретики намагалися протиставити ідеології утопію чи науку. Насправді, ніякого протиставлення немає, бо сама ідеологія є змістовною, тобто в ній є місце різним проявам вербальної культури. Тому недоречним ми вважаємо підміну цілого його частинами. Є два основних тлумачення політичної ідеології: «ілюзорна свідомість» (К. Маркс) та «наукова ідеологія» (В. Ленін). Історично першою ідеологією був міфологічний світогляд, в якому закладена синкретична єдність думки-гадки (міфологеми) та думки-знання. Але повернемося до ідеологем як елементів великої системи ідеології, тобто до чогось «елементарного» в структурі ідеології. Структура є способом упорядкування системи. Філологи пропонують чудовий спосіб упорядкування елементів системи ідеології: «оскільки її (ідеологеми – О.Б.) референтом не є ані узагальнення чи абстракція, ані предметна реальність, ідеологема може бути представлена будь-яким елементом природної мови – **від літери до стійкого словосполучення**: семантика знаку в мові ідеології вичерпується прагматикою» (виділено нами – О.Б.) [3, с. 27].

Гасан Чингизович Гусейнов (1953 р.н.), доктор філологічних наук, наводить чудовий приклад **ідеологеми-літери**: в радянські часи була замінена літера в слові Бог на маленьку «б» і за порушення цього правила притягали до адміністративної відповідальності [3, с. 17]. Руська абетка є макроідеологемою імперії у неруських народів, а обсценна лексика знайшла своє середовище не тільки в тоталітарному суспільстві. Є також ідеологеми – акценти, ідеологеми – відмінникові закінчення, ідеологеми – прийменники, ідеологеми – нові імена: антропоніми, топоніми, етніоніми, є ідеологеми – ергоніми, ідеологема «чекіст», ідеологема «розстріл» і, нарешті, ідеологема-цитата: сталінізми. Існує цілий комплекс «тіньових» ідеологем, що зачіпає побутовий абсурд, в якому здоровий глузд проявляється як ненормативний (матюки) словесний габітус. Прикладів ідеологем у книзі Г. Гусейнова багато, але нас насамперед цікавить будова ідеологеми: «Єдиний значимий елемент ідеологічного повідомлення – це інтуїтивна оцінка правильності, точно вгаданий підтекст слова, який зазвичай регулюється через контраст чи боротьбу. Фундаментальна опозиція правильного та неправильного, свого та чужого, норми та помилки, нового та старого, радянського та антирадянського, революційного та контрреволюційного визначає не тільки соціальну практику ідеологічної боротьби в СРСР, але й будову найдрібнішої значимої одиниці мови – ідеологеми (червоний, партія, свідомість, беззавітно відданий справі Леніна – Сталіна, акула капіталізму, розвинутий соціалізм тощо)» (переклад тут і далі наш – О.Б.) [3, с. 26–27].

І ще важливо розуміти, що ідеологічна мова не обмежується офіційною політичною ідеологією. Те, що людям навіть влада, постійно обговорюється, приймається як даність чи критикується (також із використанням ненормативної лексики), а особливо критикується каркас «дерев'яної мови». Г. Гусейнов пропонує таке уточнення поняття «ідеологема»: «під ідеологемою ми повинні розуміти не тільки елементи мови самої влади (колгосп, місто-герой, колиска революції, син за батька не відповідає, нещадний терор тощо) чи тоталітарної мови, але й те, що підлягає фіксації – **елементи так званої мови самозахисту** (виділено нами – О.Б.) (наприклад, більшевизан, совдепія, совок, мудак; паремії, що сходять до прецедентних текстів підрадянського виживання: рукописи не горять, ніколи не

знімайте абажур (Михайло Булгаков), не вір, не бійся, не проси (Олександр Солженіцин), день кантовки – місяць життя, і навіть: коли б ви знали, з якого сміття ростуть вірші (Анна Ахматова) тощо)» [3, с. 28].

Ідеологія не може існувати без наочності, бо ґрунтом ідей є образи. Далі ми побачимо, що образи є часто не ейдосами, а симулякрами, і тому виникає бажання представити ідеологію як ілюзорну свідомість. **Simu-lac-rum** /,simjə'leɪkrəm / *n* (*pl* –*crə* /-*kre*/) sth made in the likeness of a person or object; shadowy likeness that deceives [4, p. 296].

Особливо привертає увагу бажання змінювати кордони на картах і створювати ідеологему карти батьківщини та ідеологему державного кордону. У ХХІ сторіччі надзвичайно актуалізувалася проблема власних кордонів та державної цілісності для багатьох країн світу. Ідеологи, підкріплені наочною, візуалізованою й мають навіть запах боротьби за владу або і за світове панування. Онтологічний текст свідомості закріплюється візуально в карикатурах, татуваннях, політичних плакатах, географічних атласах тощо, завдяки яким утворюються національно-культурні картини світу і специфічні надтекстові чи підтекстові ідеологічні структури. Останні демонструють загальнолюдську, класову, особисту, національну чи наднаціональну занепокоєність тою чи іншою проблемою. Наприклад, у багатьох в'язнів сталінської епохи на грудях кольщики робили тату Сталіна: «ближе к сердцу кололи мы профили, чтоб он слышал, как рвется сердца» [5, с. 100].

У Платона була, як ми чудово зараз бачимо, утопічна мрія, що пересічними людьми будуть керувати мудреці, які є цілком нормальними людьми і тримаються своїх посад **не за власним бажанням і не шукають власної вигоди з цього**. У бажанні Феага [6, с. 112–124] мати мудрість звучить схилене бачення корисності влади, бо йому влада необхідна для власних потреб. Оце бажання бачити «**нормальне**» в **схибленому** і є основою виникнення чи штучного створення політичних міфів та міфологем. А можновладці, створюючи міфологеми, користуються схильністю пересічних людей вірити на слово і некритично сприймати інформацію. Сучасні міфологеми слід відрізнити від стародавніх, основою яких є історично перший тип світогляду. Міфологічні сюжети «задіяні» в різноманітних життєвих ситуаціях сучасного суспільного буття. Чимало дослідників працювали і працюють у намаганнях пояснити феномен міфологічного. Відомий французький філософ Ролан Барт (1915–1980) вважав, що «міф як жива пам'ять про минуле здатний вилікувати недуги сучасності» [7, с. 283]. Отже, міфологічний світогляд не залишився десь позаду в історії людства. У суспільному бутті не зникають і присутні всі історичні типи світоглядів. І водночас бачимо, що існує потреба в міфах, які в сучасному суспільному бутті вже зазвичай не виникають стихійно, а створюються штучно. Тому є необхідність дослідження як самої потреби створення сучасних міфів, так і наслідків її реалізації.

«**Міфологе́ма** (від дав.гр. *μῦθος* – сказання, переказ та дав. гр. *λόγος* – слово, думка) – найменший неподільний складовий елемент міфу. Такими елементами виступають міфологічні сюжети, образи, які характеризуються глобальністю, універсальністю та мають широке поширення в культурах народів світу. Прикладами міфологем є: міфологема першолюдини, міфологема Світового дерева, міфологема Потопу (ширше – загибелі людства і порятунку обраних) тощо» [8].

Видатний філософ сучасності Ортега-і-Гассет (1883–1955) так визначив термін «міфологема»: «Міфологема – конкретно-образний, символічний спосіб відображення реальності – стає своєрідною формулою не лише сприйняття людиною довкілля в усіх його вимірах, а й формулою комунікативного символічного засобу встановлення зв'язку з універсальними цінностями, закодованими у міфотворчих актах, засобу гармонізації людини і природи, способу розуміння міфу як ключа до інтерпретації інших культурних явищ» [9, с. 83].

Міфологема у визначенні розглядається як **формула-ключ** щодо інтерпретації культури. Виходить, що без міфологем нам щонайменше буде важко «відображувати» чи то бачити реальність. А може навпаки: міфологеми покликані приховати від нас реальність? А може і перше, і друге? Міфологема «працює» як формула-ключ розуміння культури, коли йдеться про історично перший тип світогляду, і міфологема здатна приховувати дійсність, якщо вона навмисно створена. Стародавні творці міфів не створювали штучно міфологеми і нічого не збиралися приховувати. Міфологеми, що утворилися стихійно, допомагають краще розуміти стародавній світогляд. Спробуємо з'ясувати, що таке «формула комунікативного символічного засобу встановлення зв'язку з універсальними цінностями». Подивимося як визначають термін філологи: «міфологеми – це ідіотнічний феномен культури» [10, с. 8]. Український вчений у галузі комунікативної лінгвістики і філософії мови, професор Ф.С. Бацевич (1949 р.н.) у «Словнику термінів міжкультурної комунікації» дає роз'яснення: «Акт комунікативний ідіотнічний – тип комунікативного акту, опрацьований у численних міжособистісних інтеракціях, характерний для певної національної лінгвокультурної спільноти, часто неповторний, непритаманний іншим культурам» [11]. Отже, міфологема слугує в даному випадку «ключем» для розпізнавання тої чи іншої культури. Ще можна зробити висновок, що деякі міфологеми мають національний характер та ще і «непритаманний іншим культурам». Українські філософи В.С. Горський, М.В. Попович, В.Г. Табачковський, С.Б. Кримський, Б.О. Парахонський, В.М. Мейзерський та інші зробили чималий доробок у дослідженні міфу як символічної форми культури та в дослідженні міфів Київської Русі.

Поняття «архетип», «міфологема», «колективне несвідоме», «аналітична психологія» та інші використовуються у філософії Карла Юнга (1875–1961). Зокрема, термін «міфологема» є у «Введенні в сутність міфології» (написано у співавторстві з Карлом Керен'ї) [12, с. 5–31]. У колективному несвідомому є стійкі або відносно стійкі образи «дійсності», якої насправді немає. Стійкі образи пов'язані зі стародавніми міфами, і такі образи здебільшого сприймаються як вигадка. Відносно стійкі образи є також результатом більш пізньої чи навіть сучасної міфотворчості, й тому їхній доксихний характер не є очевидним. «Картини», що утворюються завдяки образам, часто є плодами фантазії, але в сучасному світі є ідеологічні катализатори щодо створення симулятивних «картин», які мають претензії на те, щоб бути сприйнятими як дещо реальне. **Simul-late** /'simjuleit/ vt [VP6A] 1 pretend to be; pretend to have of feel: ~d innocence/enthusiasm. 2 counterfeit: insects that ~dead leaves. **simulation** /,simjə'leɪʃn/ n [U] pretence; imitation. [4, p. 296]. Варто зазначити, що на цих психологічних засадах існування міфологем, зокрема, «працює» сучасна реклама, політичні заяви та театральні політичні постановки. Важко навіть сказати, що **не** піддається імітації через симуляції. Жан Бодріяр (1929–2007) зробив чимало важливих висновків, серед яких є такий: «Симуляція безконечно небезпечніша, бо дозволяє в будь-який момент зробити припущення, поза своїм предметом, що *порядок і закон самі можуть-таки бути всього-на-всього симуляцією*» [13, с. 32].

У словнику А. Хорнбі немає слів «ідеологема» та «міфологема». Статті про ідею, ідеологію, симулякри та симуляцію ми подивилися. Варто прочитати ще статтю про міфологію: «**myth-ology** /mi'θolədʒi/ n (pl -gies) 1 [U] study or science of myths. 2 [U] myths collectively: *Greek ~*; [C] body collection of myths: *the mythologies of primitive races*. **mythologist** /mi'θoləzɪst/n student of ~. **mytho-logi-cal** /mi'θoləzɪkəl/ adj of ~ or myth; unreal» [4, p. 55].

Отже, міфологічне – це щось нереальне. Але у міфологічному світогляді є багато повчальних вербалізованих образів. Тому ми розглядаємо його як історично першу ідеологію, яка містить у собі не тільки міфологеми. Вербальна культура (ідеологія) містить у собі

одночасно розповідь про щось нереальне, міфологічне та цілком реальне і наукове. Тому так важливо казати про елементи міфології – міфологеми, за якими закріплюється зміст недійсного, вигаданого.

Між будь-якими поняттями існують відношення сумісності чи несумісності. Очевидно, що несумісними поняття «міфологема» та «ідеологема» назвати не можна. Сумісність є трьох типів: тотожність, підпорядкування та перетин. Названі поняття не є синонімами, тобто вони не є тотожними. Перетин означає, що деякі міфологеми є ідеологемами, і навпаки. Ще це означає, що деякі міфологеми не є ідеологемами, і навпаки. Але, на нашу думку, правильно казати: «будь-яка міфологема є ідеологемою, але не навпаки», тобто маємо підпорядкування. Між міфологемою та політичною ідеологемою є відношення перетину, оскільки не всі міфологеми створюються штучно заради політичних потреб. Приклади політичних ідеологем: нацизм, голодомор, фашизм, тоталітаризм, демократія, армія тощо. Легко побачити, що ідеологеми не завжди є міфологемами. Нічого ілюзорного, наприклад, у нацизмі немає, бо це реальне суспільне явище. А от ідеологема «комунізм» є міфологемою, ідеологема «комуністична партія – це ум, честь та сумління нашої епохи» – це міфологема тощо.

Вербальна культура зовсім не передбачає автоматичного усвідомлення будь-чого. У лоні вербальної культури виникли ноосфера та стултусфера (лат. *stultus* – глупий). Вербалізовані фікції минулої, радянської епохи мали форму ідеологічних формул та рецептів, а сучасні мають форму хаотичної маячні з елементами упорядкованості в середовищі щент знищеної моралі або спроб симуляції моральної поведінки. Це добре видно по спотвореним цінностям культури в сучасній міфології: лікар, викладач, студент, мер тощо. Відбулося «виправлення імен», навпаки, на всіх рівнях соціального буття. Ми існуємо в силовому полі абсурду та дурості. І цей світ зовсім не нагадує міфологічну «казку», хоча в ньому також панують міфологеми. Роль міфологем у суспільному бутті полягає у створенні паралельного реального світу – світу ілюзій. У різних соціальних контекстах деякі суспільні явища є чи не є міфологемами: тероризм, заробітна плата, медичне обслуговування, релігійні вірування, освіта тощо. Насамкінець, зазначимо: чим більш освіченою є конкретна людина, тим більше вона здатна чинити інтелектуальний опір ідеологічному тиску і зберігати моральність. Той, хто потрапляє в силове поле політичної ідеології, неминуче змінює свій внутрішній світ.

Список використаної літератури

1. Hornby A.S. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Russian Language Publishers Moscow, Oxford University Press, 1982. Volume I: A–L.
2. Філософський енциклопедичний словник / В.І. Шинкарук (голова редколегії) та ін.; Л.В. Озадовська, Н.П. Поліщук (наукові редактори); І.О. Покаржевська (художнє оформлення). Київ: Абрис, 2002 742 с.
3. Гасан Гусейнов. Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х. Три квадрата. Москва, 2003.
4. Hornby A.S. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Russian Language Publishers Moscow, Oxford University Press, 1982. Volume II: M–Z.
5. Владимир Высоцкий. Кони привередливые. Азбука. Санкт-Петербург, 2018. 383 с.
6. Платон. Феаг. Платон. Собрание сочинений: в 4 т.; общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; примеч. А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1990. 860 с.
7. Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. 312 с.
8. Вікіпедія. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D1%96%D1%84%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B5%D0%BC%D0%B0>

9. Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. 420 с.
10. Бойко Н.І., Кайдаш А.М. Міфологеми в українському романтичному просторі. Ніжин: Видавництво НДУ ім. М.Гоголя, 2010. 155 с.
11. URL: <http://terminy-mizhkult-komunikacii.wikidot.com/a>
12. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Минск: Харвест, 2004. 400 с.
13. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція. К.: Основи, 2004. 231 с.

IDEOLOGEMS AND MYTHOLOGEMS

Oleksii Buchyn

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

There never were societies without ideology. Historically, the first ideology was the mythological outlook in its verbal form. Humans are homo symbolicus and homo sapiens. The most important symbols are verbal structures, language. Ideology is a verbal culture that provides people with the ability to live together and work. The structure of ideology is a system of the ideologems. Ideologems are the letters of the alphabet and derivatives from them, phrases and texts. Mythologems are elements of any mythological system. Mythologemes of the historically first worldview continue to play their constructive role in the social being as formulas for interpreting culture. Modern mythologems are designed to create a stultosphere (lat.stultus – stupid) of a parallel, virtual world. Stultosphere is the opposite of the noosphere. Mythologems are always ideologems, but not vice versa. Modern mythologems can turn humans into homo stultus and homo zombie.

Key words: ideologem, mythologem, modern mythologem, mythological worldview, mythology, ideology, political ideology.

УДК 1:316

АРХЕТИПИ ЗЕМЛІ ТА СВОБОДИ ЯК ОСНОВНІ ДЕТЕРМІНАНТИ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

Ольга Гордійчук

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,
історичний факультет, кафедра філософії
вул. Велика Бердичівська, 40, 10002, м. Житомир, Україна*

У статті представлено аналіз національного менталітету як духовно-інтелектуального феномену гетерогенної природи, що поєднує в собі усвідомлювані та неусвідомлювані (підсвідомі) складники. Проаналізовано засадничі архетипи української ментальності – архетип Землі та архетипи свободи. Досліджено особливості формування зазначених архетипів та їхній вплив на світосприйняття та світоперетворення українців.

Ключові слова: ментальність, менталітет, архетип, екзистенціали буття, українське суспільство.

Українське суспільство у 90-х роках ХХ ст. вступило в нову фазу свого розвитку. Проголошення незалежності України постало втіленням мрії, за яку протягом століть мільйони українців боролися та віддавали своє життя. Демократичний шлях ствердження України сприяв її міжнародному визнанню та позитивній налаштованості українців на державний суверенітет та успішний подальший розвиток. Однак нові можливості несуть із собою нові виклики, суспільні потрясіння та трансформації. Обрання європейського вектору розвитку та його відстоювання обернулися для українців і трагічними подіями: побиттям та розстрілами учасників мирних демонстрацій, анексією Росією Кримського півострова, її військовою інтервенцією на Сході країни. Революція Гідності, що розпочалася наприкінці 2013 року і завершила активну фазу після президентських виборів травня 2014 року, фактично продовжується й сьогодні у свідомості мільйонів українців та в їхній щоденній діяльності на благо Батьківщини. Питання «як ефективно рухатися далі та будувати щасливе майбутнє?» актуалізує низку інших фундаментальних питань: «А хто ми?», «Які ми були і які є нині?», «Чому ми саме такі, і що нас вирізняє серед інших народів?» та ін.

Останнім часом спостерігається зростання інтересу дослідників до проблеми ментальності, онтології її формування, сутнісних та якісних ознак, ролі в сучасних процесах суспільних трансформацій. Науковці з різних галузей знання (філософії, соціології, соціальної філософії, етнопсихології, культурології тощо) вивчають ментальність під різними кутами зору, виокремлюють та аналізують різноманітні аспекти.

Одним із важливих завдань вітчизняної соціальної філософії є осмислення сутності феномену ментальності в контексті історичного розвитку українського суспільства, дослідження особливостей його формування та трансформації з метою врахування отриманих результатів у процесах реформування основних сфер життєдіяльності суспільства, а також визначенні пріоритетів подальшого розвитку та поступу України. Адже ефективними суспільні перетворення стануть лише в тому випадку, якщо буде враховано цінності українського етносу, особливості світосприйняття, світовідношення та світоперетворення.

Актуальність дослідження українських архетипів зумовлена питанням їх осучаснення у зв'язку з новими реаліями, в яких розвивається українське суспільство. Перші

десятиліття XXI ст. для українців пов'язані з кризою культури та духовності на тлі політичних та економічних проблем. Звернення до національних архетипів – це можливість віднайти себе в етичному вимірі (на рівні окремої людини), в національному (на рівні співвідношення себе зі своїм народом, своєю нацією, традиціями) і в світовому (що проявляє себе у співвідношенні національного українського менталітету із загальносвітовими, універсальними цінностями) [1].

Розробка ментальної проблематики розпочинається у XIX ст., коли виявляється й остаточно оформлюється інтерес до особливостей суспільної свідомості різних народів. Спочатку вивчення цих особливостей здійснювалося з використанням понять «народний дух», «національний характер», «душа народу», «склад національного характеру» тощо. Традиційно вважається, що пріоритет у дослідженні поняття та феномену «менталітету» у XX ст. належить західним, зокрема французьким, ученим, а саме Ф. Броделю, Ж. Ле Гоффу, Ж. Дюбі Л. Февру. Названі науковці зазначали гнучкість та мінливість менталітету, характеризували його як сферу «потаємних розумових структур», котра складно й опосередковано пов'язана з матеріальним життям суспільства. Ідеї французьких дослідників знайшли підтримку й продовження в працях німецьких учених, зокрема Ф. Грауса, Г. Теленбаха [2, с. 111–112].

Сьогодні активне дослідження ментальної проблематики здійснюється в межах філософського, соціологічного, історичного, культурологічного, психологічного, політологічного знання, все більше стає інструментом міждисциплінарного вивчення соціально-гуманітарних процесів.

До питань специфічних рис менталітету українського народу, визначення його коріння та архетипів зверталися у своїх працях В. Антонович, Д. Багалій, Г. Ващенко, М. Грушевський, Є. Гуцало, Д. Донцов, М. Драгоманов, О. Єфименко, М. Костомаров, О. Кульчицький, Ю. Липа, В. Липинський, І. Мірчук, І. Огієнко, Д. Чижевський, М. Шлемкевич, В. Янів. В останні десятиліття розробку цієї проблеми продовжили А. Бичко, І. Бичко, І. Грабовська, В. Горбатенко, Р. Додонов, Я. Калакура, С. Кримський, В. Малахов, М. Попович, О. Стражний, В. Храмова, М. Юрій та інші науковці.

Питання трансформації української ментальності у XX столітті не досить досліджено, наукові розвідки носять фрагментарний характер та потребують систематизації і філософського осмислення.

Метою статті є дослідження формування та впливу на соціокультурні явища та суспільно-політичне життя загалом архетипів української ментальності, особливо архетипу Землі та архетипу свободи.

Вітчизняні філософи С. Кримський та В. Заблоцький визначають ментальність (від. лат. *mens (mentis)* – спосіб мислення, склад душі) як характеристику специфіки сприйняття та тлумачення світу в системі духовного життя того чи іншого народу. Науковці підкреслюють, що зміст ментальності задається усталеними, карбованими історичним досвідом формами і способами виразу інтелектуальних та емоційних реакцій стереотипами поведінки, архетипами культури та соціопсихологічною налаштованістю соціальних суб'єктів [3, с. 369–370]. Отже, ментальність виступає єдиною ланкою між розвитком матеріального світу та духовним життям соціуму, спільною психологією його суб'єктів. Саме особливості ментальності свідомо і несвідомо визначають спосіб сприйняття світу та життєдіяльності народу загалом.

Дослідники процесів формування та історичної трансформації української ментальності підкреслюють необхідність дослідження та глибокого аналізу її фундаментальних складників – архетипів як стародавніх автентичних цінностей, підсвідомих колективних уяв-

лень, що закладаються у свідомість нації століттями, передаються від покоління до покоління через досвід та успадковуються біологічно, втілюються в певних образах, символах, міфах.

Архетип (грец. ἀρχή (arche) – початок; τυπος (typos) – тип, образ; прототип, проформа) – це прообраз, початковий образ, ідея, первісна форма для наступних утворень. Філософія, на відміну від міфології, в якій завжди присутні сакральні мотиви, у тлумаченні архетипів зосереджується на реальних змістах, питаннях світобуття людини. У герменевтичній філософській та науковій традиції архетип – це вихідний символ або набір символів, що пов'язує це поняття з ідеєю символічного або змістовного наслідування. Використовується розуміння архетипічного і в постпозитивізмі в значенні, що зближує його з поняттям парадигми і науково-дослідницької програми [4, с. 70–78].

Вітчизняні дослідники О. Донченко та Ю. Романенко зазначають, що архетип – «першоджерело, першооснова культури, менталітету, в цілому становлення і розвитку культурних та соціальних моделей, що оформлюють людське буття» [5, с. 27].

Архетип передається людині каналами соціалізації від попередніх поколінь. Він існує в психіці на невербальному, найчастіше нерелексованому рівні, «вмонтований» в неї досить глибоко, тому імпульс або збудження буває досить сильним, набагато сильнішим від усього того, що може пробудити в психіці людини будь-який елемент розвиненої рефлексивної структури. Ціннісна структура особистості «занурена» в архетипи і визначається ними [6, с. 98–99]. Додамо, що більш повне розуміння феномену архетипу потребує доповнення психологічної інтерпретації соціально-філософською, представлення значення архетипів в історичному розвитку нації, соціальному прогресі.

У своїх наукових розвідках, присвячених темі української ментальності крізь призму ХХ століття, І. Грабовська характеризує архетипи як інстинктивні готовності до дій та протидій, типові для людини в типових життєвих ситуаціях, обґрунтовує вплив архетипів на формування ментальних структур. Зокрема, дослідниця підкреслює, що для пояснення трагічних поворотів історії недостатньо лише проаналізувати суспільно-політичні та економічні обставини, що призвели до такого повороту. Значною мірою на зазначені вище процеси впливають і духовно-психологічні чинники, ментальність спільноти. Отже, для виявлення особливостей розвитку українців та їхньої відмінності від інших народів необхідно здійснити аналіз об'єктивних характеристик, що містяться в економіці, соціальному, політичному та громадському устрої, а також дослідити суб'єктивні характеристики – духовно-психологічні особливості [7, с. 4]. У цьому випадку йдеться саме про національну ментальність українського народу.

Для з'ясування сутності архетипу в контексті ментальності доцільно звернутися й до аналізу поняття «соціальний архетип». Соціальний архетип є стійкою, повторюваною та законовідповідною системою цілей, цінностей і змістів, що народжується в колективному досвіді на ґрунті внутрішньої єдності соціальних практик. На відміну від розуміння архетипу як феномену психічної природи, що корениться у сфері несвідомого, соціальний архетип продукує соціальні інститути, структури та цінності незалежно від людських бажань, намірів і будь-якої психічної активності [8, с. 90].

Проблема соціального архетипу посіла важливе місце в дослідженнях вітчизняних науковців, зокрема С. Кримського, В. Горського, О. Донченко. Так, С. Кримський зазначає, що соціальний архетип передається людині за спадковістю від попередніх поколінь, існує в її свідомості на невербальному рівні. Ціннісна структура особистості «занурена» в її архетипи, а ті елементи, якими особистість контактує з оточуючим світом, – «типові дії» – і складають її етнічний характер, що лежить в основі характеру індивідуального [9, с. 273–302].

Архетипи, або, за висловом С. Кримського, «духовні гени», певні пресупозиції, схильності, тенденції, що формуються століттями відповідно до географічного положення народу, його історії та низки інших чинників, в різні епохи характеризуються образами, що можуть різнитися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи або можуть бути реконструйовані як прототипи. Вони пронизують усе духовне життя суспільства та на рівні підсвідомості впливають на світобачення й світорозуміння, забезпечують зв'язок між поколіннями, визначають подальші вектори суспільного розвитку.

Результати нашого дослідження архетипів української ментальності дозволили виокремити основні, котрі визначають специфіку національного характеру українців, стереотипи поведінки, емоційно-чуттєві реакції тощо: архетип Землі, архетип особистої свободи, архетип Матері, архетип долі, архетип домінування минулого над майбутнім, архетип бідності, архетип рівності синів та доньок своєї Матері-Батьківщини, архетип едукативності, архетип обрядовості [10, с. 16–17]. Дослідники називають й такі архетипи української ментальності, як героїзація минулого, ідеалізація старовини, відчуженість до влади, архетип долі, пошуку справедливості і вічної правди тощо [8, с. 94].

Серед зазначених архетипів слід виокремити насамперед архетип Землі та архетип свободи, котрі, на нашу думку, можуть розглядатися як засадничі архетипи української ментальності.

Так, дослідники І. Бичко О. Кульчицький, І. Мірчук та інші слушно зазначають, що в українській філософії чільне місце в ієрархії сутностей займає земля як народжуюче (творче), плодоносне начало, а архетип Землі («Землі-матері», «Неньки-природи») укорінений в колективному підсвідомому українського народу. Саме цей архетип інтегрував в українському менталітеті аграрно-виробничий, соціально-історичний та духовно-культурний атрибути національного життя. У цьому відношенні він втілює ноосферне передчуття українців, проходить через увесь масив української історії: від язичницьких обрядів землеробства через християнські цінності та козацькі ідеали вільного хутора до наукових розробок С. Подолінського та В. Вернадського [11, с. 295].

Аналіз особливостей взаємозв'язку людини з природою на терені України дає підстави стверджувати, що специфіка української ментальності, особливості національної психології та глибинні основи сформованого віками кордоцентричного світогляду народу перебувають у тісному зв'язку зі специфічними особливостями ландшафту, природного довкілля існування населення даної території. Для українця – це насамперед органічна єдність із природним середовищем, заглибленість у природу, нерозривність з мікро- та макрокосмом [7, с. 8]. Дослідження історичних, культурних та етнічних особливостей розвитку українців засвідчують, що українцям притаманне гармонійне, «земне» ставлення до навколишнього світу. Взаємодія з природою, що завжди була щедрою до українців, породила оптимістичний психологічний настрій, а специфіка землеробства – індивідуалізм.

Архетип землі у своїй основі містить споконвічно високий рівень довіри до «доброї неньки землі», має суттєвий вплив на формування психологічного оптимізму та гармонійного світовідчуття українського народу завдяки щедрим природним умовам (м'який клімат, родюча земля, природні ресурси тощо). Загалом, можемо простежити відчуття глибокого емоційного зв'язку з природою, гармонії макро- та мікркосму особистості. Звідси й антеїзм як одна з основних рис українців – відчуття спорідненості з рідною землею, визнання землі головною силою, що дає життя й забезпечує всім необхідним.

Однак саме завдяки землі та індивідуальній господарській роботі на ній, що не вимагала колективних зусиль, українці у своїй переважній більшості не готові до боротьби із

соціальними негараздами, значною мірою соціально маргінальні, пасивні, уникають відповідальності, не втручаються в розв'язання зовнішніх щодо їхніх родин проблем. Вирішення соціальних проблем ніколи не було пріоритетом для українця, основна увага – власне домогосподарство, особистий достаток [8, с. 379–380].

Вказані вище риси української ментальності, а також «прив'язаність» до рідної землі (значна частина наших співвітчизників протягом життя не виїздить за межі своєї області, обирає життєву позицію «як вже є, так є», навіть коли рівень життя значно нижчий від бажаного, аніж ризикнути й спробувати досягти бажаного рівня життя в іншому селі, місті, області чи країні) та перекладання провини за власні негаразди й проблеми на інших (зазвичай, керівництво) своїм корінням сягають часів панщини – примусового й безоплатного виконання підданими певного обсягу робіт у господарстві пана від 2 до 5–6 днів на тиждень.

Панщина як суспільне явище набула значного поширення у 14 – 15 ст., а в 16 – 1-й пол. 17 ст. стала однією з основних форм примусу селян. Зростання панщини супроводжувалося посиленням соціального гніту, обезземеленням та розоренням переважної більшості селянства. Національна революція 1648–1676 років підірвала панщинну систему господарства на значній території України. Однак ця повинність існувала на Західній Україні до 1848 року, на Східній – до 1861, а у формі різних відробітків, «ізвольної повинності» тощо проіснувала в Україні подекуди до поч. 20 ст. [12].

Складним випробуванням для українців, особливо для селянства, стали й часи правління радянської влади (20–90 роки ХХ ст.): розкуркулення, колективізація, геноцид через голодомор 1932–1933 років. Усе це відчутно змінило генофонд української нації. Нівелювання та спотворення базових цінностей української ментальності спричинило глибоку екзистенційну кризу. Український народ опинився у стані економічної та психологічної скрути. Перед українцями постало питання, не як краще жити, а як взагалі вижити, що й мало відповідні наслідки.

Відчутний негативний вплив на українців здійснила й руйнація природного довкілля протягом трста років російської колонізації, а надто в радянський період, апогеєм якого стала Чорнобильська катастрофа [7, с. 8]. Це спричинило психологічну кризу несумісності історично сформованих світоуявлення, світовідчуття та світоперетворення з новими реаліями, втрату гармонії макро- та мікрокосму української особистості, формування песимістичних психологічних настанов значної частини населення. Тому вбачаємо особливу важливість у збереженні природного середовища, яке формує характерне для українського народу відчуття гармонійності буття, психологічного комфорту.

Тривала відсутність в українського народу власної держави відбилася на національній підсвідомості як стан людини, що є фактично хазяїном землі, але через дію зовнішніх, ворожих сил не може бути її вільним господарем («прийдуть клятї бусурмани і все поपालять» тощо). Можливо, саме з цього коріння проростають такі риси української ментальності, як примирення з негативними явищами, терплячість, закомплексованість, прагнення уникнути особистої відповідальності за стан суспільних справ та інші.

Ситуація, коли українці не є фактично господарями на власній землі, має й сьогодні гостру актуальність. В Україні з 2001 року діє мораторій на продаж землі сільсько-господарського призначення, чинність якого Верховна Рада своєю ухвалою нещодавно продовжила ще на рік [13]. Тоді як президент України П. Порошенко неодноразово наголошував, що такий мораторій «не вписується» в європейську систему України, оскільки є порушенням конституційних прав громадян, стримує розвиток ринку нерухомості, а також сільського господарства. А представники громадських організацій, фермерських господарств,

сільськогосподарських компаній, банківської спільноти, політики, економісти, правозахисники та журналісти, створивши Громадську коаліцію за скасування мораторію на землю, підписали Меморандум [14], у котрому детально обґрунтували негативний вплив мораторію на багато сфер суспільного та економічного життя України, перешкоди її економічного зростання.

Очевидно, значна кількість народних депутатів не квапляться скасувати мораторій, оскільки останній створює значний простір для корупції з боку тих, хто розпоряджається землями державної та комунальної власності, призводить до тіньового використання державних сільськогосподарських земель у великих масштабах. Отже, українському народові знову випадає виборювати право господарювати на власній землі.

Не менш важливим архетипом, що кілька разів визначав історичну долю України, є архетип свободи – фундамент волелюбного духу українського народу, котрий спрямовує українців на життя та діяльність за принципом «у кожного своя доля і свій шлях широкий».

Архетип свободи спричиняє неприйняття нав'язаного ззовні авторитету, прагнення відмежуватися від соціуму, а також утверджує сподівання на власні сили, здібності та розум, власну ініціативу, що реалізується передусім у родинному житті. Саме вплив цього архетипу вирізняє українську націю серед інших, а в часи глибоких соціальних криз спричиняє трансформацію психо-поведінкової реакції «*vita minima*» («зачаєне» існування, відступ «у себе»), уникнення близького контакту зі світом на «*vita maxima et heroica*» (авантюрно-козацький тип реакції: тотальна мобілізація духовних і матеріальних ресурсів, героїчний супротив навіть ціною власного життя) [7, с. 9].

Важко переоцінити вплив архетипу особистої свободи на історичне збереження та відродження української нації. Яскраві приклади – існування козацької держави, бунти та масові повстання, Помаранчева революція 2004 року та Революція Гідності 2013–2014 років.

Зокрема, під час Революції Гідності мав місце цікавий та унікальний історичний факт: народ не пішов за лідерами опозиції, а самоорганізовувався та діяв, і, зрештою, опозиційні до влади політики залишили «свій» майдан (організований лідерами опозиційних сил на Європейській площі з відповідною партійною символікою), прийшли на громадський (студентський) майдан і були там прийняті «на рівних». Більше того, діяти рішуче та негайно – рішення саме активістів Євромайдану, а не певних політиків (лідери опозиції закликали чекати наступних виборів). Таким чином, маємо вияв архетипу свободи та світосприйняття «Хай правителі йдуть за нами, а не ми за ними!», яке з давніх часів міцно закарбоване в українській ментальності.

Висновки. Ментальні особливості виявляються в індивідуальній психіці та поведінці людей як певні константи, визначаючи етнічну ідентичність людини, приналежність до певного соціального прошарку, історичної епохи. Тому під час розроблення та реалізації суспільних нововведень, реформ важливо враховувати аксіологічну складову частину менталітету: цінності суспільства, норми суспільної моралі, сформовані століттями уявлення та стереотипи.

Архетипи є першоосновою духовного життя, формують константні моделі менталітету та активно впливають на суспільно-політичне життя й повсякдення. Засадничими архетипами української ментальності є архетип Землі та архетип свободи.

Довіра до доброї неньки-землі за довгі роки історії українського етносу перетворилася на архетип колективного несвідомого, сформувавши психологічний оптимізм та гармонійне світовідчуття народу. Однак тривала відсутність в українського народу власної держави й такі історичні реалії, як панщина, колективізація, розкуркулення, голодомор,

тоталітарний спадок СРСР, суттєво змінили українську ментальність. Наразі особливо важливим для українців є відчуття відповідальності за своє життя, рідну землю, Батьківщину, не перекладати провину за свої негаразди на інших, а діяти зважено та рішуче, нарешті стати вільними господарями на власній землі. Сприяє цьому архетип свободи, котрий уможливив історичне збереження та відродження української нації, утверджує сподівання на власні сили, здібності та розум, власну ініціативу.

Список використаної літератури

1. Міщенко М.М. Українські національні архетипи: від колективного несвідомого до усвідомленої національної ідентичності (до актуальності методології архетипного аналізу). URL: <http://www.kpi.kharkov.ua/archive/Articles/etic/Mishhenko-M.M.-Ukrayinski-nationalni-arhetypu.pdf>
2. Стасевська О.А. «Ментальний простір» українського суспільства: філософсько-культурологічний дискурс. Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». 2017. № 3 (34). С. 111–122.
3. Кримський С., Заблоцький В. Ментальність. Філософський енциклопедичний словник; В.І. Шинкарук (голова редколегії) та ін. Київ: Абрис, 2002. 742 с.
4. Юрій М.Ф. Соціокультурний світ України. К.: Кондор, 2004. 738 с.
5. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): монографія. К.: Либідь, 2001. 334 с.
6. Кукоба О.А. Природа и структура этнического менталитета. Философия и общество. 2004. № 4. С. 89–105.
7. Грабовська І. Українська ментальність крізь призму ХХ століття. Пам'ять століть. 2000. № 1/2. С. 3–13.
8. Калакура Я., Рафальський О.О., Юрій М.Ф. Ментальний вимір української цивілізації. Київ: Генеза, 2017. 560 с.
9. Кримський С.Б. Архетипи української ментальності. Проблеми теорії ментальності: НАН Укр., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди; відп. ред. М.В. Попович. К.: Наукова думка, 2006. 405 с.
10. Гордійчук О.О. Архетипи української ментальності: соціально-філософський аналіз. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. 2019. № 1 (84). С. 15–19.
11. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. К.: Києво-Могилян. акад., 2008. 367 с.
12. Гуржій О.І. Панщина. Енциклопедія історії України: у 10 т. ред. кол.: В.А. Смолій (голова) та ін. К.: Наукова думка, 2011. Т. 8. С. 53.
13. Проект Закону про внесення змін до розділу Х «Перехідні положення» Земельного кодексу України щодо продовження заборони відчуження сільськогосподарських земель. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=65052
14. Чому ми підписали меморандум за скасування мораторію на продаж землі. Економічна правда. 22 червня 2018. URL: <https://www.epravda.com.ua/publications/2018/06/22/638069/>

**THE EARTH ARCHETYPE AND PERSONAL FREEDOM ARCHETYPE
AS THE MAIN DETERMINANTS OF UKRAINIAN MENTALITY**

Olga Gordiychuk

*Zhytomyr Ivan Franko State University,
Faculty of History, Department of Philosophy
Velyka Berdychivska str., 40, 10002, Zhytomyr, Ukraine*

The article focuses on a national mentality as a spiritual and intellectual phenomenon of heterogeneous nature, which combines conscious and subconscious components. The basic archetypes of Ukrainian mentality – Earth archetype and personal freedom archetype are analyzed. The features of these archetypes formation and their influence on the Ukrainian society are presented.

The archetype of the Earth is connected with psychological optimism and harmonious attitude of Ukrainian people. But the absence of the Ukrainian nation of its own state and historical realities such as the serfdom, collectivization, dispossession, the holodomor, the totalitarian legacy of the Soviet Union, significantly changed the Ukrainian mentality. The archetype of freedom, which enabled the historic preservation and revival of the Ukrainian nation, establishes strengths, own initiative, abilities and minds.

Key words: mentality, archetype, existentials of being, Ukrainian society.

УДК 168.1

АНАЛІЗ ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ «ВИМІРЮВАННЯ»

Віталія Готинян-Журавльова

*Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,
факультет історії та філософії,
кафедра філософії та методології пізнання,
вул. Дворянська 2, 65082, м. Одеса, Україна*

У статті розглядається можливість використання різних визначень поняття «вимірювання». Зокрема, розглядається два класи визначень цього поняття. До першого класу можна віднести визначення процедури вимірювання, в яких йдеться про використання еталонів та процедури порівняння. До другого класу слід віднести визначення, в яких йдеться про приписування числа властивостям вимірюваних об'єктів згідно з певними правилами. Також наведено визначення поняття «безеталонне вимірювання».

Ключові слова: визначення, вимірювання, безеталонне вимірювання, приписування, класифікація.

Визначення – одна з логічних операцій, яка розкриває зміст поняття, тобто розкриває перелік ознак, які в ньому мисляться, або з'ясовує значення терміна. Визначити поняття – значить указати, які ознаки входять у його зміст, розкрити сутність об'єкта, що визначається. Оскільки зміст усякого поняття складають загальні та суттєві ознаки предметів, то визначення поняття фактично є розкриттям сутності відповідного явища або предмету.

Визначення є одним із найважливіших логічних засобів пізнання, що забезпечує ясність, однозначність, певність понять, які застосовуються в науці. У сучасній науці визначають предмети, явища, складні процеси. Визначення особливо потребують наукові терміни, роз'яснення вимагають соціальні, механічні, біологічні тощо процеси. Одним із таких процесів є вимірювання.

У наукових дослідженнях зустрічається чимало вимірювань, які ніяк не можна назвати еталонними. У науці використовуються такі види вимірювання, як шкалування, індексування, тестування, кодування, числова оцінка тощо. Майже всі вони відбуваються без використання еталонів як чітко фіксованих міжнародних стандартів вимірюваної величини. Усі ці види вимірювання об'єднує те, що фактично вони є безеталонними.

У науковій літературі термін «безеталонне вимірювання» використовується вкрай рідко, й немає визначення поняття «безеталонне вимірювання», а якщо воно і використовується, то більшість методологів, зокрема, Г.І. Рузавін, Л.А. Сена, Р.Б. Ліндсей, В.А. Штофф, М.Г. Назаров, О.А. Мельников та інші, вважають цю ситуацію неприйнятною і намагаються знайти нові еталонні засоби вимірювання. На нашу думку, треба чітко усвідомити, слідом за такими методологами науки, як А.І. Уйомов, Г.А. Полікарпов, О.П. Пунченко тощо, що безеталонне вимірювання є окремим видом вимірювання, який широко використовується в науці. А тому необхідно чітко визначити це поняття.

Метою статті є аналіз процедури визначення поняття «вимірювання», зокрема, того класу вимірювань, які дозволяють звернутися саме до альтернативних його видів. Нам представляється цікавим: чи містять у собі існуючі та найпоширеніші визначення поняття «вимірювання» ознаки поняття «безеталонне вимірювання»; чи є поняття «вимірювання»

родовим поняттям для поняття «безеталонне вимірювання», а також надати визначення поняттю «безеталонне вимірювання».

Загальновідомі та найбільш поширені в науковій літературі визначення поняття «вимірювання» можна умовно розділити на два види: визначення вимірювання, в яких вказується чи мається на увазі наявність еталона, операції порівняння з еталоном у процесі вимірювання; і вимірювання, в яких немає вказівок на наявність еталона.

Проаналізуємо визначення, які можна віднести до першого класу визначень. У книзі Г.І. Рузавіна «Методологія наукового дослідження» наведено найбільш поширене визначення поняття вимірювання: «вимірювання зазвичай розуміється як процес знаходження відношення даної величини до іншої однорідної до неї величини, яка прийнята за одиницю вимірювання. Результатом вимірювання є певне число, і завдяки цьому можливо піддати ці результати математичній обробці» [1, с. 84]. Саме можливість подальшої математичної обробки отриманих результатів, їх універсальність і однозначність трактування надало еталонному вимірюванню статус об'єктивного й універсального інструменту пізнання дійсності. К. Берка наводить таке визначення: «Власне процес вимірювання базується на порівнянні вимірюваної властивості з одиницею вимірювання» [2, с. 27]. Часто використовується визначення, надане Дж. Брожем: «Здійснення кількісного опису, тобто досліджень, під час яких ми отримуємо числові дані, що дозволяють установити не тільки характер (якість), але й міру (кількість) змін, що спостерігаються, називаємо вимірюванням...» [2, с. 26]. Крім того, Дж. Броз вважає, що «майже всі фізичні вимірювання можна звести до вимірювання «довжини» (особливо це стосується тих вимірювань, у процесі яких зчитується зі шкали положення стрілки, нитки, світлового індексу, рівня рідини і т.п.), оскільки вимірювана величина визначається віддаленістю положення, яке зчитуємо, від положення нульового, тобто довжиною» [2, с. 26]. Тієї ж думки дотримується Р.Б. Ліндсей: «...усі вимірювання зводяться до приписання деякого числа збігу стрілки приладу, який вимірює, і ризику на його шкалі» [3, с. 465]. Л.А. Сена надає таке визначення: «Будь-яке вимірювання будь-якої фізичної величини зводиться до експериментального визначення відношення даної величини до іншої, подібної до неї, що прийнята за одиницю» [4, с. 12–13].

Таким чином, аналіз визначень першого виду показує, що найчастіше вимірюється те, що в науковій термінології має назву фізичних величин. Більшість відомих науки величин мають строго визначені еталони – міжнародні стандарти, зразки вимірюваної величини. Один раз прийняті і залишаючись майже без змін (іноді – зовсім без змін), еталони є універсальними об'єктами для порівняння, для пошуку математичного відношення «більше ніж...». Отримані результати, скажімо, 5 метрів, 100 кілограм, 220 вольт, є універсальними, такими, що однаково сприймаються всіма вченими, результатами, які, крім того, легко піддаються математичній обробці. Простіше кажучи, це «зручні» результати.

Крім того, Дж. Броз, К. Берка, Р. Ліндсей і ряд інших авторів висунули припущення, що майже всі фізичні вимірювання можна звести до вимірювання «довжини», оскільки вимірювана величина визначається віддаленістю положення, що зчитується, від положення нульового, тобто довжиною. Таким чином, більшість використовуваних у фізиці вимірювань є фактично еталонними вимірюваннями. А це означає, що отримані за допомогою таких вимірювань результати є об'єктивними, універсальними, такими, що легко піддаються математичній обробці.

Інший клас визначень становлять ті визначення, які не містять у собі натяку на використання процедури порівняння (а точніше, пошуку математичного відношення), та в яких не йдеться про порівняння з еталоном. Цей клас становлять визначення, в яких вимірювання розглядається, по-перше, як приписування числових форм об'єктам чи подіям на основі

визначених правил, тобто приписування числових виразів об'єкту вимірювання надає можливість їх представлення або ж репрезентації на основі певних правил, законів; а по-друге, вимірюванням вважається класифікація об'єктів чи явищ, за якою кожній визначеній групі приписується визначений знак (цифра, буква або слово). У подібних визначеннях відсутня вказівка на використання еталона, одиниць вимірювання. Такий тип визначень процедури вимірювання дозволяє визначити не тільки еталонні, але й безеталонні вимірювання.

Так, засновник репрезентативної теорії вимірювань Н.Р. Кемпбелл надає кілька визначень процедурі вимірювання, найближчим родом яких є поняття «присвоювання» або «процес присвоювання». Він визначає поняття «вимірювання» як «процес присвоювання цифр для представлення властивостей» [2, с. 32] або «процес присвоювання чисел для представлення якостей» [2, с. 32]. Н.Р. Кемпбелл розрізняє поняття «число» і «цифра». Так, число – це насамперед фізична величина, і доволі специфічна величина. По-перше, вона не має розмірності. По-друге, кожне число може змінюватися разом зі зміною характеру предмету вимірювання. Цифра є матеріальним або квазіматеріальним символом, умовним знаком числа. Але нас цікавить передусім: яким чином відбувається це приписування?

Дж. Гласс і Дж. Стенлі вважають за вимірювання «присвоювання чисел речам у відповідності до певних правил» [2, с. 35]. Пригадаємо, що С.С. Стівенс також вважає, що «вимірювання в самому широкому сенсі є приписування числових форм об'єктам чи подіям у відповідності до певних правил. А той факт, що числові форми можуть бути приписані об'єктам у відповідності до різних правил, приводить до використання різних шкал і різних видів вимірювання» [5, с. 19–20]. Звернемо увагу на те, що в цьому визначенні йдеться про різні види вимірювань, зокрема, явно виокремлюється шкалування. Г.І. Рузавін зазначає, що «в окремих випадках вимірюванням називають будь-який спосіб приписування чисел об'єктам, що вивчаються, і їхнім властивостям у відповідності до певних правил. Така точка зору найчастіше всього панує в тих науках, де більшою мірою обмежуються лише порівнянням досліджуваних властивостей за їхньою інтенсивністю (емпірична соціологія, психологія та інші гуманітарні науки)» [1, с. 84–85]. Визначаючи наявність та існування інших видів вимірювання, Г.І. Рузавін одразу підкреслює, що вони використовуються в тих галузях науки, де неможливо застосувати еталонне вимірювання. Складається враження, що будь-яке вимірювання, котре відбувається без використання еталону вимірюваної величини, буде якимось «другорядним», чимось, що використовується лише тому, що не можна застосувати «краще» еталонне вимірювання.

Власна думка К. Беркі така: «Твердження, згідно з яким вимірювання є видом класифікації – або скоріше, навпаки, сама класифікація є вимірюванням – безпосередньо витікає зі стівенсовської дефініції. Річ у тому, що у випадку класифікації виконується умова «надання цифр у відповідності до певного правила» <...> а це відрізняється від чисто випадкового надання, де не застосовується жодного правила» [2, с. 44]. Так ми доходимо до того, що родовим поняттям щодо поняття «вимірювання» може бути поняття «класифікація». Проаналізуємо ще кілька визначень, які використовуються в тих науках, де використання еталонного вимірювання пов'язано з цілою низкою труднощів, а саме в суспільно-гуманітарних науках.

Так, в соціологічному довіднику надано таке визначення: «Вимірювання – процедура приписування чисел значенням ознаки, яка вивчається соціологом» [6, с. 205]. І знаходимо нижче: «під час вимірювання встановлюється відповідність між властивостями об'єкту та властивостями зіставлених чисел. Набір властивостей об'єкта і зіставлених чисел називають шкалою» [6, с. 205]. Або ж якщо вимірюються властивості, які не мають чітко зазначених еталонів вимірювання, а таких властивостей переважна більшість, то «ці етало-

ни в ході дослідження створює сам соціолог, використовуючи так звану шкалу. Процедура вимірювання соціальних характеристик за допомогою шкал називається шкалуванням» [7, с. 169]. Маємо і таке визначення: «Вимірювання, в широкому сенсі, – це спосіб встановлення відношення між об'єктами (їхніми властивостями, зв'язками, тенденціями розвитку і т.п.), суть якого полягає в тому, що інформація про відношення відображається в певних чисельних показниках» [8, с. 341].

У психології визначається поняття вимірювання як «особлива процедура, завдяки якій числа (або порядкові величини) приписуються речам за визначеними правилами. Самі правила є встановленням відповідності між деякими властивостями чисел і деякими властивостями речей» [9, с. 132].

У політології вимірювання також розглядається як «приписування числових значень для представлення властивостей вимірюваних об'єктів» [10, с. 65]. У результаті вимірювання в кожному конкретному випадку зі змінною величиною асоціюється деяке значення. У роботі «Політологія: Методи дослідження» Дж.Б. Мангейм та Р.К. Річ зазначають: «ми операційнуємо змінні величини для того, щоб мати можливість кількісно представляти абстрактні поняття і здійснювати осмислене порівняння явищ реального світу в термінах властивостей, що задаються цими поняттями» [10, с. 66].

Слід зазначити, що деякі філософи і методологи науки визначають вимірювання як класифікацію. Деякі з них вважають, що саме завдяки класифікації відбувається приписування чисел згідно з певними правилами. Наприклад, Б.В. Бірюков та В.І. Михеев у роботі «Вимірювання як об'єкт логіко-методологічного і філософського аналізу» (післямові до книги К. Беркі [2]) посилаються на П.Ф. Лазарсфельда, якій пише, що «якщо розпливчастий термін «вимірювання» назвати «пошуком упорядкованої класифікації», це буде хорошим визначенням» [2, с. 296]. Або знаходимо таке визначення П.Ф. Лазарсфельда: «... визначення властивостей називається також описом, класифікацією чи вимірюванням» [2, с. 29]. Але це визначення не допоможе виокремити ці поняття одне від одного, і будь-який опис автоматично стає вимірюванням, із чим, мабуть, не погодиться добра половина методологів. Г. Гоуд визначає: «У самому широкому сенсі вимірювання може трактуватися як класифікація об'єктів чи явищ, за якої кожній певній групі приписується певний знак (цифра, буква, слово ...)» [2, с. 28]. Знову ж таки є приписування у визначенні поняття «вимірювання».

Виникає питання: чи варто розглядати ці дві групи визначень окремо? На нашу думку, ні. У роботі [11] зазначено, що «приписування групі об'єктів знаку, слова, букви, позначки тощо за певними правилами фактично є класифікацією, в багатьох випадках – штучною класифікацією» [11, с. 35]. Приписуючи певний знак – цифру або слово, ми класифікуємо об'єкти, що співпадає з точкою зору К. Беркі, про що йшлося раніше. Таким чином, аналізуючи другий вид визначень, на нашу думку, можна не розрізняти визначення, в яких зазначається приписування об'єктам цифр, букв або умовних позначок за певними правилами, і визначення, в яких вказується на класифікацію, оскільки приписуючи певний символ будь-якому об'єкту, ми проводимо певну класифікацію.

Якщо перший клас вимірювань становлять вимірювання, які можна звести до вимірювань фізичних, тобто до вимірювань довжини, то, на думку К. Беркі, існує і так зване позафізичне вимірювання. Відмінність полягає в тому, що «позафізичні вимірювання концептуально та операційно пов'язані з людиною, точніше кажучи, з такими її суб'єктивними властивостями, як, наприклад, емоції, установки, бажання тощо, інакше кажучи, з такими її властивостями, які в принципі не можна вимірити» [2, с. 28]. К. Берка вважає, що «позафізичне» вимірювання «методологічно пов'язано з класифікацією <...> Крім того, воно приймається навіть за певний вид класифікації. Далі ця характеристика розповсю-

джується на вимірювання будь-яких предметів і явищ, а значить, і на вимірювання фізичні» [2, с. 28–29]. Тобто, на думку К. Беркі, і в цьому, ми вважаємо, з ним слід погодитися, будь-яке вимірювання (фізичне або позафізичне) є класифікацією.

У вітчизняній науковій літературі термін «позафізичне вимірювання» зустрічається вкрай рідко, як і термін «безеталонне вимірювання». А чи можна ототожнювати ці два терміни? Гадаємо, що певною мірою – так (але певною мірою!). К. Берка зазначав, що позафізичне вимірювання концептуально пов'язане із суб'єктивними властивостями людини. Безеталонне вимірювання здійснюється без використання еталонів – чітко визначених стандартів певної величини. У деяких видах безеталонного вимірювання використовуються так звані квазіеталони, тобто стандарти, які можуть використовуватися в якості еталонів протягом декількох вимірювань, а потім у разі потреби можуть бути замінені іншими [12]. Вибір квазіеталонів за деяких вимірювань теж може певною мірою залежати від суб'єктивних характеристик дослідника.

Таким чином, надаючи визначення поняттю «вимірювання», найближчим родом може бути поняття «класифікація». Однак визначення, що віднесені до другої групи, не дозволяють розмежувати еталонне і безеталонне вимірювання. Визначення еталонного вимірювання традиційно звучить так: вимірити яку-небудь величину – значить порівняти її з однорідною до неї величиною, що прийнята за одиницю даної величини (за еталон). Це реальне визначення, яке описує процес вимірювання. Найближче родом є «порівняння» (процес вимірювання базується на кількісному порівнянні вимірюваної властивості з одиницею вимірювання), видовою відмінністю – порівняння з еталоном. Виникає необхідність чітко визначити поняття «безеталонне вимірювання».

Логічною підставою виділення безеталонного вимірювання є операція дихотомічного поділу поняття «вимірювання» за наявністю або відсутністю ознаки – еталона вимірюваної величини [13]. Таким чином, безеталонним вимірюванням є вимірювання, за якого не застосовується еталон як чітко фіксована узаконена одиниця вимірюваної величини, а також процес порівняння (кількісного порівняння) вимірюваної величини з еталоном. Дане визначення – номінальне, що пояснює зміст терміна. Однак визначення акцентує увагу на тому, що повинно бути відсутнім у разі безеталонного вимірювання, а тому являє собою визначення через заперечення, містить у собі тільки заперечну частину. Можливо, деяким виправданням є той факт, що безеталонне вимірювання представляється вкрай маловивченим. Простіше відзначити, які елементи повинні бути відсутніми під час даного вимірювання, ніж чітко відзначити, які елементи повинні бути.

На нашу думку, нам слід звернутися до визначення безеталонного вимірювання як класифікування об'єктів (як елементів реального світу, так й абстрактних ідеальних конструкцій), у ході якого з родового поняття «вимірюваний об'єкт» (до вимірювання) виокремлюються види за певною ознакою – вимірюваною величиною або ж вимірюваною властивістю. Саме це визначення потребує подальшого аналізу.

Список використаної літератури

1. Рузавин Г.И. Методы научного исследования. М.: Мысль, 1975. 237 с.
2. Берка К. Измерения. Понятия, теория, проблемы; пер. с. чеш. К.Н. Иванова. М.: Прогресс, 1987. 320 с.
3. Lindsay R.V. The future of theoretical physics. *Phil. of Science*, 5. 1938. 343 p.
4. Сена Л.А. Единицы физических величин и их размерности. М.: Наука, 1977. 336 с.
5. Стивенс С.С. Экспериментальная психология; пер. с англ. Е. Попова. М.: Изд-во иностр. литературы, 1960. 686 с.

6. Социологический справочник / под общей ред. В.И. Воловича. К.: Политиздат Украины, 1990. 382 с.
7. Попова И.М. Социология. Введение в специальность: учебник для студентов высших учебных заведений. К.: Тандем, 1997. 287 с.
8. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: ООО «Изд-во АСТ». 454 с.
9. Психология. Словарь / под общей ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. 2-е изд., испр. и доп. М.: Политиздат, 1990. 494 с.
10. Мангейм Дж.Б., Рич Р.К. Политология: Методы исследования; пер. с англ. Е. Руднева и др. М.: Издательство «Весь Мир», 1997. 544 с.
11. Готинян В.В. Проблема визначення поняття «безеталонне вимірювання». Наукове пізнання: методологія та технологія. 2007. № 2 (20). С. 32–38.
12. Готинян В.В. До питання про співвідношення еталонного і безеталонного вимірювань. Перспективи. Науковий журнал. 2002. № 3 (19). С. 33–39.
13. Готинян В.В. Об одном логическом различии эталонного и безэталонного измерений. Материалы VIII Общероссийской конференции: «Современная логика: проблемы истории, теории и применения в науке». Санкт-Петербург, 2004. С. 31–33.

ANALYSIS OF THE DEFINITION OF THE CONCEPT OF MEASUREMENT

Vitaliya Gotynyan-Zhuravlyova

Odesa I. I. Mechnikov National University,

Faculty of History and Philosophy,

Department of Philosophy and Methodology of Cognition

Dvoryanska str., 2, 65082, Odesa, Ukraine

The possibility of using the different definitions of the concept of the measurement are discussed in the article. Two classes of definitions of this concept are discussed in the article. The first class of definitions includes the definitions of the measurement procedure in which the use of standards and the comparison procedure are considered. The second class of definitions includes the definitions in which the assignment of a number to the properties of the measured objects according to certain rules is used. The definition of the concept of standardless measurement is discussed in the article.

Key words: definition, measurement, standardless measurement, attribution, classification.

УДК (091)14

ТІЛЕСНІСТЬ ДГ'ЯНИ В СОТЕРІОЛОГІЇ ГАТХА-ЙОГИ

Дмитро Данилов

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

Дг'яна в період «хатха-йоги» набуває нових відтінків сенсу і змінює свою значимість. У текстах чітко формулюється можливість практикувати дг'яну незалежно від приналежності до різних релігійно-філософських течій Індії. Дг'яна набуває і нову спрямованість, прокладаючи шлях до пізнання прихованих знань про тіло. Практик дг'яни набуває здатності досягати «суттєвого розуміння», розкриваючи психологічні потенції, які закладені у свідомості людини і присутні там приховано. В «Аманаска йоги» вказується на відмову від стереотипного уявлення про дг'яну та її об'єкти. Одне з нових значень, яке набуває дг'яна в цей період – «пильне вдвляння» (ДТІШ). Гносеологія дг'яни в період «хатха-йоги» полягає в глибокому пізнанні фізичного і метафізичного тіла, а також в осягненні метафізичного простору, в якому воно перебуває. Тільки коли такий гнозис стане природним для практикуючого, можна вважати дг'яну освоєною. Отримане знання у свою чергу призводить до звільнення.

Ключові слова: дг'яна, йога, дгарана, самадгі, гатха-йога, тілесність.

Ідея звільнення за допомогою тіла вперше сформульована в Індії наприкінці першого тисячоліття. Однак перші задатки змін у складових частинах вчення йоги помітні й раніше. Так, у «Йога-бгаш'ї» 1.35. (IV століття н.е.) ним згадані техніки концентрації на кінчику носа, на піднебінні, на основі, середині й кінчику язика [4, с. 103]. Приблизно в цей же час у поемі Калідаси «Кумарасамбгава» (V століття н.е.), у вірші 47 описаний Шіва, що виконує пранаяму з концентрацією на кінчику носа¹ [16, с. 143]. Однак повноцінно ідея звільнення за допомогою тіла займе чільне місце в текстах йоги в кінці першого тисячоліття.

З появою тантричних текстів, у період між V і VIII ст. н.е., погляд на тіло й емоції змінюється все більше, приводячи до включення цих аспектів у сотеріологічні цілі йоги. Найбільш ранній відомий нам текст цього періоду – «Кірана-тантра» (Kīraṇa Tantra, далі КТ). Манускрипт був широко поширений у Непалі, Кашмірі, в Південній Індії [12, с. 96]. У ньому Шіва навчає Гаруду, міфічного птаха, їздову тварину Вішну. Серед різних предметів навчання – йога і тантра. Наведемо тут цитату Домініка Гудолі з тексту КТ: «без тіла немає звільнення» (na dehena vinā muktiḥ – 4.29a²). Таке формулювання є відображенням нових тенденцій у системі індійської думки – тантри, яка протиставляє тотальність у проживанні емоцій і бажань більш ранній ідеї відсторонення від них. Саме на цей фрагмент КТ посилається Р. Торелла у своїй статті «Емоції в індійських системах думки» [18, с. 55]. Автор детально ілюструє відмінність тантричного підходу до емоцій і тіла від більш ранніх: «брагманічної філософії – і, mutatis mutandis, джайнської і навіть буд-

¹ «(47) with his eyes gazing downwards,
their fierce pupils dimmed and stilled,
holding the brows steady, lashes unflickering,
he was focusing on his nose;»

² «Without the body, there can be no liberation»

дійської філософії³ [18, с. 59]. Він також наводить іншу ключову в нашому дослідженні цитату Кшемараджі (Kṣemarāja) з його «Шіва-сутра-вімаршіні» (Śivasūtra-vimarśinī, 3.26): «єднання з Шівою досягається тільки йогіном, який перебуває в тілі, в прані тощо⁴» [10, с. 54] [19, с. 239]⁵. Цей текст більш пізній, ніж КТ – IX століття н.е., але тут також постулюється значимість тілесності для цілей звільнення в порівнянні з більш ранніми ідеями. Джеймс Маллінсон і Марк Сінглтон у своїй книзі «Roots of Yoga» [16, с. 100] наводять тантричний текст «Нішвасататвасамхіта Наясутру» (4.11-17⁶) (VIII століття), в якому йдеться про першу множину тілесних вправ (āsana). Вони також наводять цілий ряд текстів: «Vimānāngsanākāra» (X ст.), «Yogaśāstra» Гемачандри (XII ст.), в яких згадуються асани, відмінні від призначених для медитації сидячих поз. Вони також роблять важливу для нашої роботи вказівку на те, що до XII в. тілесний підхід до асан, як і сам термін, що використовується в цьому сенсі, стає широко поширеним і живається в такому значенні навіть у текстах, присвячених боротьбі (Mānasollāsa, XII ст.) і мистецтву любові (Maithili Varṇaratnākara, поч. XIV ст.).

Тантричні тексти в пост-патанджалівський час формулюють принципи визнання тіла й емоцій нарівні з інтелектуальним складником. Як зауважує Дж. Берч, перша згадка терміна «гатха-йога» зустрічається у 8-му столітті в «Гуг'ясамаджа-тантрі». «Калачакра-тантра» (X–XI ст.) «посилається на гатха-йогу за допомогою слова «haṭhena»» [9, с. 535], однак не визначає його⁷. У цілісну систему практика «гатха-йога» вперше трансформується тільки до XIII століття н.е. в тексті «Дататрея-йога-шястра» (далі – ДТЙШ) [15, с. 20]. Головною й унікальною особливістю цього періоду стають фізичні й метафізичні практики як засіб пізнання «гатха-йогічної» парафізіології для досягнення звільнення. Відповідно, у цей період змінюється й розуміння дг'яни, яке ми проаналізуємо в нашому дослідженні.

Нашою метою є завдання проаналізувати місце, визначення та специфічні особливості дг'яни в період гатха-йоги з XII по XV століття. У цій роботі ми проаналізуємо тексти гатха-йоги, характерні для цього періоду: «Горакша-шятака», «Дататрея-йога-шястра», «Аманаска-йога», «Гатха-йога-прадипіка». Перші три тексти в цьому переліку вперше системно виклали вчення гатха-йоги. Їхні ідеї й методи стали основою більш пізніх робіт із цієї теми. «Гатха-йога-прадипіка» ж є ключовим текстом, оскільки успішно компілює всі більш ранні ідеї гатха-йоги в одну злагоджену, синтезовану систему.

Цей напрямок досліджень вкрай актуальним, оскільки у зв'язку з тим, що тексти гатха-йоги мало вивчені (лише протягом останніх п'яти років ведеться активна робота сучасних індологів та філософів щодо усунення цього недоліку), дг'яна в цей період окремо не вивчалася. Головний акцент робився на тілесних практиках. Однак дефіцит досліджень про роль дг'яни призвів до стереотипного погляду на цей період як на суто тілесний.

³ «Brahmanical philosophy – and, mutatis mutandis, Jaina and even Buddhist philosophy».

⁴ «[t]he compenetration with Śiva is achieved only by the yogin who resides in the body, the prāṇa, etc.» (dehagrāṇādyavasthitasyaiva śivasamāviṣṭatvam uktam).

⁵ Окремо висловлюю подяку професору Рафаелю Торелла за рекомендацію й роз'яснення за цим джерелом італійською мовою.

⁶ «(14c–15d) The lucky mark, lotus (padmaka), good fortune, half-moon (ardhacandra), extended (prasārita), supported (sāpāśraya), joined-hands (añjalika) and yoga belt (yogaṇṭa) ([or one that is] comfortable): these eight principal postures have been proclaimed in brief.»

⁷ Дж. Берч висловлює сумнів у твердженні, що перша згадка терміна «гатха-йога» виявлена в «Апарокшанубуті», який приписують Аді Шьянкарачар'ї, адже авторство й датування не встановлені, і, ймовірно, текст датується не 8-м, а 14-м століттям [9, с. 535].

У нашій роботі ми плануємо виявити значення й роль дг'яни у зв'язку з отілеснюванням йоги в період гатха-йогічних текстів.

Такі авторитетні дослідники індійської філософії, як С. Дасгупта і С. Радгакришнан у своїх працях розглядали йогу крізь призму «Йога-сутр» Патаньджалі. Розділу історії філософії «гатха-йоги» не торкалися, а питання аналізу сутності дг'яни в цих роботах і поготів.

М. Еліаде включає текст «Геранда-самхіти» (XVIII століття) у свій основний аналіз гатха-йоги [6, с. 303]. Цей текст є дуже пізньою компіляцією попередніх творів. Багато ідей у тексті не оригінальні, вони запозичені з інших творів. Ці тексти підлягали суттєвому спрощенню та узагальненню. Тому, на нашу думку, необхідно, з огляду на нові сучасні дослідження, аналізувати більш ранні й оригінальні тексти «гатха-йоги» – джерела ідей і поглядів на дг'яну. Еліаде говорить про містичні практики «гатха-йоги», але жодного слова – про дг'яну та її особливості в цей період. Ми припускаємо, що такий погляд пов'язаний з особистим досвідом Еліаде в окултизмі і містичних практиках.

Г. Ферштайн, з'ясовуючи значення дг'яни в період «гатха-йоги», аналізував текст «Геранда-самгіти» [7, с. 659]. Він доходить думки про значення дг'яни в цей період як «візіонерство». Ми вважаємо такий висновок надмірним, тому що він впливає тільки з аналізу одного пізнього тексту (XVIII століття) [16, с. 21]. Пізніші тексти йоги, як правило, втрачають не тільки оригінальність, але й включають релігійні елементи, яких у творах більш ранніх просто немає. Тому такого висновку лише на підставі одного тексту недостатньо. Під час аналізу більш ранніх, ніж «Геранда-самгіта», текстів ми покажемо універсальність йоги щодо тодішніх релігійно-філософських систем у текстах «гатха-йоги», де також стверджується, що це вчення доступне кожному, незалежно від віросповідання.

Вказуючи на універсальність йоги й дг'яни як на «екстраведійський сотеріологічний метод», Дж. Маллінсон наводить таку цитату з Даттатрея-йога-шястри: «Чи брагман, чи аскет, буддист, джайн, носій черепів або матеріаліст, мудра людина, наділена вірою і яка постійно практикує [гатха] йогу, досягне повного успіху» [mallinson, dattatreya-yogasastra переклад]. Ми згодні з цим поглядом.

Дж. Маллінсон і М. Сінгтон у своїй книзі «Roots of Yoga» в розділі про дг'яну виділяють кілька пропозицій для її опису. Вони вказують на два напрямки дг'яни в текстах «гатха-йоги»: «така, що має якості» і «без'якісна». Наш аналіз підтверджує такий розподіл. Однак ці автори у своєму творі лише позначили відмінності за об'єктом і результатом практики, пов'язані з візіонерським досвідом. А втім, вони упустили когнітивні аспекти дг'яни.

«Горакша-шятака» (*gorakṣaśataka*) є текстом, який складається зі ста й однієї строфи, що відповідає назві тексту – дослівно «сто рядків Горакша». Праця датується XII століттям, проте під цією назвою виявлено чотири різні тексти. Ми ж у цій статті візьмемо за основу текст, наведений у публікації 1958 року в Лонавлі, Індія, і перевиданий у 2006-му [14]⁸.

Перші строфи присвячені привітанням Горакшанатхи (*Gorakṣanātha*), легендарного йогіна, засновника традиції натхів (*nātha*), що також називаються Канпхати (*kānpḥata*), який жив приблизно в X столітті [14, с. 11]. Також у перших рядках вказується мета написання цього тексту. Як і в ДТЙШ, тут також ідеться про «звільнення від уз існування» (*etadvimuktis opānametatkālasya vañcanam / yadyāvṛttaṃ mano mohādāsaktaṃ paramātmāni || 2 ||*) і можливості уникнути смерті. У другій строфі проводиться аналогія перерахованих сотеріологічних цілей з усуненням ілюзій, підкреслюється гносеологічний характер звільнення. У третьому

⁸ Текст був також звірений з першоджерелом на сайті бібліотеки університету Хайдельберга, Німеччина [13].

рядку йога розглядається як плід «врожайного бажаннями дерева у вигляді Вед, який усуває труднощі існування», що вказує на підкреслення автором авторитета Вед, а з іншого боку, ще раз наголошує на «мокша»-орієнтованості «Горакша-шятаки» (далі – ГШ).

Текст перераховує тільки шість частин йоги: «асана», «пранасам'яма» (prāṇasamūyāma), «пратьягара», «дгарана», «самадгі» й «дг'яна». Описано й складові частини містичного тіла йогіна: чакри, різні «наді», «прани», «кундаліні» та місце розташування їх в організмі йогіна. Також наведені техніки управління енергією, такі як «кхечарі-мудра» (khecarī mudrā), «магамудра» (mahāmudrā), «набгомудра» (nabhomudrā), «уддіяна» (uddiyāna), «джаландгара» (jālandhara), «мулабандга» (mūlabandha) та інші. Окремо описані різні види керування диханням. Усе перераховане вказує на те, що, не дивлячись на багато запозичень із «Йога-сутр» Патаньджалі, цей текст збагачує дискурс йоги в Середні віки оригінальними техніками й поняттями.

У розділі, присвяченому «дгарані» (68–75), наводяться техніки, що складаються не тільки з концентрації на одному об'єкті (будь-якому), як ця техніка описана в Патаньджалі. До неї додані такі чітко оформлені складники, як місце в тілі, божество, першоелемент (земля, вода, вогонь, повітря і простір (використовується термін ākāśa)). Крім того, зазначено й час, необхідний для цієї практики. Кожен із п'яти першоелементів має становити п'ять «гатіка» (ghaṭikā), що приблизно становить дві години. Ці практики лежать у сфері натурфілософії й містять шаманський мотив здобуття властивостей кожної стихії, а саме: твердості (stambhani), вологості (dravaṇi), запалення (dahani), обертання (bhrāmaṇi) й осушення (śoṣaṇi).

Перше визначення дг'яни в тексті ГШ зустрічається в рядку 76, де йдеться про дгарану:

*sarvaṁ cintā-samāvartī yogino hr̥dī vartate |
yat tattve niścitaṁ cetā tat tu dhyānaṁ pracakṣate || 76 ||*

У серці йогіна присутні всі повторювані думки,

Коли ж свідомість рішуче прагне до суті (істини), то називається дг'яна.

Хід плинності свідомості в межах цієї практики відрізняється від якогось природного й випадково існуючого потоку думок, характер яких підкреслено двома словами в першому рядку (samāvartī, vartate), утвореними від дієслівного кореня √vr̥⁹, що вказує існування, втягнуте в мирську буттєвість. Ніби всупереч цьому, свідомість у дг'яні прагне до методичного пізнання суті й не має випадкового блукання. Дг'яна, прямуючи до істини, ніби розкільцьовує думки, підвладні повторенню, обертанню по колу. У самій цій фразі, в мові семантично закладено основу індійської специфіки мислення про звільнення (мокша), заглибленість у замкнутий круговорот буття (сансара) і сотеріологічні властивості йогічного гнозису (дг'яни). Ми хочемо виділити цю шлоку як яскравий приклад гносеологічної сотеріології, в період гатха-йогічних текстів притаманної як йозі, так і, зокрема, дг'яні.

Далі текст (*dvidhā bhavati taddhyānaṁ saguṇaṁ nirguṇaṁ tathā / saguṇaṁ varṇabhedena nirguṇaṁ kevalaṁ viduḥ || 77 ||*) описує характерний для періоду гатха-йоги поділ дг'яни на «таку, що має якості» (saguṇa), і «без'якісну» (nirguṇa), де перша виокремлює такі якості, як, наприклад, кольори, а друга пізнає світ цілком. Слідом іде розділ про види дг'яни (78–83), що описує їх як процес, який складається з чотирьох частин, котрі здійснюються одночасно. Перша – концентрація на одній із чакр або божеств. Друга – візуалізація образу і його якостей. Третя – концентрація на кінчику носа. У разі утримання всіх складників практики дг'яни, описаної в одній зі шлок, це приводить до результатів. У таблиці 1 наведено структуру цих практик.

⁹ бути, існувати, обертатися, траплятися.

Таблиця 1

Систематизація складників дг'яни в рядках 78 – 85 ГШ

Шлока	Чакра чи Божество	Образний зміст	Частина тіла	Результат практики
78	Адгара (ādhāra)	поліроване золото	кінчик носа	звільнення від помилок
79	Свадгіштхана (svādhiṣṭhana)	коштовний рубін	кінчик носа	звільнення від помилок
80	Маніпурака (manipūraḥ)	сонце на заході	кінчик носа	Здобуття здатності рухати цей світ
81	Анагата (anāhata)	блискавка	кінчик носа	єднання з Брагманом
82	Вішюдга (viśudha)	«Джерело нектару»	кінчик носа	ідентифікація себе з Брагманом
83	Лампіка (lampikā)	мандала Чандри ¹⁰	кінчик носа	здобуття «свободи від смерті»
84	Божество в між-брів'ї	сяюча перлина	кінчик носа	наповнення блаженством
85	Божество Шіва	усебічна відкритість, спокій	кінчик носа	звільнення від страждань

Всі перераховані об'єкти дг'яни співвідносяться із психікою і фізіологією практика. Описані результати ілюструють різноманіття візіонерських переживань, які досягаються за допомогою деякого «справжнього» розуміння, усвідомлення закладених глибинних потенцій у свідомості суб'єкта. Водночас кожне його усвідомлення виводить із профанних станів і приводить до трансценденції. Саме цей трансцендентний стан суб'єкта і є те справжнє (91), на що має бути спрямована дг'яна згідно з цим ученням. Результати усвідомлення ГШ називає «пробудженням кундалині» (kuṇḍalini) (91).

Кульмінаційно з дг'яни впливає самадгі. Особливістю ГШ є погляди на самадгі (samādhi) як на найвищий із можливих містичних станів. Водночас це переживання подається і як вищий онтологізований стан, і також як кінцевий. Також із тексту складається враження, що цей стан закріплюється, будучи трансформаційним настільки, що повернутися до попередніх станів практик уже не може. Тому ми вважаємо, що переживання самадгі має інший характер, ніж те, що описане в «Йога-сутрах». Як ми зауважували в нашій статті [3] й дисертаційному дослідженні, в «Йога-сутрах» Патаньджалі самадгі є «кінсайтом», який досягається методом дг'яни, тобто безперервним пізнанням (YS 3.3). У ГШ у стані самадгі йогіна неможливо вбити або поранити, він не рефлексує з приводу матерії, яка сприймається органами чуття, не впізнає себе й інших, «не мучений часом і дією інших» (98). У цьому стані «той, хто знає йогу, досягає недвоїстості», на «шляху ступенів звільнення», який «знищує «сансару»» (мирське існування) (*bhavabhayavane vahnirmuktisopānamārgataḥ / advayatvaṃ vrajennityaṃ yogavitparame pade* || 101 ||).

Цей текст ілюструє йогу та її практику дг'яну в містичному й тілесному вигляді. Дг'яна в ГШ має гносеологічний характер і служить сотеріологічним цілям йоги.

«Дататрея-йога-шястра» (ДТІШ) (*Dattātreyayogaśāstra*)¹¹ є першим текстом учення гатха-йоги, оформленим у систему. Він датований XIII століттям [16, с. 21]. Незважаючи на свою давність, трактат знайшов широку популярність завдяки науковим працям Дж. Мал-

¹⁰ Сакральне схематичне зображення місячного божества

¹¹ У цьому підрозділі за основу взятий транслітерований санскритський текст ДТІШ із сайту sanskritdocuments.org [11].

лінсона і його академічному перекладу «Даттатрея-йога-шястри» англійською мовою [17]. Текст є вішнуйтським і починається зі слів ушанування однієї з аватар Вішну – Нарасімги (narasiṃha). Далі йде розповідь про зустріч Самкріті (sāṃkrīti) з Даттатреею (dattātreyā). Дізнавшись, що Самкріті прийшов за навчанням в йозі, Даттатрея вчить брагмана чотирьох її видів: «мантра-йога» (mantrayoga), «лая-йога» (layayoga), «гатха-йога» (haṭhayoga) і «раджа-йога» (rājayoga). У тексті стверджується, що незалежно від релігійної, філософської або соціальної належності¹² можна досягти успіху в описаній йогічній практиці (41). Таке твердження по-новому позиціонує йогу в украї статичній і консервативній індійській культурі як універсальне вчення. Незважаючи на те, що й ранні ідеї, і практики йоги можна було виявити в багатьох напрямках індійської філософії, тільки в період гатха-йогічних текстів ми бачимо подібні універсалістські погляди в змісті самих йогічних текстів.

Уперше в тексті дг'яна зустрічається в розділі про «лая-йогу». Тут дг'яна пояснюється Даттатреею як одна з езотеричних практик (saṃketas, 15, прим. автора – тут і далі номер рядка) [18, с. 2], які дав Адінатха (ādinātha), тобто Шіва в одній зі своїх іпостасей. Перший приклад – дг'яна на порожнечу (*tiṣṭhan gacchan svapan bhūñjan dhyāyec chūnyam aharniśam* 21). Цю дг'яну слід здійснювати «стоячи і рухаючись, уві сні й під час їжі, вдень і вночі». Ця техніка охарактеризована Даттатреею як легка (20), і більше про неї нічого не сказано. Далі йдуть п'ять технік дг'яни, сутність яких полягає у вдивлянні в різні частини тіла: кінчик носа (22), потилицю (22), точку між бровами (23) і в пильному глядінні на правий і лівий великі пальці ніг (24). У деяких випадках, як у прикладі дг'яни на потилиці, описаний і результат цієї практики – «перемога над смертю» (*śiraḥpāścātyabhāgasya dhyānam mṛtyum jayet param* || 22 ||). Такий поворот украї показовий. Дг'яна в цьому випадку вважається практикою досягнення вічного життя, займаючи найвище положення в сотеріологічних прагненнях ініціюваної практика. Зауважимо, що для йоги середньовіччя характерна тема перемоги над хворобами й смертю. У зв'язку зі своєю значущою роллю в ученні йоги поняття «дг'яна», як і в усі інші перераховані нами періоди, вбирає разом із тенденціями йоги того часу намір досягти «безсмертя» за допомогою йогічного осягання тіла.

Після ретельного аналізу розділу ДТЙШ про «лая-йогу» очевидний висновок, що дг'яна, або як перекладає цей термін Дж. Маллінсон – «медитація», в цьому розділі означає саме «пильне вдивляння» в обрану частину тіла з метою екстраординарної, що виходить за межі онтологічної обумовленості, метафізичної вітальності. Таке значення підкреслює новий погляд на дг'яну. Дг'яна стає технікою, прокладає шлях до пізнання прихованих знань про тіло. Містичний досвід, отриманий як результат дг'яни, відкриває таке знання, яке змінює онтологічний статус практика, але водночас виводить його поза онтологію. Це істотно відрізняє значення цього терміна від його розуміння такими більш ранніми текстами, як: упанішади [1], «Магабгарата» [2], «Йога-сутри» [3]. Це також за своїм значенням наближає дг'яну і дгарану в сенсі «Йога-сутр» Патаньджалі до одного значення – «фіксації свідомості на обраному об'єкті» (YS 3.1).

Ще однією важливою відмінністю текстів гатха-йоги є об'єкти, до яких звернена дг'яна. У ДТЙШ об'єктом стають частини тіла, що саме по собі є нововведенням, з одного боку, і логічним наслідком із системи тілесно-орієнтованої філософії того періоду – з іншого.

Окремо в ДТЙШ наявний розділ, присвячений гатха-йозі. Це варто уваги, адже це є перше сформульоване роз'яснення йоги як «гатха» [16, с. 20]. У переліку, її складниках містяться класичні вісім частин йоги Патаньджалі. Гатха-йога Даттатреї наповнює дгара-

¹² тут: буддисти, джайни, матеріалісти (cārvāka), капаліки (kāpālīka), брагмани, аскети.

ну додатковим технічним змістом – додається утримання дихання на місці концентрації (117–119), що в результаті призводить до «свободи суб'єкта від смерті». Дг'яна в опису гатха-йоги в ДТІШ ділиться на «таку, що має якості» (*saguṇa*), і «без'якісну» (*nirguṇa*). Перший вид – дг'яна, звернена до божества в поєднанні з повторенням затримок дихання протягом двадцяти чотирьох годин. Це «дасть бажане йогіну» (*vāyurṇ nirudhya dhyāyēt tu devatām iṣṭadāyinīm | saguṇadhyanam evaṃ syād aṇimādiguṇapradam ||123||*). Цей вид дг'яни підкреслює хоча й екстраординарні, але внутрішньо-буттєві, актуальні для профанного світу досягнення. Другою інтенцією може бути, наприклад, «небо» (124), яке приводить «до шляху звільнення» (*mokṣamārga*). Цей вид дг'яни виявляє сотеріологічні перспективи перед практиком.

Отже, в розділі про дг'яну, в поясненні до гатха-йоги дг'яна має кілька семантичних наповнень. Перше – «тантричне», воно має окультний характер, його можна визначити більш точно як «молитва», метою якої є виконання божеством якогось бажання практика. Друге значення дг'яни – «гатха-йогічне», це «вдивляння» з метою психотехнічної трансформації, що містить сотеріологічну ціль. Вона, згідно з езотеричними поглядами, призводить практика до належного стану звільнення і тотожна з наведеним нижче визначенням йоги.

Дг'яна в тексті «Аманаска-йога». Цей текст (XII століття) вирізняється на тлі інших гатха-йогічних керівництв своєю відкритою радикальною позицією стосовно всіх релігійно-філософських систем свого часу. Як зауважує Дж. Берч, у розмові Вамадеви (*vāmadeva*) і Ішвари (*iśvara*), останній критикує ортодоксальний індуїзм, послідовників Веданти, тантриків, чернечі й аскетичні системи Індії (I, 5, 6, 7; II, 31, 32) [8]. На наш погляд, до цього полемічного списку можна додати й шайвів (2.33, 2.40). Таким чином, погляди, відображені в «Аманаска-йозі» (далі – АМЙ), виразно свідчать про унікальний зміст цього тексту, що є рідкістю для індійської традиції філософствування. Як правило, для індійської традиції характерно дотримання спадкоємності й вписування своїх тез у коментарі до більш авторитетних текстів. Також важливо зазначити, що текст дуже критичний і до помилок та стереотипів, що склалися щодо гатха-йоги, зокрема дг'яни. Наведемо приклади цієї критики.

У рядку 1.7. АМЙ йдеться про те, що дг'яна на частини тіла, «канали» (*nāḍi*) і шість «резервуарів» (*ādhāra*) є помилкою свідомості (*dhyānam dehapadeṣu nāḍiṣu ṣadādhāreṣu cetobhramas tasmāt sakalaṃ manoviracitaṃ tyaktvāmanaskaṃ bhaja*)¹³. Саме тому потрібно практикувати «Аманаска-йогу» і відмовитися від наявних ментальних конструкцій (також у 2.39, 2.40), адже, на думку автора, істина не локалізована в метафізичних складниках анатомії йога (наді, чакри, сушумна, прана – 1.3). Ішвара чітко вводить практику дг'яни як медитацію на «ніщо» (*nakimcin manasā dhyāyēt sarvacintāvivarjitaḥ* 1.20). Саме вона робить практика йогіном, коли той пов'язаний з «вищою реальністю» цілком. Якщо спробувати створити в українській мові граматичний аналог терміну «аманаска», то це «не-розум-ковий» стан. Тобто стан «без розуму» (розум, згідно з індійською традицією – те, чим міряють) виникає саме в момент зародження почуття «вищої реальності», в тотожності їй (Парабрагману) (1.24). Отже, «аманаска» є таким виміром свідомості, яка тотожна мірності свідомості «Парабрагмана». У тому чи іншому вигляді ця техніка згадується в багатьох гатха-йогівських текстах, але саме завдяки АМЙ прояснюються відсутні деталі, як і когнітивна роль дг'яни в цьому сотеріологічному процесі.

¹³ за основу для аналізу взятий санскритський текст із роботи Дж. Берча [9]

Другий тип дг'яни, характерний для текстів гатха-йоги, також наведено в АМЙ. Його сутність – у постійній дг'яні на «мандалу світла¹⁴) (jyotimaṇḍala), закільцьовану між основою хребта і верхівкою голови (tanmūlād induparyantaṃ vibhāti jyotimaṇḍalam | yogibhiḥ satataṃ dhyeyam aṇimādyastāsiddhidam ||8||, 2.8). «Мандала світла» є езотеричною метафорою метапсихічного результату гатха-йогічних практик. Практика дг'яні, за описом, призводить до восьми знаменитих «досягнень» (сіддг), як наприклад, «аніма» (aṇima) – здатність зменшуватися до атома, що, на наш погляд, слід інтерпретувати як здатність до заглиблення й деталізації в пізнанні об'єкта, з яким практик ототожнений. У цьому сенсі ми спираємося на погляди Андрія Сафронова, який також зауважує, що протилежністю цієї сіддги є верхоглядність. У рядку 2.5 (*rājayogasya mātmyam ko vā jānāti tattvataḥ jñānāt siddhir muktir iti guror jñānam ca labhyate || 5 ||*) бачимо, що отримане знання приводить до стану раджа-йоги й звільнення. Ішвара зауважує, що той, хто досягнув подібного результату, буде шанований ним (божеством) і гідним шани Вамадеви, що говорить про зміну онтологічного статусу практика після відповідної трансформації.

В АМЙ підкреслений гносеологічний сенс дг'яни. Головна її умова – відмова від стереотипного уявлення про об'єкт до початку пізнання. Ішвара пропонує відмовитися від стереотипних об'єктів дг'яни й у 2.8 вводить інші метафізичні об'єкти (мандала світла). Запропоновані в АМЙ дг'янічні практики можна розподілити на два типи: 1) концентрація на «ніщо»; 2) концентрація на енергетичному процесі всередині тіла. Результатом обох практик є зміна онтологічного статусу практика. Отримане знання приведе до звільнення.

«Гатха-йога-прадипіка». Текст «Гатха-йога-прадипіка» («Світло гатха-йоги») є кульмінацією вчення про гатха-йогу. Він датується XV століттям [16, с. XL]. Його автор Сватмарама своїм творінням об'єднує більш ранні роботи з «гатхи», такі як «Амритасіддгі», «Горакша-шьятака», «Даттатрея-йога-шьятра». Незважаючи на розбіжності в розумінні йоги і її змісту в більш ранніх текстах, зміст «Гатха-йога-прадипіки» (далі – ХП) ілюструє логічно послідовний синтез ключових ідей середньовічної філософії йоги. Текст ХП є найбільш відомим як в академічних колах, так і в середовищі сучасних практиків гатха-йоги саме завдяки своїй змістовності, універсальності й злагодженості.

Через крайню універсальність тексту, роль і значення дг'яни як когнітивної практики в ХП спрощується (навіть дещо деградує в декількох рядках). Так, наприклад, у рядку 4.80 (*unmanyaṅvāptaye śīghraṃ bhrūdhyaṅamaṃ mama sammatam | rājayogapadaṃ prāptuṃ sukhopāyo 'lpaçetasāṃ | sadyahpratyayasandhāyī jāyate nādaḥ layaḥ || 4.80 ||*) [14]¹⁵ дг'яна зводиться до концентрації на одній точці в міжбрів'ї. Автор пояснює, що цього досить для того, щоб досягти стану «унмані» (unmanī), тобто стану, аналогічного стану «самадгі» (4.3.– 4.4.). Він також зауважує, що для людей із низьким рівнем інтелекту – це легкий шлях вдосконалення в «раджа-йозі».

У рядку 1.42¹⁶ (*ātmadhyāyī mitāhārī yāvad dvādaśavatsaram | sadā siddhāsanābhyāsād yogī niṣpattim āpnuyāt || 1.42 ||*) дг'яна спрямована на «атман». Більш докладних пояснень до практики немає. Автор формулює свою думку так, ніби знання про техніку виконання дг'яни нам відомі. Сватмарама каже лише, що разом із сіддга-асаною протягом 12 років досягається досконалість. Таке повчання міститься в розділі про асани. Сама практика дг'яни

¹⁴ Сакральна, езотерична схема чи зображення, що використовується як дороговказ для тих, хто практикує цю медитацію.

¹⁵ За основу взятий транслітерований санскритський текст ХП з Heidelberg university library [15]

¹⁶ ātmadhyāyī mitāhārī yāvad dvādaśavatsaram | sadā siddhāsanābhyāsād yogī niṣpattim āpnuyāt || 1.42 ||

на атман характерна для постведійської традиції, де під цим мається на увазі когнітивна діяльність пізнання сакрального з метою звільнення. Елементом же гатха-йоги є чіткий критерій часу (12 років) для досягнення результату, а не розуміння сутності самого знання. У цьому сенсі така обіцянка викликає сумнів, адже явно не враховуються рівень і можливості практика. Очевидно, за основу взято термін, відповідний етапу навчання у ведійської традиції. Такий підхід може бути, з одного боку, результатом спроби автора узагальнити матеріал з метою інтеграції ідей веданти в систему гатха-йоги, а з іншого – спростити матеріал для більшої кількості послідовників, у тому числі з менш освіченої верстви населення.

Наступний рядок 1.51 (*kṛtvā sampuṭitau karau dṛḍhatarāṃ baddhvā tu padmāsanaṃ gādhaṃ vakṣasi sannidhāya cibukaṃ dhyāyaś ca tac cetasi || 1.51 || vāraṃ vāraṃ apānam ūrdhvaṃ anilaṃ protsārayan pūritaṃ miñcan prāṇam upaiti bodham atulaṃ śaktiprabhāvān naraḥ || 1.52 ||*) більш детальний щодо практичної складової частини, але техніка дг'яни залишається також не розкритою. Рядок детально прописує необхідність скласти руки разом, зайняти статичне положення в падмасані, покласти підборіддя на груди, піднімати «апану»¹⁷ вгору, а повітря після вдиху опускати вниз для з'єднання з «праною» («і дг'яючи його у свідомості (cetas)»). Практикові необхідно утримувати у свідомості атман, це впливає з логіки тексту в попередніх рядках (1.37.). Техніка дг'яни все ще не прояснена, але знову ми бачимо тенденцію до складної практики управління тілом. Традиційний коментар Джйотсна (Jyotsnā) до цього рядка докладно описує, як ця практика приводить до підняття кундаліні. Як наслідок, здатність контролювати дихання приводить йогіна до звільнення (*māruṭaṃ dhārayed yas tu sa mukto nātra saṃśayaḥ || 1.53.1 ||*).

Четверта глава закінчується підсумковим висловлюванням Сватмарами, де він наводить критерій досягнень практика. Інакше, згідно з автором, усе, про що він говоритиме, є «хвалькуватою й помилковою балаканиною» (*yāvan naiva praviśati caran māruṭo madhyamārgē yāvad bindur na bhavati dṛḍhaḥ prāṇavātaprabandhāt | yāvad dhyāne sahasasadrśaṃ jāyate naiva tattvaṃ tāvaj jñānaṃ vadati tad idaṃ dambhamiṭhyāpralāpaḥ || 4.114 ||*). Щоб цього не сталося, один із критеріїв уводиться й для дг'яни. Він такий: «доти, доки сутність не пізнається в дг'яні природним чином».

ХП підсумовує гносеологічну складову частину сотеріології гатха-йоги. Незважаючи на її компіляційний жанр, значення дг'яни залишається незмінним у всьому тексті. Сватмарама не вводить іншого значення дг'яни, ніж пізнавання суті атмана в сотеріологічних цілях. Однак є і суттєва відмінність від до-гатха-йогівської періоду – практика дг'яни відсунута на другий план. Перше місце посідають тілесні практики, спрямовані на пізнання й управління більш тонкими психічними й енергетичними структурами метафізичної анатомії гатха-йоги. Незважаючи на зміну акцентів, когнітивна спрямованість дг'яни залишається значущою складовою частиною філософії йоги. Тепер, у порівнянні з текстом «Йога-сутр» та іншими більш ранніми текстами, вона невід'ємно взаємопов'язана з практиками звільнення при більш тонкому управлінні психікою й інтелектом через тіло.

Висновки. Дг'яна в період гатха-йоги набуває нових відтінків сенсу і змінює свою значимість. У текстах чітко формулюється можливість практикувати дг'яну незалежно від належності до різних релігійно-філософських течій Індії, чим підкреслюється універсалізм йоги, що зародився в цей період. Дг'яна набуває й нової спрямованості, прокладаючи шлях до пізнання прихованих знань про тіло. Практик дг'яни набуває здатності досягати «істинного розуміння», розкриваючи психологічні потенції, глибинно закладені у свідомості людини й приховано там присутні. Внаслідок свого зосередження на тілесному аспекті

¹⁷ субстанцію, розташовану внизу живота, одну з п'яти вітальних пран у тілі.

«Аманаска-йога» свідчить про відмову від стереотипного уявлення про дг'яну та її об'єкти. Одне з нових значень, яке набуває дг'яна в цей період, – «пилне вдвляння» (ДТІШ). Гносеологія дг'яни в цей період полягає в глибокому пізнанні фізичного й метафізичного тіла, а також в осягненні метафізичного простору, в якому воно перебуває. Тільки коли такий гнозис стане природним для практика, можна вважати дг'яну освоєною. Досліджені тексти пов'язують дг'яну й таке розуміння тіла зі здатністю подолати смерть і досягти звільнення. Це дослідження має широкі перспективи розвитку. Протягом останніх трьох років активно ведеться пошук, виявлення та переклад текстів щодо «гатта-йоги» як в Індії, так і в Західних архівах. Виявлення значення дг'яни в цей період допоможе визначити процеси, під впливом яких трансформувалося вчення йоги в середньовічний період.

Список використаної літератури

1. Данилов Д.А. Дг'яна: трансформація розуміння медитації від «Рігведи» до упанішад. Мультиверсум. Філософський альманах. № 7–8 (155–156). С. 76–85.
2. Данилов Д.А. Специфика дхьяны в «Мокшадхарме» «Махабхараты». Współpraca europejska. 2017. № 11 (30). European cooperation vol. 11 (30). С. 57–72.
3. Данилов Д.А. Определение и свойства дхьяны в йога-сутрах Патанджали (YS 1.39, 2.11, 3.2, 4.6). Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія: «Філософія. Філософські перипетії». Х. 2018. Випуск 58. С. 79–89.
4. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер. с санскрита Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Наука (ГРВЛ), 1992. 264 с.
5. Сафронов А.Г. Сутры 1.5, 2.3-2.9. URL: http://www.yoga-sutra.org/2013/01/blog-post_16.html#more (дата обращения: 30.03.2018).
6. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. 512 с.
7. Георг Ферштайн. Энциклопедия йоги; пер. с англ. А. Гарькавского. М.: Фаир-пресс, 2003. 768 с.
8. Birch J. Meaning of haṭha in Early Haṭhayoga. URL: https://www.academia.edu/1539699/Meaning_of_haṭha_in_Early_Haṭhayoga
9. Birch J. The Amanaska Yoga A Critical Edition, Translation and Study. 2006. Honours Thesis, Bachelor of Arts (Sanskrit), The University of Sydney. URL: https://archive.org/details/TheAmanaskaYoga_201803
10. Chatterji J.C., Kṣemarāja, Rāmacandra Gadāri. Shiva Sūtra Vimarshinī; Being the Sutras of Vasu Gupta, with the Commentary Called Vimarshini. KSTS 1. Srinagar: Research Department, Jammu, 1911. 224 p.
11. Vlad Sovarel. Dattātreya yogaśāstra. URL: https://sanskritdocuments.org/doc_deities_misc/dattayoga.html?lang=iast (дата звернення: 30.03.2018).
12. Goodall D. Hindu Scriptures. University of California Press, 1996. 224 p.
13. Goraksasatakam. Ed. Kaivalyadhama S, Lonavla. M.Y.M. Samiti. 1958. 174 p.
14. Gorakṣasatakam. With Introduction, Text, English Translation, Notes etc.). Critically Edited by Swami Kuvalayananda & dr. s. a. Shukla, M.A., Ph. D Published by kaivalyadhama s.m.y.m. samiti lonavla. 410 403, INDIA URL: https://archive.org/stream/GorakshaSatakamSwamiKuvalayanandaShuklaS.A.KaivalyaDham/Goraksha%20Satakam%20Swami%20Kuvalayananda%20Shukla%20S.A.%20Kaivalya%20Dham_djvu.txt
15. Hatha yoga pradipika. Heidelberg university library. URL: <http://kjc-sv013.kjc.uni-heidelberg.de/dcs/index.php?contents=texte&PhraseID=38754>
16. Mallinson J., Singleton M. Roots of yoga. London: Penguin Books, 2017. P. 592.
17. Mallinson J. Translation of the Dattātreya yogaśāstra the earliest_text to teach haṭhayoga. URL: https://www.academia.edu/3773137/Translation_of_the_Dattātreya_yogaśāstra_the_earliest_text_to_teach_haṭhayoga

18. Torella R. Emotions in Indian Thought-System. Routledge. 2015. Pp. 55–101.
19. Torella R. (trans.). Gli Aforismi di Śiva con il commento di Kṣemarāja (Śivasūtravimarsinī). Piccola biblioteca Adelphi. Milano: Adelphi. Śiva. 2013. 641 p.

CORPOREALITY OF DHYĀNA IN SOTERIOLOGY OF HAṬHA-YOGA TEXTS

Dmytro Danylov

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

Dhyāna in the period of haṭhayoga acquires new shades of meaning and changes its significance. The texts clearly articulate the opportunity to practice dhyāna, regardless of belonging to different religious and philosophical trends in India. Dhyāna acquires a new direction, paving the way for the understanding of the hidden knowledge about the body. The practitioner of dhyāna acquires the ability to attain “true understanding”, revealing the psychological potencies that are deeply embedded in the human mind and hidden there. “Amanaska Yoga” indicates the rejection of the stereotypical understanding of dhyāna and its objects. One of the new meanings that dhyāna acquires during this period is “gazing at” (DTYS). The gnosiology of dhyāna during this period consists in a deep attempt to understand physical and metaphysical body, as well as in the comprehension of the metaphysical space in which it dwells. Only when such a gnosis becomes natural for a practitioner can one be considered of mastering dhyāna. The resulting knowledge, in its turn, leads to liberation.

Key words: dhyāna, dhāraṇā, samādhi, haṭhayoga, corporeality, yoga.

УДК 37.01

РОЛЬ ФІЛОСОФІЇ В УНІВЕРСИТЕТІ

Олександр Кулик

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,
кафедра філософії
пр. Гагаріна, 72, 49127, м. Дніпро, Україна*

Аргументовано, що навчання філософії в університеті відіграватиме важливу роль для студентів усіх факультетів у тому випадку, якщо викладання цього предмету буде виконувати чотири певні функції. По-перше, метатеоретичну функцію, по-друге, функцію розвитку критичного мислення студентів, по-третє, функцію посилення аргументативних навичок студентів, по-четверте, функцію забезпечення усвідомлення студентами підстав відповідальності. Також у статті наведено пропозиції, як саме викладачу філософії організувати навчальний процес, щоб він ефективно забезпечував утілення в життя даних чотирьох функцій.

Ключові слова: роль філософії, функції філософії, викладання філософії, вища освіта, філософія освіти.

Реформи вищої освіти актуалізують питання цілей та результатів навчання університетських дисциплін, які визначають їхню роль у навчальних планах. Нашу статтю присвячено осмисленню ролі, яку може відігравати предмет «Філософія» в сучасному університеті.

Різні аспекти викладання філософії розглядалися багатьма дослідниками, наприклад, такими як Р. Едглі [5], Г. Макдональд Росс [7], Дж. Рудісілл [8], І. Бичко [1], М. Максютя [2], Т. Павлова [3] та ін. Однак наше дослідження в порівнянні з працями зазначених вище та інших авторів має свою специфіку. По-перше, ми аналізуємо не тільки дослідницьку літературу, але й документи організацій, що розробили рекомендації, як потрібно викладати філософію. Зокрема, це такі документи, як: «Заява щодо ролі філософських програм у вищій освіті» Американської філософської асоціації [9]; Стандарт викладання філософських дисциплін у бакалаврських програмах із філософії Агентства із забезпечення якості вищої освіти Великої Британії [10]; Проект стандарту вищої освіти зі спеціальності «Філософія» (ступінь вищої освіти – магістр), який був розроблений такими українськими філософами, як С.В. Пролеєв, Л.О. Шашкова, А.Ф. Карась, І.В. Карпенко, В.І. Менжулін [4]; збірка рекомендацій ЮНЕСКО «Філософія, школа свободи: викладання філософії та навчання філософувати» [6]. По-друге, ми сконцентрували увагу на з'ясуванні ролі філософії саме в контексті академічної діяльності університету. По-третє, наше дослідження має прикладне спрямування, адже в процесі аналізу можливостей викладання філософії ми розробили рекомендації, вказуючи на конкретні завдання, що стоять перед викладачами філософії, котрі прагнуть, щоб цей предмет відігравав важливу роль у сучасному університеті. Отже, мета нашого дослідження полягає в тому, щоб окреслити роль філософії в сучасному університеті, визначивши її складники та передумови.

Ми переконані, що було б спрощенням бачити роль викладання філософії тільки в тому, що протягом навчання цьому предмету студент здобуває знання про сутність та розвиток філософії. У даному дослідженні піде мова також про такі навчальні результати викладання філософії, як розвинуте критичне мислення, усвідомлення підстав відпо-

відального ставлення, розвинуті аргументативні навички студентів. Ці результати разом з оволодінням студентами філософськими поняттями та теоріями становлять цінність для всіх спеціальностей університету. Ми аргументуватиме, що навчання філософії не є вузькоспеціалізованою навчальною активністю, а навпаки, має універсальну цінність для студентів усіх факультетів університету.

Розпочнемо розгляд навчальних результатів викладання філософії з оволодіння студентами філософськими поняттями та теоріями. На наше переконання, ця навчальна компонента може стати важливою для студентів усіх факультетів університету, якщо викладач філософії розуміє сутність метатеоретичної функції філософії та застосовує відповідний методичний інструментарій для її забезпечення.

У розробленому Агентством із забезпечення якості вищої освіти Великої Британії стандарті викладання філософських дисциплін у бакалаврських програмах із філософії є таке формулювання: «Філософія прагне розуміти та критично розглядати ідеї щодо природи реальності, цінностей та досвіду, які відіграють всеосяжну роль у розумінні світу та нас. Проблематичні поняття, такі як існування, причина та істина, з'являються у кожній сфері людського дослідження» [10, с. 6]. Звернемо увагу на слова «у кожній сфері людського дослідження». Значущість ролі викладання філософії в університеті визначається передусім тим, що філософія надає знання, які не є вузькоспеціалізованими, а є універсальними за своєю природою. Ці знання допомагатимуть представникам різних спеціальностей отримувати відповіді на актуальні питання, які перед ними ставлять їхні науки.

«Існування», «причина», «істина» – це філософські поняття, однак жодна царина наукового знання, яка вивчається в університеті, не може не використовувати ці терміни та не працювати з реаліями, які дані терміни відображають. Лише філософія дозволяє повні усвідомити ці поняття, що актуалізує вивчення філософських курсів. Проте опанування цих понять не відбувається, так би мовити, автоматично в процесі прослуховування будь-якого курсу філософії. Дане усвідомлення може відбутися у студентів лише тоді, коли викладач розбирає з ними зміст понять «існування», «причина», «істина» та подібних термінів, коли він навчає студентів бути уважними до змісту даних понять, а також надає студентам інструменти інтелектуальної роботи з цими поняттями.

Ще одна важлива функція, яку може виконувати в університеті викладання філософії, – це функція розвитку критичного мислення студентів. Навчання філософії є одним з основних засобів розвитку критичного мислення, яке є важливим для представників усіх без виключення факультетів університету.

Розвинуте критичне мислення забезпечує досліднику інтелектуальну автономію. Він стає здатним усвідомлювати впливи стереотипів, суб'єктивних факторів на його мислення та намагається зменшити їхню дію, він розуміє що саме є порушеннями логічного міркування та як їх уникати; такий дослідник прагне об'єктивності та вміє її забезпечувати мисленевими засобами. Британські експерти наголошують, що розвинуте критичне мислення – це необхідна частина отриманої під час вивчення філософії підготовки; за їхніми словами, оцінювання якості навчання з філософії має бути спрямоване на перевірку трьох складників: по-перше, знання та розуміння навчального матеріалу, по-друге, здатності мислити точно, критично, творчо й автономно, по-третє, здатності комунікувати ясно, надійно та ефективно [10, с. 13].

Експерти ЮНЕСКО у своїх рекомендаціях закладам вищої освіти наголошують: «Знову підтверджуємо ключову важливість навчання філософії для критичного мислення» [11, с. 81]. Разом із тим зазначимо, що викладання філософії здатне виконувати функцію розвитку критичного мислення лише в тому випадку, коли це викладання позбавлене догматизму,

коли викладач розуміється не тільки на переказі тих чи інших філософських теорій, а навчає студентів аналізувати ці теорії, порівнювати їх, виокремлювати логічну структуру міркувань. Як зазначають представники Американської філософської асоціації, в процесі навчання філософії необхідно: показувати безплідність беззастережного некритичного сприйняття думок авторитетів; навчати технікам побудови вивідного знання; навчати встановлювати уявлення автора думок з того, що саме він аргументує, та як він це робить; навчати реконструювати тези мислителів та їхні аргументи; розуміти концептуальні рамки того чи іншого автора тощо [9]. Зазначимо, що «забезпечення автономії розуму» вказується як одне із завдань навчання філософії і в проєкті українського стандарту з філософії (магістерська програма) [4, с. 3].

Іноді представники природничих дисциплін заявляють, що навчання їхнім предметам цілком може впоратися з формуванням навичок критичного мислення у студентів. Однак ми переконані, що студенту будь-якої спеціальності варто отримати досвід критичного розгляду не лише формул, цифр або явищ матеріального світу, але й вербально вираженої інформації. Очевидно, що навчання філософії надає набагато більше можливостей для здобуття навичок критичної роботи з вербальною інформацією, аніж природничі дисципліни.

Дуже близько до функції розвитку критичного мислення знаходиться інша функція викладення філософії – функція розвитку аргументативних навичок студента.

Протягом навчання філософії студент має не тільки аналізувати тези та аргументи різних мислителів, але й вправлятися в самостійному аргументуванні. Студент має робити це під час семінарів, у різноманітних письмових роботах, на екзаменах. Важливо зазначити, що навчання філософії має сприяти розвитку в студентів навичок і з письмової, і з усної аргументації. В проєкті українського стандарту з філософії (ступінь вищої освіти – магістр), в переліку загальних компетентностей, якими має оволодіти випускник, зазначаються, окрім іншого, такі навички, які безпосередньо пов'язані з розвитком аргументативних здібностей: «...вміння переконливо викласти власну експертну позицію; володіння різними режимами та формами публічного мовлення, засобами та стратегіями інтелектуальної полеміки» [4, с. 6].

Звісно, протягом навчання іншим дисциплінам студенти теж мають справу з аргументуванням, однак навчання аргументуванню під час вивчення філософії має свою специфіку. Якщо предмет «Риторика» навчає аргументації з боку її краси та впливу на емоційну сферу слухачів, то філософія концентрується на змістовних аспектах, що фундуються вимогами рації. Аргументування, в якому вправляються під час вивчення природничих наук, навчає студентів ефективно мати справу зі штучними мовами, на кшталт мови математики, символічних систем фізики, хімії, однак філософія навчає ефективному аргументуванню за допомогою слів тої чи іншої природної мови. Соціальні науки та нефілософські гуманітарні науки теж приділяють увагу аргументуванню, втім філософія має в цій справі особливі заслуги, які викликані її увагою до фундаментальних аспектів процесу формулювання, висловлювання та захисту тез.

Отже, філософія розвиває вербальні аргументативні навички в аспекті посилення їхньої раціональної складової частини, що виражається, зокрема, в більш ретельному ставленні до структури, ґрунтовності та логіки процесу аргументування. Ми переконані, що ті навички з аргументування, які може отримати студент під час навчання філософії, є важливими для представників будь-якої спеціальності, які отримують вищу освіту.

Звісно, внесок філософії в справу розвитку аргументативних здібностей студентів може бути значним лише тоді, коли викладач цього предмету буде приділяти увагу розвитку відповідних навичок під час занять. Він має забезпечувати активну участь студентів у семінарах та інших типах практичних занять, зокрема, надаючи завдання, які сприяти-

муть розвитку аргументативного боку студентської активності, та допомагаючи студентам ефективно їх виконувати. Безумовно, викладач філософії має знати та добре володіти техніками з покращення аргументативних якостей студентів, щоб розвивати відповідні здібності тих, кого навчає.

Ще одна функція навчання філософії, важливість якої, на нашу думку, має універсальний характер для всіх факультетів університету, – це забезпечення усвідомлення студентами підстав відповідального ставлення.

У багатьох сферах людина стикається з питаннями відповідальності. У контексті університетського життя та академічної роботи загалом це питання, пов'язані з дослідницькою етикою як такою (уникнення завдання шкоди суспільству, питання плагіату тощо) [12], або питання професійної етики в тій чи іншій галузі (наприклад, медична етика та ін.). Навчання філософії дозволяє студентам доповнити наявні в них знання про відповідальність формуванням усвідомленого ставлення до причин і смислу цієї відповідальності.

Американська філософська асоціація у своїй «Заяві щодо ролі філософських програм у вищій освіті» зазначає, що філософські курси, зокрема такі, як етика, соціальна та політична філософія, філософія права, філософія медицини, біоетика, етика навколишнього середовища, готують студентів бути вдумливими та відповідальними громадянами [9]. Якщо протягом вивчення філософських предметів студент отримує дані щодо засобів осмислення питань відповідальності, добра та зла, справедливості, свободи, якщо він практикуватиметься в практичному застосуванні вищезазначених знань, ознайомиться з інструментами оцінки різних моральних позицій, то він отримує підготовку, яка є важливою для студентів усіх факультетів університету.

Зазначимо, що в цьому контексті викладач філософії має не тільки організувати обговорення тих етичних питань, які називають «вічними», але й тих специфічних викликів, які породжені сьогоденням, а також прикладних аспектів дослідницької і професійної етики, зважаючи на спеціальність студентів, яким викладається його предмет.

Звісно, викладання філософії може мати й інші функції, окрім чотирьох наведених вище, втім, у даній статті ми свідомо обмежуємо наш розгляд тими функціями, які несуть не вузькоспеціальну значущість, а мають універсальний характер для всіх спеціальностей університету. Також, концентруючись на осмисленні ролі викладання філософії для університетських факультетів, ми залишили без розгляду ті функції викладання філософії, які можуть мати не стільки академічне, скільки суспільне значення. Дані функції становлять важливий та цікавий з наукової точки зору матеріал, який ми плануємо проаналізувати в наступних наших дослідженнях.

Зазначимо, що, маючи на увазі важливість усіх розглянутих аспектів (метатеоретична функція, критичне мислення, усвідомлення підстав відповідального ставлення, розвинуті аргументативні навички), зовсім не є дивним, що філософія посідає поважне місце в університетах країн світу. Наприклад, за даними ЮНЕСКО, більшість закладів вищої освіти в США – коледжів та університетів – мають філософські кафедри [6, с. 134]. Американські експерти зазначають, що філософія «має відігравати важливу роль у будь-якому добре збалансованому університетському навчальному плані» [9]. У Великій Британії існує близько 50 кафедр або факультетів філософії [7, с. 10]. Британські експерти пишуть: «Центральна мета філософії – розуміти світ та наше місце в ньому, і з цієї причини філософія розглядається як осереддя вищої освіти» [10, с. 6]. Ці дані й оцінки американських та британських експертів демонструють, що філософія вважається важливою частиною навчального процесу навіть у тих країнах, які часто наводять прикладом прагматичного ставлення до упорядкування університетських навчальних планів.

На підставі вищенаведеного ми дійшли наступних висновків. Навчання філософії є важливим для представників усіх факультетів сучасних університетів завдяки чотирьом функціям, які може нести викладання філософії у закладі вищої освіти. Це метатеоретична функція; функція розвитку критичного мислення студентів, функція посилення аргументативних навичок студентів та функція забезпечення усвідомлення студентами підстав відповідального ставлення. Щоб викладання філософії справді могло здійснювати ці чотири функції, викладачам цього предмету необхідно дотримуватися певних настанов.

По-перше, для забезпечення виконання метатеоретичної функції філософії викладач має докладно розбирати зі студентами зміст таких понять, як «існування», «причина», «істина», а також надавати студентам інструменти інтелектуальної роботи з даними поняттями.

По-друге, для втілення в життя функції розвитку критичного мислення викладач має уникати догматизму у викладанні філософії. А також він має навчати студентів осмислювати логічну структуру міркувань, аналізувати філософські теорії, порівнювати їх між собою.

По-третє, для розвитку аргументативних навичок студента викладач має добре володіти техніками з покращення аргументативних здібностей студентів і безпосередньо застосовувати їх у процесі викладання. Зокрема, він має надавати студентам завдання, які сприятимуть розвитку аргументативного боку студентської активності під час практичних занять, а також допомагати студентам ефективно виконувати ці завдання.

По-четверте, для забезпечення усвідомлення студентами підстав відповідального ставлення викладач має надавати студентам інтелектуальні засоби осмислення питань відповідальності, добра та зла, справедливості, свободи. Крім того, він має організувати можливість студентам практикуватися в осмисленні не тільки «вічних» моральних питань, але й тих специфічних викликів, які породжені сьогоденням. Також викладач філософських предметів має допомагати студентам практикуватися в осмисленні прикладних аспектів дослідницької та професійної етики, зважаючи на спеціальність студентів, яким викладається його предмет.

Список використаної літератури

1. Бичко І. Шляхи оновлення змісту філософських курсів у вищій школі сучасної України. *Філософія освіти*. 2006. № 2 (4). С. 235–241.
2. Максюта М.Є. До проблем викладання філософії: методи особистісно орієнтованого, активного навчання. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2007. Вип. 60. С. 239–244.
3. Павлова Т.С. Філософія Гегеля та громадянське суспільство сьогодні. *Культура народів Причорномор'я*. 2012. № 233. С. 149–152.
4. Пролєєв С.В., Шашкова Л.О., Карась А.Ф., Карпенко І.В., Менжулін В.І. Проект стандарту вищої освіти зі спеціальності «філософія» (ступінь вищої освіти – магістр). К., 2017. 13 с. URL: <https://mon.gov.ua/ua/osvita/visha-osvita/naukovo-metodichna-rada-ministerstva-osviti-i-nauki-ukrayini/proekti-standartiv-vishoyi-osviti>
5. Edgley R. *Philosophy in Academia*. *Oxford Review of Education*. 1975. Vol. 1. №. 3. Pp. 203–210. URL: <http://www.jstor.org/stable/1049958>
6. Goucha M. (Ed.). *Philosophy, a School of Freedom: Teaching Philosophy and Learning to Philosophize: Status and Prospects*. Paris: UNESCO Publishing, 2007. 279 p.
7. MacDonald Ross G. *The teaching of philosophy in the UK*. *Diotime: revue internationale de didactique de la philosophie*. 2009. Vol. 38. URL: http://eprints.whiterose.ac.uk/3350/1/forthcoming_diotime_1%27agora.pdf

8. Rudisill J. The Transition from Studying Philosophy to Doing Philosophy. *Teaching Philosophy*. 2011. Vol. 34:3. Pp. 241–271. DOI: 10.5840/teachphil201134332
9. Statement on the Role of Philosophy Programs in Higher Education. American Philosophical Association. URL: https://www.apaonline.org/page/role_of_phil
10. Subject Benchmark Statement: Philosophy. The Quality Assurance Agency for Higher Education. Gloucester, 2015. 18 p. URL: http://www.qaa.ac.uk/docs/qaa/subject-benchmark-statements/sbs-philosophy-15.pdf?sfvrsn=6294f781_10
11. *Teaching Philosophy in Europe and North America*. Paris: UNESCO, 2011. 97 p.
12. The European Charter for Researchers. URL: <https://euraxess.ec.europa.eu/jobs/charter>

THE ROLE OF PHILOSOPHY AT UNIVERSITY

Oleksandr Kulyk

*Oles Honchar Dnipro National University,
Department of Philosophy
Gagarin ave., 72, 49127, Dnipro, Ukraine*

We argue that philosophy teaching is important for students of all departments of modern universities due to the four functions which philosophy can fulfill at an institution of high education. These are the meta-theoretical function, the function of critical thinking development, the function of strengthening students' argumentative skills, and the function of providing students' awareness of responsible attitude foundations. Also, we offer the techniques which will help philosophy teachers to fulfill those four functions.

Key words: role of philosophy, philosophy functions, philosophy teaching, high education, philosophy of education.

УДК 141.3:167/168

КОМУНІКАТИВНА ФІЛОСОФІЯ В КОНТЕКСТІ УТВЕРДЖЕННЯ ПРИНЦИПІВ ГУМАНІЗМУ

Андрій Левченко

*Хмельницький національний університет,
кафедра філософії та політології
вул. Інститутська, 11, 29016, м. Хмельницький, Україна*

Марія Левченко

*Хмельницький національний університет,
кафедра міжнародних економічних відносин
вул. Інститутська, 11, 29016, м. Хмельницький, Україна*

В умовах глобальної кризи особливої ваги набувають проблеми, що стосуються буття людини і людської спільноти в сучасному світі. Глобалізація накладає відчутний відбиток на всі вияви людського життя, спричиняючи значною мірою кризові явища не тільки в економіці, але й в культурі.

Ключові слова: комунікація, гуманізм, дискурс, розуміння, соціальна організація.

Глобалізацію можна характеризувати як процес світової взаємозалежності, як становлення єдиного взаємопов'язаного світу, в якому люди і народи не відділені один від одного непрохідними бар'єрами. Становлення глобальної свідомості, глибокі перетворення в різних сферах життя – в соціальній організації, економічній діяльності, науці, культурі – закладають основу для майбутньої єдності людства. Водночас глобалізація зачіпає основи існування людей, вона впливає на спосіб організації та функціонування суспільства в цілому і супроводжується прагненням по-новому структурувати світ. Феномен глобального світу вимагає нових акцентів в осмисленні важливих реалій людського буття, нових підходів до визначення засад існування людської спільноти.

Одним із негативних наслідків глобалізації може бути втрата людиною своєї самостійності й перетворення її в додаток до функцій, які вона виконує. Безпосереднім виявом глобалізації стала також посиленість тенденція до анонімності та загальної уніфікації людської діяльності. Особистість та її життя часто нівелюються на фоні тотального панування детермінант економічного і політичного порядку, інститутів влади і бюрократії. Досить помітною в сучасному світі стає також прогресуюча втрата колективної та персональної ідентичності. Проте людина не бажає миритися з утратою власної унікальності, зі знеціненням гуманістичних вимірів соціального існування. Закономірним і цілком зрозумілим є супротив глобалізації, акцентування уваги на тих особливостях і рисах культури, які є виразом її самобутності й неповторності.

На тлі складних завдань, що стоять перед людством, актуальним постає питання про необхідність утвердження принципів гуманізму як вихідних для розвитку людської спільноти загалом і окремої особистості зокрема. Дотримання їх є обов'язковою умовою для того, щоб різноманітний і багатозначний життєвий світ особистості став реальністю, а культура була простором реалізації людських сил, здібностей, внутрішньої свободи людини.

Філософія гуманізму передбачає встановлення універсальних умов людського співжиття і людського взаєморозуміння, гармонізацію основ соціального життя, переоцінку основних етичних норм і людських цінностей. По-новому у світлі гуманізму постає проблема значущості міжособистісних зв'язків і міжособистісної комунікації. Вони передбачають такі норми людської активності, які є необхідними не тільки для окремої людини, але й для людського товариства загалом.

Нові підходи до людської діяльності, до визначення гуманістичних засад людського життя, необхідність переоцінки людських цінностей пропонує комунікативна філософія. Її метою є встановлення універсальних умов можливого взаєморозуміння, обґрунтування людської солідарності через рівноправність і відповідальність усіх членів комунікативної спільноти людства, з'ясування змісту етичних норм та цінностей у взаємозв'язку із соціальним світом людини. Принципи комунікативної філософії є визначальними як для дослідження головних вимірів людського буття, так і для окреслення гуманістичних засад розвитку соціуму.

Комунікація в комунікативній філософії розглядається як універсальна реальність соціального існування, як вираз здатності суспільної людини до співіснування. На думку К.-О. Апеля, комунікація – це та інстанція, за допомогою якої індивіди, діючи комунікативно, мають змогу спільно обговорювати та обґрунтовувати дії, етичні норми та цінності [3, с. 225]. Така здатність характеризує сутнісний зв'язок між людьми. Комунікація не мислиться без людської спільноти, яка її й уможливує.

Велике значення в комунікативній теорії надається етичній проблематиці, яка дотична до проблем гуманізму. Осмислюючи шляхи пошуку загальних норм і цінностей людського співжиття, класики комунікативної філософії не схильні вважати розум єдиною авторитетною інстанцією в цій справі. К.-О. Апель вважає, що мусить бути створена нова етика, гуманістична за змістом, яка бере на себе відповідальність за людську діяльність та її наслідки в глобальному масштабі. На відміну від кантівської етики переконання, що спирається на розум, К.-О. Апель формулює основні принципи етики відповідальності. Така етика вимагає спільної солідаристської відповідальності людей за свої дії і розв'язання проблем шляхом досягнення взаєморозуміння та інтерсуб'єктивного узгодження вихідних етичних норм і принципів, а також гуманістичних засад існування людського товариства [2, с. 400].

Відповідно до норм і цінностей етики відповідальності можуть здійснюватися і реально здійснюються процеси гуманізації людського життя. Велике значення в цих процесах надається дискурсу, всебічному обговоренню важливих проблем із метою досягнення консенсусу. Дискурс створює однакові (симетричні) умови вибору й здійснення комунікативних дій усіх учасників і тим самим виключає будь-який примус, а отже, постає як «необмежена пануванням комунікація». Наголошуючи на значенні дискурсу в людському житті, К.-О. Апель міркує, що «він становить філософськи та політично останню інстанцію, якою і завдяки якій мають санкціонуватись спільна відповідальність людей за свою діяльність та наслідки діяльності, за свої теорії та свої нормативні домагання значущості» [2, с. 402].

Надзвичайно важливим є те, що у фундаментальних вимогах дискурсивної етики, вимогах дискурсивно організованої відповідальності людства за свої колективні дії міститься постулат гуманізації стосунків між людьми. Як відзначає А. Єрмоленко, принципи етики відповідальності (комунікативної етики) орієнтовані на збереження буття як такого, а також таких конвенцій та інституцій людської культурної традиції, котрі сумірні з ідеальним масштабом дискурсивної етики і є важливим етапом у прогресивному здійсненні гуманних зусиль людського буття [4, с. 163].

Дискурс обов'язково передбачає автономність кожної особистості, власної позиції кожного індивіда. Таким чином, у спільноті реалізується людська здатність чути й розуміти інших. Дискурс не виходить із вимог категоричності мислення та мови, нормативності вчинків, однозначності дій. Він є результатом дій і вчинків, орієнтованих на порозуміння. У дискурсі одна людина мусить ставитися до іншої, як до суб'єкта. Очевидно, що норми ідеального дискурсу задають і спрямованість реальних людських стосунків, спрямовують людину та людське співтовариство до гуманістичних принципів існування. Втілення в соціальному житті принципу дискурсу створює умови для утвердження цінності особистості, для самовизначення людини в просторі соціальних порядків, насамперед порядків людського співробітництва.

Спосіб консенсуально-дискурсивного розв'язання проблем і конфліктів, що пропонує комунікативна філософія, а також ідеальна комунікативна спільнота як теоретична модель реальних людських стосунків виступають важливою умовою втілення принципів гуманізму в житті.

Цінність гуманізму, а також великі перспективи й можливості дискурсу необхідно враховувати, виходячи зі складності сучасної духовної ситуації, яку переживає сьогодні сучасна людина і людство взагалі. Ця ситуація визначається домінуванням технократичного мислення над моральністю, бюрократичних структур над індивідуальністю. Людина в таких умовах перетворюється на «гвинтик», «на ресурс», «на матеріал». Технократизм ігнорує не лише людину, а і її культурні особливості. Людські взаємини в сучасному світі стають непрозорими, анонімними, незбагненими, що, власне, становить небезпеку для самої особистості. Тому нагальною і надзвичайно актуальною є потреба обґрунтування й дотримання моральних, гуманістичних норм у сучасному суспільстві. Суспільство мусить створити такі форми інституціональної легітимності етичних норм і цінностей, які одночасно виступають головними умовами його морального вдосконалення. Тому дуже важливими в сучасному світі стають вимоги універсальності етики відповідальності. К.-О. Апель наголошує, що сьогодні цілком реальними є небезпеки, які стосуються людства загалом, що «вперше за всю історію людства є очевидною ситуація, в якій люди саме через спільну небезпеку змушені взяти на себе спільну відповідальність» [3, с. 231].

Людське буття характеризується здатністю людей до взаємодії, спілкування, взаєморозуміння. Через діяльність і комунікацію людина стає причетною до життя певної спільноти, усвідомлює свою відповідальність за свої дії та вчинки перед іншими людьми. Функціонування людської спільноти завжди залежить від міри активності особистості. З цього погляду нагальними проблемами філософії є дослідження соціального та духовного досвіду життя людей минулого, виявів їхньої активності, характеру їхньої діяльності та спілкування, способів соціальної інтеграції. Суто соціологізаторські, марксистські уявлення про історію і суспільство відходять у минуле [1].

Сучасна філософія відзначає очевидну «проблематичність» людини, яка великою мірою вже не знає, чим вона є (Франкл, Фромм, Шелер). У процесі свого «становлення», завдяки самосвідомості й наявності «діяльного центру особистості», людина, на думку М. Шелера, виявляється здатною до вирішення протиріч між собою і соціальним середовищем. А. Гелен вважає, що людина – передусім діяльна істота, яка долає свою «недостатність» у процесі створення «другої природи» – «культурного світу». Представники філософської антропології розглядають людську діяльність виключно як культурно творчу. Культура характеризується як єдиний «життєвий світ» людини, єдиний фактор її існування, що забезпечує цілісність особистості.

Можна констатувати, що з початку ХХ століття у філософії склався образ людини як істоти активної, діяльної, що вільно творить світ і саму себе за своїми власними уявленнями, конструює світ свого власного існування, реалізує в цьому світі свої можливості. Саме буття постає не як об'єктивна, незалежна від людини реальність, але як людське буття, як життя людини, що реалізовується в її діяльності, формах спілкування, способах взаємодії з іншими.

Діяльність і спілкування виступають фундаментальними засадами як окремого індивіда, так і людської спільноти. Людська діяльність є не тільки доцільною, тобто такою, що визначається, регламентується нормами і детермінується заданими параметрами, але й має ознаки цілепокладання. Це означає певну незалежність людини від умов наявного буття, її здатністю вийти за межі стійких детермінацій, до вільного конструювання тих чи інших цілей. Вільна, творча діяльність є ознакою людського життя. Вона містить у собі можливість конструювання форм соціального існування, використання досягнутих результатів для подальшої творчості. Таким чином, очевидним є продуктивний момент людської діяльності.

Крім того, людська діяльність є ціннісно орієнтованою, тому що всі елементи культури, на фоні яких вона розгортається, завжди мають те чи інше значення для людини, тобто виступають як цінності. Цінності є результатом і умовою комунікативної діяльності, в ході якої встановлюється значення всього існуючого для людини. Будь-яка діяльність несе на собі печать суб'єктивності, тобто світоглядних установок, ціннісних орієнтацій, мотивацій особистості.

Таким чином, діяльність людини – це активність, спрямована на досягнення і перетворення світу і себе, на творення тих чи інших форм соціального існування людини. Вона є універсальною характеристикою людського відношення до світу і виступає вихідною засадою для конкретного вивчення різних форм і виявів людської активності, в тому числі й такої форми людської взаємодії, як соціальна організація.

Осмислення специфіки людського буття, особливостей функціонування соціальної організації в історії передбачає також урахування продуктивних можливостей спілкування. Як і діяльність, спілкування є фундаментальною ознакою буття людської спільноти, необхідною умовою здійснення життєдіяльності людини. Являючи собою складний і багатогранний процес взаємодії та взаємовпливу людей, спілкування включає в себе відношення людей один до одного, комунікацію як процес передачі та обміну інформацією, міжособистісні чи функціонально-рольові відносини тощо. Спілкування виступає не лише однією з найважливіших сторін буття людини, але й умовою функціонування конкретно-історичних форм організації.

Говорити про колективну співвідповідальність важко, маючи на увазі лише окремого індивіда. Скоріше суб'єктом і творцем такої відповідальності повинна бути спільнота у вигляді різноманітних зібрань, конференцій, об'єднань. Зусилля її членів спрямовуються на ідею дискурсу, орієнтованого на взаєморозуміння, в якому були би представлені інтереси кожної особистості. Водночас вимога універсалістської моралі й демократичної співвідповідальності в глобальному масштабі доповнюється ідеєю повернення і збереження власних національних традицій і тих життєвих форм, в яких представлене неповторне буття людини.

Способом існування сучасної людини стає не однозначна, предметно-речова комунікація, а дискурс, в якому фіксується як автономія індивіда, так і належність його до тих форм життя, що інтерсуб'єктивно визнаються ним. Цінність індивіда, його інтереси, повага до його життя доповнюються усвідомленням значущості його співбуття з іншими. Урахування можливостей гуманістичного мислення, таким чином, є вагомою підставою для спроб відійти від розуміння однозначності детермінації людського життя та історичного процесу в дусі марксистського історизму.

Відповідно до викликів сучасного світу людина повинна вийти за вузькі рамки цілорациональної діяльності й спрямувати свої сили на забезпечення можливості співжиття і виживання в кризових ситуаціях сучасного світу. Необхідність співбуття з іншим, врахування позиції та поглядів іншого передбачає вироблення у людини низки якостей, які визначають саму людину до співпраці й співіснування, до усвідомлення неповторності й цінності кожної людини. Досить актуальними в цьому сенсі є слова Ю. Габермаса: «Ми мусимо вчитись розуміти, що в ім'я морального універсалізму не можна виключати іншого, хто залишається чужим для інших, зраджує саму ідею універсалізму. Тільки надавши радикальну свободу розвитку індивідуальних життєвих дій і окремих життєвих форм, можна відстояти універсалізм однакової поваги до кожного і солідарності з усіма, хто має людське обличчя» [5, с. 25]. Цілком природно, що за таких умов і за таких вимог на перший план висувуються загальнозначущі, гуманістичні мотиви людської діяльності, інтереси та цінності, які є наслідком розуміння людини як центру буття.

Список використаної літератури

1. Андрущенко В.П., Губерський Л.В. Михальченко М.І. Соціальна філософія: Історія, теорія, методологія: підр. для вищ. навч. закладів. 3-є вид., випр. й доповн. К.: Генеза, 2006. 654 с.
2. Апелъ К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу; Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. С. 395–413.
3. Апелъ К.-О. Ситуація людини як етична проблема; Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. С. 231–255.
4. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999.
5. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб: Наука, 1992.

COMMUNICATIVE PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF THE ESTABLISHMENT OF THE PRINCIPLES OF HUMANISM

Andrii Levchenko

*Khmelnitsky National University,
Department of Philosophy and Political Science
Instytutska str., 11, 29016, Khmelnytsky, Ukraine*

Mariia Levchenko

*Khmelnitsky National University,
Department of International Economic Relations
Instytutska str., 11, 29016, Khmelnytsky, Ukraine*

The paradigm of communicative philosophy in the context of forming cultural tradition of humanism is analysed. The different aspects of the life humanizing in the global world are examined in connection with norms and values of ethics of responsibility. A conclusion is made, that the modern method of the human life became not monosemantic, instrumental communication, but discourse and understanding.

Key words: communication, humanism, discourse, understanding, social organization.

УДК 141.7:218:129

ВЗАЄМОДІЯ ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ОЧІКУВАНЬ І СПОДІВАНЬ У ПОШУКАХ СОЦІАЛЬНОГО БЕЗСМЕРТЯ

Олег Масюк

*Запорізький національний університет,
факультет соціології та управління,
кафедра соціальної філософії та управління,
вул. Жуковського, 66, 69600, м. Запоріжжя, Україна*

У статті розглядається генезис есхатологічних очікувань і сподівань, спрямованих на визначення межі та тривалості існування для їхніх суб'єктів на індивідуальному та колективному рівні. Особлива увага приділяється розкриттю змісту реалізації перспективної взаємодії в подібних проекціях, де виокремлюються вектори виправдання та спокути як вибір між буттям та небуттям. Указані есхатологічні проекції майбутнього розглядаються як пошук «більшого життя» за межею наявного та в напрямку бажаного існування.

Ключові слова: апоптоз, хіліазм, апокаліпсис, сподівання, очікування, виправдання, спокута, соціальне безсмертя.

Співвідношення буття та небуття розкривається по-новому під час проектування героєм свого майбутнього життя, яке він має принести в жертву задля подовження існування «всього навколо». Багато питань полягає в можливості існування суб'єктної доброї волі на перехід у небуття, а також специфіки людської пам'яті щодо героїчних вчинків подібних «героїв-камікадзе». Справедливість та актуальність обміну есхатологічних очікувань суспільства на сподівання героїв на безсмертя в пам'яті інших робить цю тему актуальною для наукового розгляду.

Зв'язок есхатологічних проекцій майбутнього з конфліктами та захистом існування висвітлюють О. Любовець [2], А. Спеваковський [9]. Релігійно-ритуальне підґрунтя бачення закінчення існування описується в Біблії [1], а також у роботах З. Фрейда [11], П. Лоб'є [5], М. Назаренко [7], В. Косякова [4]. Осмислення закінчення існування і його змістовності присутнє в роботах Плутарха [8], Г. Зіммеля [3], О. Трубіної [10], М. Лепського [6]. Метою цієї статті є визначення основних засад взаємодії есхатологічних очікування і сподівання в пошуку безкінечного продовження буття.

Спочатку заявимо основні напрямки дослідницької роботи. Есхатологічні очікування є проекцією з інтенцією на виправдання існування, а есхатологічні сподівання є проекцією компенсації суб'єктної антисоціальності. Вони забезпечують віру в соціальне безсмертя за рахунок спрямованого та системного обміну буття на небуття по факту та у свідомості суб'єктів проектування. Соціальне безсмертя як таке є спробою відповіді на питання про сенс життя для себе та для інших членів суспільних відносин, які беруть участь у процесі подібного обміну.

Звернемось до джерел зазначених процесів. Гідне соціальне небуття має під собою біологічне коріння, яке називається апоптоз, коли здорові клітини жертвують собою заради продовження існування інших. Апоптоз є природнім процесом, який забезпечує тривалість циклу біологічного існування. Незважаючи на те, що пряма екстраполяція біологічних процесів на функціонування соціального організму є недоречною, це не заперечує існуван-

ня соціального апоптозу як усвідомленої форми людського існування через неіснування у відображенні суттєвої закономірності. Отже, вибір між буттям і небуттям з'явився не відразу, а коли есхатологія майбутнього в соціальній сфері почала ґрунтуватися на інверсії подібних біологічних процесів. На цьому біологічному бекґраунді розвивається створення активних та пасивних проєкцій прийдешнього балансу «існування – неіснування».

Дуалістичне наповнення змісту майбутнього небуття закладає варіативність оцінки есхатологічного проєктування. Розглядаючи генезис його змісту та ймовірність настання «царства добра» (хіліазму), М. Назаренко підкреслює, що в «історичному розвитку есхатологія репрезентує себе у двох основних формах – хіліазмі та апокаліптиці, які сформовані під впливом стародавнього подвійного змісту поняття «кінець». Останній проявляє себе у двох вимірах – кінця як прямування до досконалого та кінця як катастрофічного завершення світу» [7, с. 12–13]. Відповідно, й у проєктуванні майбутнього (обрання та осмислення межі життя) присутня неоднозначність, яка пов'язана з оцінкою існування людини в наявному теперішньому. Проте факт небуття в бутті не може зняти ймовірність досягнення подальшої досконалості та призводить до необхідності визначення межі ризику та проєктування по цій межі, що визначає не тільки статус, а й запас життєвих сил.

Звернення до аналізу взаємодії буття і небуття відносно їх перспективи дозволяє виділити екзистенційні та есхатологічні сподівання, що зумовлено специфікою вектору розвитку подій, які заклав автор проєкції майбутнього. Екзистенційні сподівання аподиктично орієнтовані на життя, його тривалість та якість. При цьому рух у невідоме майбутнє розвивається на основі інтуїтивного бачення перспективи, що визначається як протилежність тому, як не має бути. Есхатологічні сподівання виходять із неминучого небуття як складової частини циклу існування в перспективі та аподиктично орієнтовані на проходження небуття задля підтримки індивідуального та колективного існування. Зміна інтенції на буття та небуття зумовлена станом розвитку навколишнього суспільного середовища, що задає зміст формуванню проєкції майбутнього кожної конкретної людини.

Есхатологічні сподівання є проєкцією добровільного відходу з життя, який пов'язаний із проблемами існування та руйнацією внутрішнього світу людини та групи людей. Варто розрізнити евтаназію та здійснення самогубства як реалізацію делегованого і самостійного сподівання на небуття, яке виходить переважно з внутрішнього бачення людиною свого прийдешнього. Вважається, що колективні самогубства здійснюють тільки члени релігійних сект, але ознаки «людини бунту» в А. Камю доволі точно нагадують визначення осмисленого самогубці.

Відгалуженням взаємодії «хіліазм – апокаліптика» є створення проєкцій з інтенцією на зміст реалізації перспективної взаємодії. За вказаним критерієм виділяються проєкції-виправдання та проєкції-спокути, які розкривають різні аспекти перспективного інобуття взаємодії «людина – суспільство». виправдання є відображенням проєкції соціального обміну, де основний акцент робиться на привласненні бажаного за будь-яку ціну, що виправдовує закладене бачення майбутнього. Спокута розкриває іншу сторону соціального обміну, де суб'єкт проєктування намагається позбавитись небажаного образу прийдешнього або зняти тягар від наслідків своїх попередніх дій. Відповідно, подібні проєкції, сформовані на межі буття і небуття, передбачають дуалістичну спрямованість векторів стимулювання особистісної та соціальної перспективи, а отже, можуть бути і очікуваннями, і сподіваннями.

Обмін буття на небуття та перехід через небуття до нового етапу існування є фундаментальним проявом соціального обміну, який відображає біологічний бекґраунд людської перспективи. При цьому в соціальному просторі подібна футуристична есхатологія обов'язково має поєднуватись із зазначеними векторами, що визначає зміст проєкцій при-

йдешнього небуття. Подібний шаблон осмислення перспективи залишився ще з язичництва та й досі передбачає необхідність символічного жертвоприношення заради майбутнього.

Аналізуючи вірування окремих племен, З. Фрейд наполягає на сакралізації жертви, що могло стати спонукальною силою для розвитку есхатологічних сподівань-очікувань. Він наводить припущення: «...перші царі латинських племен були чужинцями, які грали роль божества, і що в цій ролі їх урочисто вбивали у визначений святковий день» [11, с. 239]. Практика приносити в жертву заради себе та надання цьому процесу надприродного значення для перспективи подальшого існування є ритуальним віддзеркаленням біологічного апоптозу, в ході якого відбувався синтез образу суб'єкта сподівання та образу жертви.

Серед відомих бунтарів, які добровільно пішли в небуття, можна назвати Анаксагора, В. Ван Гога, В. Маяковського, С. Єсеніна, Е. Хемінгуей та К. Кобейна. Самостійний вибір небуття є забороненим у багатьох релігіях та суспільствах, тому після факту його здійснення в суспільній свідомості можуть сформуватися блокуючі ідеї доведення до самогубства або вбивства. Суспільству легше прийняти «жертвоприношення», ніж факт самостійного завершення існування.

Разом із цим збільшення приватної сфери соціального додає в культуру традиції символічного самогубства (видалення із соціальної мережі) та рольового самогубства (жертвний вибір «кар'єра – родина», «самотність – родина»). Біологічне існування продовжується, а соціальне життя обмежується або зосереджується тільки на одному напрямку. При цьому маховик саморуйнації починається саме на суспільному рівні. Есхатологічні проєкції майбутнього розвиваються за логікою судження «або/або» (гідне життя або смерть), а екзистенційні ґрунтуються на логічній конструкції «і/і», що значно розширює бачення перспективного існування (і гідне життя, і виправлення помилок).

Доволі часто есхатологічні проєкції подальшого існування актуалізуються у людини внаслідок травми, яка відбувалася з нею або спостерігалася нею, що призвело до апокаліптичного бачення картини майбутнього. Травма виступає регулятором розвитку практики сподівання. Вона має дуалістичний вплив на проєкцію майбутнього. Неподолана травма обмежує горизонт сподівання та виступає бар'єром для проєкції «Я-ідеал» у соціальний світ. Подолана травма виступає стимулятором для створення сподівання, що зумовлено успішним досвідом виходу на межу існування та ототожнення «Я-реальний» з «Я-ідеальний» через виклик небуття. Проте саме сторонній досвід невиправданих сподівань дає підґрунтя для власних успіхів, що задає розуміння неуспішних девіантних проєкцій.

Свою специфіку має відстань темпорального горизонту есхатологічного сподівання-очікування, яке розвивається в суб'єкт-суб'єктних відносинах. Зазначена відстань залежить від спокутування дій винуватця травми (інколи суб'єкта сподівання). О. Трубіна виділяє зв'язок повторення бажання спокути і конфліктного трактування подій у соціальній перспективі. На її думку, «сюжет спокутування настільки усюдисущий, настільки органічно вбудований в традиційні наративні схеми і консервативні естетичні уявлення, що з неминучістю буде відтворюватися і стикатися – іноді в ході непримиренних дебатів – із протилежністю баченням минулого і майбутнього» [10, с. 184]. Бажання спокути або покарання рухає людину в майбутнє і стає основним змістом сподівання на небуття того, на кого спрямована звинувачувальна інтенція. У цьому контексті антигерой сподівання постає і епіцентром його реалізації. Проте він є саме об'єктом руйнівного перспективного впливу, який спрямовує «винуватця» в небуття.

Повернемося до есхатологічного очікування. Воно є різновидом пасивного бачення майбутнього, пов'язане з чеканням апокаліпсису. Із прадавніх часів уявлення про визначення тривалості існування завжди носили персоніфікований характер. Досліджуючи під-

грунтя есхатології, В. Косяков зазначає: «У віруваннях племені кай (Нова Гвінея) описується творець світу Магенгфунг – зробивши світ та людину, він віддалився на край світу, за небокрай, та заснув. Кожен раз, коли він повертається у сні, земля здригається, але коли він прокинеться і встане, небо упаде на землю та буде зруйновано все живе» [4, с. 7]. Уявлення про грізного творця зберіглося у сучасників на рівні архетипу, та доволі часто кінець світу персоналізується в особі організатора суспільних відносин.

Крім того, індивідуалізація соціального вплинула на те, що кожна людина може відчути себе Магенгфунгом та розповсюдити апокаліпсис як у зовнішній, так і у внутрішній світ. Отже, сучасні есхатологічні очікування функціонують разом з есхатологічними сподіваннями, що значно трансформує традиційні людські мрії про безсмертя в бік збільшення кількості загроз подальшому існуванню. Пошук продовження тривалості життя заміщується страхом його припинення, та навпаки.

У межах дослідження цієї теми необхідно пояснити природу руйнівних сценаріїв розвитку майбутнього, які виходять із розуміння людини як істоти, що орієнтована на інших. Аналізуючи розуміння природи «першої людини», Ф. Фукуяма говорить про потребу цієї людини в соціальному визнанні її людиною за будь-яку ціну. Він пише: «Ця «кривава битва» може мати три виходи. Вона може призвести до загибелі обох бійців, у результаті чого саме життя, природне та людське, закінчується. Вона може призвести до смерті одного з бійців, у результаті чого вцілілий залишається незадоволений, бо немає більше іншої людської свідомості, яка могла б його признати. Або, нарешті, битва може закінчитись відносинами володаря і раба, коли один із бійців вирішує прийняти рабське життя, щоб не ризикувати насильницькою смертю» [12, с. 121]. Зазначені погляди на «першу людину» зберегли своє значення і в теперішньому часі, але засоби доведення людської еквівалентності стали більш розгалуженими, а наведені битви отримали символічний характер, оскільки перемога на рівні симулякру дає стовідсоткову впевненість, що опонент залишиться живим і не уникне акту визнання. Разом із цим уміння ризикувати залишилось визначальним фактором реалізації проєкції майбутнього, який засновано на декадентстві аристократії минулого.

Історично однією з найбільш цінних ознак для проєктувальника есхатологічної перспективи вважалось уміння йти на ризик, що виносилося на публіку як надприродне. Однією з ілюстрацій вибору небуття як соціально виправданого вчинку був священний загін із Фів. Так, у життєписі Пелопіда Плутарх відобразив спогад про цей особливий підрозділ: «Священний загін, як розповідають, уперше був створений Горгідом: у нього входили триста добірних мужів, які отримували від міста все необхідне для їх навчання та утримання і стояли табором у Кадмеї; з цієї причини вони носили ім'я «міського загону», оскільки в ту пору фортецю зазвичай називали «містом» [8, с. 328]. Сміливість як орієнтований на інших людей вибір небуття є інтерсуб'єктивним актом гуманізму заради них. Отже, есхатологічна інтенція на соціальне безсмертя є відображенням суб'єктивних розумінь кругообігу життя та видом соціального обміну в пошуку суб'єкт-суб'єктної гармонії.

Особливе ставлення до вибору небуття заради інших напрацьовується в межах переосмислення культурно-історичних подій, які закладають універсальну модель проєкції майбутнього в еквівалентні кризові періоди. А. Спеваковський згадує подію під час протистояння монголів з японцями, яка призвела до появи камікадзе: «На вечір піднявся вітер і почався шторм – один із тих, що часто трапляються восени в районі західного узбережжя Кюсю. На щастя для захисників Японії, поступово буря посилювалась до смертоносного тайфуну. Монголи вимушені були вивести свої човни з бухти в море, де страшний ураган протягом ночі зруйнував монгольський флот, відправивши на дно його кращу частину, біль-

ше 200 кораблів» [9, с. 81]. Подібні приклади перспективного вибору небуття заради інших мають підкріплюватись успішними результатами апостеріорного відображення існування та асоціюватися з «героями-стихіями», які мають виправдання своєї загибелі в суспільстві.

Важливою складовою подібного проектування є бачення закінчення існування для всіх. Наявні зображення апокаліптичного майбутнього можуть впливати на зміст сподівання. Характерним прикладом подібного зворотного впливу є Одкровення Іоанна Богослова, яке спрямоване на відтворення суб'єктивної інтенції читача Біблії на перспективне спасіння від вічного небуття. Відповідно, страх небуття має стимулювати корекцію дій у теперішньому, що має вплинути на створення більш гармонійних умов суспільного існування в перспективі.

Під час осмислення життя і смерті та створення сподівання інтенція спрямована на продовження існування, але через оцінку есхатологічної перспективи та допущення спасіння (фізичного або духовного). Так, в Одкровенні Іоанна Богослова в Біблії записано: «І бачив я іншого Янгола, який підіймався від сонця та мав печатку Бога живого. І вигукнув він гучним голосом до чотирьох Янголів, котрим наказано шкодити землі і воді, говорячи: не робить шкоди ні землі, ні морю, ні деревам, поки не покладемо печатки на чоло рабів Бога нашого» [1, с. 1332]. Відповідно, очікування на спасіння є відображенням активного та діяльнісного праведного життя людини, що наближає її до статусу суб'єкта сподівання з інтенцією на зовнішні впливові джерела існування. Зазначимо, що подібне використання есхатологічних проєкцій майбутнього характерне не тільки для релігійного світогляду, а й для формування дбайливого ставлення до навколишнього світу (екологічного гуманізму).

Відображення буття через небуття в проєкції майбутнього має коріння в персоналізації спасіння світу в напрямку через темряву до світла. Подібна релігійно-культурна інтенція на рятівника є універсальним інструментом проектування майбутнього, який вимагає «архітектора» як провідника у просторі перспективного життя. Мусульманська есхатологія за П. Лоб'є передбачає, що перед кінцем світу: «Передусім з'явиться Махді (йде праведним шляхом) – посланець провидіння, який встановить справедливість до кінця світу. Цей переказ існує і в сунітів, і в шіїтів, які ототожнюють Махді з дванадцятим імамом з будинку Пророка» [5, с. 60]. Відповідно, в есхатологічних очікуваннях-сподіваннях одне з основних місць займає месія – посередник між життям і смертю для кожної людини та суспільства взагалі. Практику месії використовують і в інших ситуаціях апокаліптичного характеру, які виникають протягом суспільного життя (війна, соціальна криза та інше), але існують і практики, орієнтовані на форму для есхатологічної проєкції прийдешнього.

Зазначені проєкції майбутнього впроваджуються за допомогою ритмічних та репетитивних практик. На думку А. Спеваковського, «суть вчення Дзьодо була вкрай проста – вона полягала в постійному повторі імені Аміді: «Наму Аміді буцу» – «Преклоняюся перед будою Аміді». За трактуваннями монахів-амідаїстів, цього повністю достатньо для врятування (майбутнього народження) любої людини, якою би вона не була за життя» [9, с. 54]. Репетитивність сподівання впливає на його сприйняття через систематичне введення його у своє життя у вигляді озвученого значення бажаного прийдешнього існування. Повторення не гарантує реалізації сподівання, але гарантує, що його автор повірить у це.

Шлях до буття через небуття в проєкції майбутнього є відображенням природного циклу життя і смерті, який людина спостерігає протягом свого існування та розкриває у своєму баченні перспективного соціального світоустрою. Саме тому вкрай важлива героїзація вчинків усупереч смерті, які б мали вагоме соціальне значення. Люди, які перемогли смерть (хоча б символічно), мають стати провідниками для прийдешніх проєктантів майбутнього, і так до безкінечності.

В українській історії було дуже багато прикладів свідомого виклику небуттю, що фіксувалось навіть у назві військових підрозділів. В описі одного з моментів бою під Крутами зазначається: «Врятували становище рештки куреня «Смерті», які завадили оточити та знищити студентів. Крім того, допомогла і резервна студентська чота зі станції» [2, с. 13]. Фіксація значення «смерть» у назві вносила корективу в суб'єктивне бачення картини майбутнього та задавала ірраціональну відвагу в реалізацію патріотичних сподівань. Відповідно, вибір небуття став відповіддю не на соціальні очікування, а на власні державно-політичні переконання, що підкреслює його добровільність і безумовність по відношенню до суспільства. Якщо соціальний обмін і був, то він орієнтувався не на суб'єктивну ретенцію для героїв, а на майбутнє для всіх інших.

Сподівання задають значення не тільки для перспективного існування, але й для неіснування. Процес обміну передбачає дзеркальне виправдання кожного зі станів, які оцінюються за допомогою гідності. Життя і смерть у сподіванні виступають виправданим денотатом один для одного. Смерть людини може виправдовуватись гідним життям, а життя спільноти – гідною смертю людини заради неї. Аксиологічна оцінка проєкції майбутнього фактично є засобом для встановлення факту його реалізації, що особливо вірно для есхатологічних сподівань. Денотат гідності у сподіванні є межею між життям і смертю, що розкриває виправданість кожного із цих елементів проєкції.

У цьому випадку необхідно розглянути тривалість людської пам'яті, яка практично реалізує право героїв на соціальне безсмертя. Усвідомлення безповоротного боргу перед героями-смертниками є достатньо важким тягарем для будь-якого учасника соціального обміну, що призводить до його заперечення в набувачів існування через героїчне небуття інших (ми вас про це не просили і туди не посилали). Відсутність практики репетитивного нагадування та соціального схвалення призводить до цинічного «погашення» боргів суспільства перед цими провідниками суспільства через небуття, що обґрунтовується змінною парадигмою соціального розвитку та необхідністю «жити далі». Відповідно, ім'я героїв може втратити своє соціальне значення без інформаційного підкріплення та культивування темпорального зв'язку учасників обміну проєкціями майбутнього різних поколінь.

Сьогодні однією з головних причин апокаліптичного майбутнього називається сама людина та її діяльність. Отже, щоб максимально збільшити тривалість буття, необхідно переосмислити змістовне наповнення людської активності та розуміння прогресу. Ф. Фукуяма описує ворогів традиційного бачення прогресу: «Свідома відмова від технологій та раціоналізованого суспільного устрою передбачається багатьма групами, починаючи від романтиків початку дев'ятнадцятого століття та закінчуючи хіпі шістдесятих років і аятолою Хомейні з ісламським фундаменталізмом. На даний момент джерелом найбільш послідовної та чіткої опозиції технологічній цивілізації є екологічний рух» [12, с. 74]. Відповідно, внутрішній апокаліпсис та саморуйнація людства є найбільш складною сумішшю есхатологічних очікувань та сподівань, що об'єднує радикально відмінні течії соціальної самоорганізації, які намагаються зняти потенційне небуття як суб'єктивний наслідок людської практики.

Конструктивність активності залежить від домінанти аксиологічного простору суб'єкта проєкції майбутнього. М. Лепський деталізує вектори перспективного бачення світу: «В оптимізмі центральним принципом є утвердження міри життя як «найкращого». На відміну від оптимізму, утвердження міри смерті в песимізмі відбувається через заперечення «найгіршого», того, що руйнує життя» [6, с. 9]. Таким чином, установлення міри як критерію буття дає змогу визначити спосіб і характер його продовження, що «перемикає» проєкцію майбутнього з есхатології на екзистенцію, та навпаки.

Есхатологічні сподівання та очікування є відображенням поглядів прихильників хліазму та апокаліптики, які задають загальне бачення перспективи та оцінюють імовірну тривалість суб'єктивного та об'єктивного існування. При цьому одне обов'язково пояснюється іншим як на біологічному, так і на соціальному рівні. Г. Зіммель наполягав: «Я впевнений у тому, що якщо смерть від самого початку присутня в житті, то і вона полягає у виходженні життя за власні межі. Прагнучи до абсолютного життя і розвиваючись у цьому напрямку, життя робиться «більшим життям» [3, с. 21]. Якщо спиратися на зазначене твердження, то реалізація будь-якого сподівання є умовною смертю теперішнього його суб'єкта, який виходить за межі наявного задля того, щоб отримати «більше життя». Відповідно, інтенція есхатологічних сподівань на «смерть теперішнього» є віддзеркаленням спроби створити бажане майбутнє зі збільшенням міри життя до можливої безкінечності.

Підбиваючи підсумки цього дослідження, необхідно зазначити, що есхатологічні проєкції майбутнього орієнтовані на осмислення значення кінця існування та визначення міри життя на межі та поза нею. Есхатологічні сподівання є однією зі спроб відповісти на вічні питання та встановити зміст невизначеного прийдешнього задля більш осмисленого подальшого існування. Есхатологія майбутнього має комплексну інтенцію на визначення кінця наявного та прийдешнього існування, а також на цінність обміну «буття – небуття».

Подібні проєкції майбутнього мають різні акценти, які перекладають увагу на виправдання існування або на спокуту його «неправильності». Відповідно, есхатологічні сподівання та очікування є продуктами перспективного суспільного обміну, які спрямовані на продовження необмеженого існування для головного вигодонабувача проєкції майбутнього.

Життя та можливість його продовження в іншій формі є головним об'єктом футуристичної есхатології. Навіть прихильники евтаназії та прибічники культивування самогубств (харакірі) і жертвопринесень (реальних та символічних) упевнені в тому, що «обранцю небуття» буде краще за рахунок переходу в інобуття, яке апіорі знімає наявні проблеми і складності існування. Отже, небуття розглядається як еквіваленція інобуття, що ізолює негативний фон, а не суб'єкта перспективних суспільних відносин взагалі. Подібне розуміння гуманності неіснування є спробою пошуку «більшого життя», яке має відповісти змісту бажаної проєкції майбутнього. При цьому в змісті вказаних проєкцій актуалізується значення міри та цінності тривалості життя, а також відбувається переосмислення моралі суб'єктності, яка їх визначає. Здобуте в такий спосіб «безсмертя» виступає еквівалентним віддзеркаленням життя людини поза межами соціального часу та простору.

Список використаної літератури

1. Библия: книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2014. 1379 с.
2. Бій під Крутами в національній пам'яті: Збірник документів і матеріалів / упорядники: О.М. Любовець; О.М. Березовський, С.В. Бутко, А.О. Тищенко, І.В. Цимбал. К.: ДП НВЦ «Пріоритети», 2013. 288 с.
3. Зіммель Г. Избранное. М.: Юрист, 1996. Том 2. Созерцание жизни. 607 с.
4. Косяков В. Апокалипсис Средневековья. Иераним Босх, Иван Грозный, Конец Света. М.: АСТ, 2018. 296 с.
5. Лобье П. Эсхатология; пер. с фр. Н. Зубкова. М.: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2004. 158 с.
6. Лепський М.А. Взаємозв'язок оптимізму та песимізму: проблема соціальної перспективи: автореф. дис. ... док. філос. наук: 09.00.03. К.: Інститут філософії ім. Г. Сковороди, 2006. 34 с.

7. Назаренко М.С. Есхатологія в соціально-філософському дискурсі ХХ століття: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03; Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. К., 2011. 18 с.
8. Плутарх Пелопид. Плутарх Сравнительные жизнеописания. 2-е изд.: в 2-х томах. М.: Наука. 1994. Т. 1. С. 318–340.
9. Спешков А.Б. Камикадзе. «Божественный ветер» в истории Японии. СПб.: Паритет, 2013. 448 с.
10. Трубина О. Феномен вторичного свидетельства: между безразличием и отказом от недоверчивости. Травма: пункты: Сборник статей; сост. С. Ушакин и Е. Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 171–209.
11. Фрейд З. Тотем и табу; пер с нем. М.В. Вульфа. СПб: Азбука-классика, 2005. 256 с.
12. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек; пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ, 2015. 259 с.

INTERACTION OF ESCHATOLOGICAL EXPECTATIONS AND COMPATIBILITY IN THE WAY OF SOCIAL IMMORTALITY

Oleg Masiuk

*Zaporizhzhya National University,
Faculty of Sociology and Management,
Department of Social Philosophy and Management
Zhukovskiy str., 66, 69600, Zaporizhzhya, Ukraine*

The article deals with the genesis of eschatological expectations and hopes aimed at determining the limit and duration of existence for their subjects at the individual and collective levels. Particular attention paid to the disclosure of the content of the implementation of perspective interaction in similar projections, where the vectors of justification and satisfaction as the choice between existence and non-existence singled out. These eschatological projections of the future considered as a search for «greater life» beyond the present and in the direction of desirable existence.

Key words: apoptosis, chiliastic, apocalypse, hope, expectation, justification, atonement, social immortality.

УДК 168.5/165.9

СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧНИЙ АНАЛІЗ СУЧАСНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Алла Нерубаська

*Одеський національний університет імені І. І. Мечникова
факультет історії та філософії,
кафедра філософії та методології пізнання,
вул. Дворянська, 2, 65000, м. Одеса, Україна*

У роботі проведено системний аналіз образу людини в сучасних реаліях. Визначено концепт, структура та субстрат системи «людина-суспільство» в модерні, постмодерні, в концепції інформаційного суспільства, цифрового суспільства, смарт-суспільства. Концептуальною властивістю сучасної особистості стає не біфуркаційна свідомість, а цільова спрямованість у майбутнє. Намічені тенденції переходу до нового етапу розвитку українського суспільства. Піднімається проблема адаптації в суспільстві людей з обмеженими можливостями, які також мають рівні права наряду з «повноцінними» людьми. Людина – це система, де всі дескриптори унікальні самі по собі. Новий напрям розвитку суспільства задається властивостями гуманності, терпимості, любові до природи, а не до техніки, високодуховності й цілеспрямованості в майбутнє. Властивість унікальності має бути властивістю самої людини, а не того, що вона створила. Сьогодні з'являється велика потреба навчити членів соціуму такій комунікації, яка б стала фундаментом для адаптації особистості до біфуркацій системи суспільства.

Ключові слова: особистість, суспільство, адаптація, біфуркація, концепт, структура, субстрат.

У контексті сучасних економічних, політичних й інших криз вважаємо актуальним розглянути образ людини в синергії її відношення із суспільством, оскільки сьогодні тільки у взаємозв'язку можна розкрити сутність цих складних систем: природної і штучної. Сучасна цивілізація дала людині багато можливостей для самореалізації. Причому людина може реалізувати себе не лише в особистих стосунках із партнером, але й у професії, в бізнесі, в умінні відпочивати, бути частиною громадських рухів тощо. Але, з іншого боку, наша цивілізація настільки сильно і негативно впливає на людину, на її психологічне, психічне і фізичне здоров'я, що виникає питання: якими мають бути свідомість особистості, її сила волі, її потенціал, щоб комфортно почувати себе у ворожому світі? Сьогодні, на наш погляд, тільки на стику наук, у синергії їхніх теорій можна розв'язати проблему адаптації особистості після складних, проблемних, біфуркаційних ситуацій у суспільстві. Особливу увагу займає проблема адаптації, суть якої полягає у визначенні успішності, надійності, стабільності людини в різних сферах її діяльності в психології, а філософія створює нові світоглядні системи сучасної особистості, виробляє ціннісні орієнтири, дає можливість навчитися всебічно оцінювати загрози, що поступають від інформаційного світу.

Метою статті є системний аналіз образу людини в сучасних реаліях. У роботі використовується системно-параметричний аналіз, розроблений А.І. Уйомовим [1], щоб визначити місце особистості в системі «людина-суспільство». «Будь-який об'єкт під час рішення певних завдань і за допомогою певних пізнавальних засобів може бути поданий як системний», – вважає І.С. Алексєєв [2]. У системно-параметричному аналізі об'єкт можна показати у вигляді системи з трьома дескрипторами: концептом, структурою і субстратом. У цьому дослідженні буде визначено особистість у філософських концепціях за допомо-

гою дескрипторів першого роду. «Використання критерію «функціональність» дозволило сформулювати поняття «система» таким чином: це сукупність взаємодіючих елементів, що призначена для виконання певної функції і що створює своїм об'єднанням нову – системну – властивість» [3]. Філософські словники визначають систему як сукупність елементів, що знаходяться в стосунках і зв'язках між собою та утворюють певну цілісність, єдність [4, с. 329]. У дефініції А. Уймова, критерій «функціональність» системи може зайняти місце одного з дескрипторів або параметрів 1-го роду. Системну дефініцію А.І. Уймов подає двома способами, він так і назвав своє визначення: подвійне [5, с. 98]:

$$1) \{ \langle A \rangle \text{ Система} \} = \text{def} \{ [a^*]A \} t \}, \quad (1)$$

Зміст цього виразу, з використанням формалізованої мови, полягає в тому, що «Деякий довільно взятий об'єкт є системою (дефінієдум – відкрита атрибутивна, суб'єктна формула), якщо він буде таким об'єктом, на якому реалізується якесь відношення, що має фіксовану властивість t (дефінієнс- закрита, суб'єктна формула, в якій суб'єкт – закрита предикативна, реляційна формула). Це визначення формалізоване в рамках ЯТО (мова тернарного опису). $\langle A \rangle$ Система – «довільний об'єкт є системою»; A – довільний об'єкт; значок «= def» – означає рівно за визначенням; t – певна властивість (від англійського певного артикля the); $[a^*]A$ – деяке відношення a (від англійського невизначеного артикля a), властивість $\langle A \rangle$.

І друге, подвійне першому, визначення системи :

$$2) \{ \langle A \rangle \text{ Система} \} = \text{def} \{ t [\langle A^* \rangle a \} \}, \quad (2)$$

«Деякий довільно взятий об'єкт є системою, якщо його властивості пов'язані певним фіксованим відношенням» [5, с. 105]. Як варіант запису цих визначень А. Уймов пропонує взяти грецькі символи: R (від relatio – відношення), для властивостей – P (від proprietas – властивість, риса, ознака), річ позначена символом m – від materia. Тоді схему визначення поняття «системи» можна записати у виді:

$$2) (m) \text{ Sist} = \text{df} ([R^* (m)]) P, \quad (3)$$

«Оскільки сама природа психічного міждисциплінарна, то психологія зажадала і відповідного міждисциплінарного методологічного апарату дослідження, що повернуло вчених до системного підходу (СП), який дає можливість опису і пояснення інтегральних утворень дійсності (цілісностей). Цим визначається евристичний потенціал цього підходу і межі його застосування» [6]. Для філософії системний підхід не менш важливий. Сучасна людина стає деякою цілісністю із суспільством, і застосування системної методології дозволяє сформулювати новий погляд на проблеми криз і адаптацію людини. Ці механізми потрібні людині для збереження психічного і фізичного здоров'я.

Людина сьогодні – це відображення життя суспільства. Суспільство називають інформаційним, і людина – це людина інформаційна, суспільство називають біфуркаційним, і людина стає біфуркаційною, суспільство називають смарт-суспільством, і людину – смарт-людина. «Людське співтовариство і культура виникли як потреба вижити і забезпечити собі найбільш сприятливі умови існування. Соціальне середовище, таким чином, теж штучна система і також прагне до ідеальності – до виховання в людині толерантності, до вміння жити серед собі подібних» [7, с. 36–39]. Розглянемо детальніше ці концепції через призму системних уявлень.

«У модерні людина та її унікальність концентрувалися у визначенні поняття «особистість». У постмодерні суб'єктивність розчиняється в соціальності, яка також зникає, перетворюється на інші форми, дає зростання чомусь принципово іншому» [8]. Властивість бути особою займає місце концепту системи (P) «людина-суспільство» в модерні. Заздалегідь фіксована, визначена властивість називається атрибутивним концептом сис-

теми. Відношення, яке має цю властивість, що задовольняє йому, називається реляційною структурою (R). Відношення суспільства і людини можна уявити як структуру. «Принципово щось інше» як визначальна властивість стає концептом системи постмодерністського суспільства (P). І цим «принципово щось іншим» стає цифрова людина. Сам об'єкт, на якому реалізується структура, буде названий субстратом системи (m). Субстратом будуть індивіди як такі.

Цифрове століття і цифрове суспільство 20 століття породили і цифрову людину. «Цифрова людина стає символом епохи постмодерну» – соціолог Н. Гаїн із Великобританії визначив її так [8]. Наступний етап – перехід від інформаційного суспільства до smart-суспільства, так його бачать сьогодні Андрюкайтене Регіна, Воронкова Валентина, Кивлюк Ольга, Нікітенко Віталіна і Рижова Ірина. Вони називають сучасну людину smart-людиною як продукт, «працюючий у високоінноваційному середовищі, детермінованому інформаційно-комунікаційними технологіями» [9]. До речі, російські вчені smart-суспільство вважають ще однією стадією розвитку інформаційного суспільства, як пише І.Б. Ардашкін [10, с. 32]. Автор статті говорить, що вперше цей термін використовувався в економіці і менеджменті і зустрічається в роботах ще П. Друкера в 1954 році, а означає specific (конкретна), measurable (вимірна), achievable (досяжна), relevant (сумісна) і time-bound (визначена в часі) [10, с. 33–34]. Сьогодні це поняття має ширше значення і, як пише І.Б. Ардашкін, включає і сучасні технології, і інформаційні технології, і междисциплінарність наукових розроблень, і людей з відповідною свідомістю (розумні) і поведінкою (smart-люди), й ефективне рішення виникаючих проблем. Для нас примітно, що без хоч би одного компонента smart-технології стають просто технологіями, тобто іншою системою. Smart-людина – це вже творіння 21 століття, корені якого йдуть у середину 20-го. Тут концепт (P) системи – теж не людина і не суспільство, а smart-технології, а точніше властивість володіння ними. Причому система виходить сильна (один із параметрів другого роду: сильні-слабкі системи) [1], оскільки виключення хоч би одного елемента руйнує її і перетворює вже на іншу систему. У фізиці сильними системами вважається, наприклад, механіка Ньютона. В. Гейзенберг називав такі системи «завершеними». Інновації та технології сьогодні стають частиною масової культури як відкрита, незавершена, слабка (за визначенням параметру сильні-слабкі системи) система.

Людина масової культури давно є споживачем товарів, які йому пропонує суспільство. І тут може виникнути думка, що масова культура – це «вірусна матриця». І як така сама культура випробовує кризу. Ось у таких умовах з'являються люди з біфуркаційною свідомістю (термін запозичений нами у В.П. Шалаєва [11, с. 96–105]). Поява біфуркаційних людей знаменує необхідність переходів і зміни свідомості суспільства, вони шукають ґрунт, де зможуть реалізуватися як особистості, змінити сталі, але застарілі моральні цінності. Вони не намагаються бути концептами системи, але вони можуть бути її реалізаторами, що відповідає параметру «структура» в системній моделі. Це міністри, менеджери, прокурори і тому подібні. Серед них рідко можна побачити людей з особливими потребами, принаймні це стосується українського суспільства. Будь-яке суспільство припускає існування не лише фізично і психічно здорових людей, але і людей зі всілякими відхиленнями. І від того, як їм забезпечується соціальний захист, можна говорити про низький або високий рівень біфуркаційності їхнього життя.

«Загадка природи людини – ймовірно, найбільш складна з усіх проблем, з якими зіштовхувалися люди в ході історії людства. Філософія, література, психологія, соціальні науки і теологія – ось лише деякі зі сфер, у межах яких робляться спроби зрозуміти суть людини і всю складність її поведінки» [12, с. 35], тим складніше справа йде з людьми, які

обмежені у своїх здібностях. Це люди з відхиленнями, хворі, каліки, інваліди. Допомогою для адаптації таких людей в соціумі може служити гуманістична психологія – напрям, розроблений А. Маслоу. Згідно з цієї концепцією сама сутність людини постійно рухає його в напрямі особового зростання, творчості й самодостатності. А. Маслоу були виділені такі групи потреб: фізіологічні, соціальні, потреба в безпеці, повазі й самовираженні [13]. Для людей з обмеженими здібностями ці потреби ще більше затребувані, і суспільству необхідно їх задовольнити, навіть із гуманних міркувань, а може як шанс для реалізації у ворожому соціумі. Потрібно враховувати і те, що для таких людей соціальне середовище може здаватися ще більше ворожим, оскільки їх сприйняття гостріше, менш стійке, менш адаптивне, ніж у здорової людини. Технічні засоби та інноваційні технології сприяють адаптації таких людей. Для соціалізації ці засоби зможуть стати концептом їхньої системи «особистість-суспільство».

«У комунікативне середовище активно входять люди, що мали раніше серйозні обмеження для спілкування, і можливості, що отримали вони сьогодні, їм дозволяють здолати цей бар'єр. Поєднання, а точніше, співвідношення потенцій людини й інструментів, які їй може надати сучасна наука, можуть виявитися надзвичайно продуктивними», – вважає Е.І. Ярославцева [14, с. 79–97]. Проте для сучасної України люди з обмеженими здібностями, як і раніше, залишаються ізгоями. Наше суспільство не готове спілкуватися з інвалідами, людьми з проблемами фізичного і психічного плану. Тим більше серед них складно знайти смарт-людину (маємо на увазі Україну). Сьогодні міністр освіти України Л. Гриневич активно працює над реформою освіти і нею, за підтримкою дружини президента М.А. Порошенка, була зроблена спроба ввести інклюзивну освіту, але, на жаль, виникла проблема з фінансуванням, підготовкою педагогічних кадрів і повною невідповідністю сімей, діти яких опинилися у звичайних класах. Фахівці-педагоги на місцях часто не розуміють, як правильно втілити ідеї міністрів у реальну ефективну освіту. Батьки учнів, у класи яких потрапили діти з особливими потребами, не підтримують ці нововведення. Вони відстоюють права на освіту своїх здорових дітей. Тому в цьому питанні ми можемо орієнтуватися тільки на країни Європи. У країнах Європи самосвідомість суспільства значно вище. Наш соціум вимагає особливого виховання і спеціальної ідеології в питаннях гуманності й толерантності. Так, наприклад, інклюзія в Литві охоплює 90%, Польщі – 42%, Словаччині – 42%, Угорщині – 57%, Італії – 99%, Норвегії – 90%, Франції – 25%, а в Україні – 7% [15]. Проте перші кроки зроблені, і президент України П. Порошенко підписав закон «Про внесення змін до Закону «Про освіту» про особливості доступу осіб з особливими освітніми послугами». Згідно із Законом особи з особливими освітніми потребами можуть здобувати безкоштовну освіту в усіх закладах незалежно від установлення інвалідності. *Gazeta.ua* пише, що сьогодні «кількість людей з особливими потребами в Україні досягає 6% (близько 3 млн). З них більше 165 тис. – діти. Майже 80% – це люди працездатного віку. Головна проблема для цієї категорії населення – рівний доступ до всіх можливостей сучасної цивілізації. Починаючи з вільного пересування по місту, і закінчуючи освітою і працевлаштуванням» [15].

Можливо, розпочавши з освітніх програм, ми дамо шанс таким особливим людям стати навіть смарт-людьми, а як мінімум адаптуватися і стати частиною функціонуючої громадської системи з перспективним майбутнім. Тим більше це актуально для України, де внаслідок АТО збільшилася кількість людей з інвалідністю. Хочемо відмітити, що знову роль педагога стає найважливішою і пріоритетною у вихованні нового покоління українців. Тому державі необхідно збільшити фінансування системи освіти, мотивувати педагогів, виховувати шанобливе ставлення до учителів, створювати імідж і образ педа-

гога-новатора, педагога-гуманіста, педагога-друга. «Вирішувати сьогоднішні проблеми, не заглядаючи в «завтра», сучасній людині вже недостатньо. Її спрямованість у майбутнє вимагає зосередити пізнання особи на аналізі того, до чого вона спрямована, як вона це майбутнє собі уявляє, і як його може досягти» [12, с. 36]. Спрямованість у майбутнє, а звідси – вся мотивація діяльності людини в сьогоднішні як фундамент для майбутнього, стає концептом системи «людина-суспільство».

Який же образ сучасної людини вимальовується в контексті пропонованого аналізу? Сучасна особистість – це система, де всі дескриптори унікальні самі по собі. Це особа, розчинена в суспільстві, є його відображенням і породженням, у концепт (атрибутивний) якої можуть входити властивості: інформаційна, біфуркаційна, «смартова» (унікальна). На наш погляд, така особа себе вичерпує. Новий напрям задається такими властивостями, як гуманність, терпимість, любов до природи, а не техніки, і, відповідно, високодуховність та цілеспрямованість у майбутнє. Властивість унікальності має бути притаманна самій людині, а не тому, що вона створила. Комунікації необхідно учити з дитинства, як і виховувати почуття співучасті з довкіллям, навчати взаємодопомозі, терпимості й іншим моральним цінностям, щоб ця комунікація була фундаментом для адаптації до біфуркацій громадської системи.

Список використаної літератури

1. Уёмов А.И., Цофнас А., Сараева И. Общая теория систем для гуманитариев: учебное пособие для гуманитариев. Польша: Uniwersitas Rediviva, 2001. 276 с.
2. Алексеев И.С. Способы исследования системных объектов в классической механике. Системные исследования. Ежегодник, 1972. М.: Наука, 1972.
3. Меерович М.И., Шрагина Л.И. Основы культуры мышления. Школьные технологии. Россия. 1997. № 5. 200 с.
4. Философский словарь / под ред. И. Фролова. 4-е издание. М.: Политиздат, 1981. 445 с.
5. Уёмов А.И. Системный подход и общая теория систем. М.: Мысль, 1978. 272 с. С. 98.
6. Шрагина Л.И., Тихомирова Ф.А. Методологическая роль системного подхода в постнеклассической психологии. Материалы научных чтений памяти А.И. Уёмова: Уёмовские чтения 1-4 (2013–2016). Одесса. 2006. С. 197–200.
7. Шрагина Л.И. От национальной нетерпимости к толерантности как проявление развития духовности человечества. Педагогика XXI века. Одесса, 2000. С. 36–39.
8. Чистякова О.В. Человек в культуре модерна и постмодерна. URL: <https://cyberleninka.ru/> (дата обращения: 20.11.2018).
9. Становление и развитие SMART-общества как высокоразумного, высокотехнологичного, высокоинтеллектуального. URL: <http://vestnikzgia.com.ua> DOI: <https://doi.org/10.30839/2072-7941.124880/> (дата обращения: 22.11.2018).
10. Ардашкин И.Б. Смарт-общество как этап развития новых технологий для общества или как новый этап социального развития (прогресса): к постановке проблемы. Вестник Томского государственного университета: Философия. Социология. Политология. Томск. 2017. № 38. С. 32. URL: <https://cyberleninka.ru/> (дата обращения: 21.11.2018). DOI: 10.17223/1998863X/38/4
11. Шалаев В.П. Глобализация, постмодерн, бифуркационный человек – маркеры переходной истории. Социологические теории общества. Журнал Сервис Plus. С.-П. 2008. № 2. С. 96–105.
12. Меерович М.И. Функционально-системная методология и её применение к анализу теорий личности. Теоретичні дослідження у психології: збірник статей за редакцією Г.О. Балла та В.Л. Зливкова. К.: Педагогічна думка, 2017. 145 с.

13. Словарь бизнес терминов / Академик.ру. 2001. URL: <http://dic.acaltvic.ru> (дата обращения: 01.12.2018).
14. Коммуникативные стратегии человека в современном мире. Философские науки: Научный образовательный просветительский журнал. 2008. № 7. С. 79–97.
15. Корниенко Д. Инклюзивное образование: «Тот строит, тот разрушает...». URL: <http://m.gazeta.ua> (дата обращения: 01.12.2018).

SYSTEM-PARAMETRIC ANALYSIS OF MODERN PERSONALITY

Alla Nerubasska

*Odessa National University of I. I. Mechnikov,
Faculty of History and Philosophy,
Department of Philosophy and Methodology of Cognition,
Dvoryanska str., 2, 65000, Odesa, Ukraine*

The paper contains a system analysis of a human personality in the modern context. It defines a concept, structure and substrate of the human-society system in the modern, postmodern context, in the concept of information society, digital society, and smart society. Forward-looking optimism becomes a conceptual feature of a modern personality rather than a bifurcation type of mind. Trends for transition to a new stage of development of the Ukrainian society are outlined. The paper discusses the problem of social adaptation of people with disabilities who have the same rights as all non-disabled people. A modern personality is a personality dissolved into society who is a reflection of the society and has shaped bifurcation mentality. Such type of personality is running dry today. A human is a system where all the descriptors are inherently unique. The new course of society development is focused on the properties of humaneness, tolerance, high spiritual values, forward-looking optimism, and love for nature rather than technology. Uniqueness should be a property intrinsic to the person and not to things created by such person. There is a strong need today to teach community members such communication skills that would form a basis for personality adaptation to bifurcations of the social system.

Key words: personality, society, adaptation, bifurcation, concept, structure, substrate.

УДК 316.74

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ

Олександра Пташник-Середюк

*Національна академія внутрішніх справ,
Прикарпатський факультет,
кафедра соціально-гуманітарних дисциплін
вул. Національної Гвардії, 3, 76000, м. Івано-Франківськ, Україна*

У статті здійснено аналіз основних теоретико-методологічних підходів до розуміння процесу релігійної ідентифікації в зарубіжній та вітчизняній соціологічній думці. Визначено, що релігійна ідентифікація є багатоаспектним процесом зі складною внутрішньою структурою і неоднозначним змістом. Релігійну ідентифікацію автор визначає як спробу індивіда відшукати в релігійному просторі собі подібних і зарахувати себе до них, дистанціюючись від інших, що відрізняються за певними ознаками. На основі зіставлення різних підходів до розуміння релігійної ідентифікації виділено основні критерії її визначення. До критеріїв релігійної ідентифікації автор відносить основу релігійності індивіда, момент вибірковості, релігійні практики, які включають як культову, так і позакультову релігійну діяльність індивіда.

Ключові слова: релігія, релігійна ідентифікація, релігійна ідентичність, релігійність, релігійна самоідентифікація.

Релігія є важливою складовою частиною культури, активно взаємодіє з усіма її елементами, впливає на них та піддається їх впливу у відповідь. З одного боку, релігія є соціально-детермінованим явищем, а з іншого – чинить на соціальне середовище значний функціональний вплив. Тому досить важливим є питання про відповідність людини певній віросповідній системі й те, яким чином вона визначає свою приналежність у межах певного конфесійного поля. Проблематика релігійної ідентифікації фіксує тотожність суб'єкта в значенні суб'єктивного усвідомлення своєї приналежності до того чи іншого релігійного співтовариства. Саме категорія належності дозволяє абстрагуватися від змісту релігійної віри та і від самої віри, котра в контексті приналежності стає тільки однією з основ комунікації суб'єкта в релігійному полі.

За останні роки з'явилися численні дослідження окремих аспектів релігійної ідентифікації, до яких вдаються такі українські вчені, як В. Бондаренко, О. Вишняк, Н. Дудар, В. Єленський, Н. Зайцева-Чіпак, О. Іванкова-Стецюк, А. Колодний, А. Ніколаєвська, О. Панков, М. Парашевін, В. Перебенесюк, В. Піча, А. Ручка, Л. Рязанова, О. Севекіна. В їхніх працях розглядається роль релігії в суспільстві, аналізується стан релігійності різних соціальних груп українського суспільства, зокрема молоді, мотивація її релігійних практик, досліджується релігійна ідентичність та конфесійна структура населення України. Однак пояснювальні та інтерпретаційні можливості соціологічного теоретизування щодо релігійної ідентифікації рідко постають об'єктом наукових досліджень.

Мету даної публікації вбачаємо в розгляді теоретико-методологічних підходів до аналізу релігійної ідентифікації.

Традиційне для соціології релігії розуміння природи релігії починається з публікацій Е. Дюркгейма. У своїй фундаментальній праці «Елементарні форми релігійного життя» (1912) він сформулював визначення, з якого можуть бути виведені всі подальші тлумачення релігії.

У дюркгеймівському розумінні релігія є системою вірувань і ритуалів, які дістають вираження через колективні дії і стосуються священних речей. Центральне місце в релігії він відводить релігійним організаціям, які здатні підтримувати існування вірувань. Дюркгейм особливо наголошує на тому, що релігії ніколи не бувають просто справою віри. Кожна релігія передбачає регулярні церемоніальні та ритуальні дії, коли група віруючих збирається разом. У колективних церемоніях змінюється і зростає відчуття солідарності групи. Церемонії відвертають людей від турбот світського суспільного життя до верховної сфери, в якій вони відчувають зв'язок із вищими силами. Таким чином, дослідник звертає увагу на те, що саме через релігійні практики індивіди залучаються до релігійних груп, формується відчуття «Ми», тобто відбувається процес релігійної ідентифікації, прилучення до тої чи іншої групи, що відповідає цінностям та уявленням індивіда.

М. Вебер розглядав релігію як соціокультурний інститут, котрий поєднує в собі риси культурної системи, тобто визначає сферу значень, символів і цінностей індивіда в суспільстві й разом із тим функціонує як самостійний соціальний інститут. Він визначає релігію як первинну основу цінностей, і в цій якості вона є одним із найважливіших способів надання змісту соціальній дії, визначає її значення і цілі. Саме на основі релігійних установок всі події, що відбуваються в житті людини, кваліфікуються нею як такі, що мають або не мають сенсу. Ціннісно-нормативна структура релігійних вірувань у М. Вебера була центральною під час аналізу релігії як соціального феномена. Він виходив із гіпотези, що існуюча в суспільстві релігійна система здатна впливати на творення певних типів особистостей з особливою соціальною поведінкою. Це відбувається шляхом інтеріоризації індивідами тих цінностей і норм поведінки, які пропагує і підтримує релігія. Релігійна віра і практика релігійного життя, як зазначав М. Вебер, створюють психологічні стимули, які задають певний напрямок усій життєвій поведінці і змушують індивіда чітко дотримуватись його. Ці стимули зумовлені релігійними уявленнями і пов'язані з практичними релігійними інтересами [4, с. 117]. Таким чином, релігія стає здатною впливати на соціальну поведінку тих, хто прислуховується до її вимог. Тобто саме релігійна віра допомагає людині самовизначитися «*Хто Я*» і «*Хто Ми*», виявляє міру близькості позицій, поглядів, прагнень, моральних цінностей людини з оточенням.

Основа розуміння релігії представниками структурного функціоналізму полягає у зв'язку між нормою і цінністю, що забезпечує підтримання культурного зразка. Так, соціологи Б. Малиновський, Т. Парсонс, Дж. Йінгер, Р. Белла, визнаючи інтегративний характер релігії в суспільстві, головний акцент робили саме на тому, що остання здатна до цієї ролі внаслідок тих особливих почуттів, які вона викликає в індивідів і груп, внаслідок впливу її духовного складника.

Здійснюючи аналіз релігії та релігійної ідентифікації, необхідно звернутися до теоретичного доробку представників феноменологічної соціології. На думку П. Бергера, священне як екстраординарне, відмінне від щоденного, протистоїть не тільки профанному, світському, але й хаосу. Людське буття здійснюється в осмисленні реальності, наданні їй значимості. Коли ролі наділяються космічним статусом, ідентифікація з ними глибша. Бог стає найбільш надійним, значимим другом.

Т. Лукман вважає, що релігія звернена до досвіду, що виходить за межі повсякденного. Її значимість зумовлена функцією конституювання сенсу як на рівні індивідуальної, так і колективної свідомості. Предмет набуває значення тільки в процесі інтерсуб'єктивного конструювання в інтерпретативних актах свідомості. При цьому в основі інтерпретативних схем і систем змісту лежить інтерпретація суб'єктивного досвіду другого. Конструюючи символічний універсум, людський організм здобуває «Я». А процес конструювання

змістового універсуму і є трансцендування [3]. Якщо здійснити аналіз тверджень даних дослідників, то можна з ними погодитись, що сама релігія як соціальне явище є вище щоденного, виходить за його межі. Але усвідомлення себе віруючим, прилічення до певного віросповідного напрямку відбувається саме в повсякденному житті. Можна сказати, що релігійна ідентифікація відбувається у специфічному середовищі – «життєвому світі», близькими поняттями якого є «буденність» і «повсякденність». Адже віруюча людина очікує від релігії значення для повсякденного життя, тобто релігійна ідентифікація є атрибутом повсякденності. Більш повно дане тлумачення буде розкрито нами під час аналізу релігійних практик віруючих студентів.

Формулюючи дефініцію категорії «релігійна ідентифікація», необхідно звернутись до одного з головних понять феноменологічної соціології А. Шюца – «інтенціональність». Іntenціональність – це сутнісна характеристика спрямованості цільової, вмотивованої дії, а також свідомості. Це пов'язано з тим, що свідомість завжди є усвідомленням чогось, об'єкт свідомості є таким, що «мається на увазі», що завжди є «значущим» для свідомості. Тому і прилічення себе до конкретної релігійної системи відбувається як свідомо цільова вмотивована дія.

Важливе значення у формулюванні поняття «релігійна ідентифікація» має аналіз релігії П. Сорокіна. Об'єднання індивідів на релігійній основі він вважав одним із найважливіших елементів суспільства. На його думку, в релігії суть полягає не у віруваннях, не в тих чи інших комплексах ідей, а в чуттєво-емоційних переживаннях віри людиною. І саме в останніх, на його переконання, міститься ядро релігії. «Вірування, догма – це лише вуаль, ідеологічне виправдання і вираження почуттів – емоцій людини» [14, с. 46].

Сорокін наголошує, що релігія індивіда є не результатом спеціального, свідомого рішення особистості, а лише наслідком попереднього історичного розвитку. Головним чином вона просто успадковується в даному соціальному середовищі. Тобто релігійна ідентифікація відбувається через механізми соціалізації, через виховання і навчання. А внутрішня релігійність, на його думку, є не надто поширеною. «Дійсно віруючі, які чітко дотримувалися моральних заповідей, завжди були незначною меншістю в будь-якій релігійній групі» [13, с. 233–234]. Як ми бачимо, П. Сорокін зробив спробу класифікації віруючих на основі релігійних практик та самоідентифікації. У даній класифікації можна виділити такі релігійні типи віруючих: воцерковлені, які відвідують храми, дотримуються норм релігійного напрямку; традиційні віруючі, які ідентифікують себе з певною релігійною групою завдяки успадкованій традиції та сімейному вихованню, а не глибокому внутрішньому переконанню.

П. Сорокін переконаний, що «будучи продуктом соціального життя, релігія одного разу з'явившись, сама стає однією із сил, які впливають на це життя і зумовлюють певні ефекти як у поведінці окремих осіб, так і у всьому суспільному житті [14, с. 50]. Належність до того чи іншого релігійного угруповання не є чимось малозначимим для поведінки індивідів. Вона вносить до неї певні видозміни, які призводять до певних змін поведінки індивіда від тих напрямів, які йому диктуються іншими соціальними групами, до яких він належить. Релігійне угруповання було і залишається однією зі значних сил, які, з одного боку, визначають долю інших найважливіших груп, а з іншого – впливали та впливають на життя і поведінку населення взагалі. Релігійні угруповання мають усі необхідні якості для того, щоб бути впливовою соціальною групою.

Для аналізу категорії «релігійна ідентифікація» варто звернутися до доробку представників російської соціологічної думки. Зокрема, цікавим, на нашу думку, є аналіз релігійної ідентичності російського соціолога М. Мчедлова [10], який дає характеристику соціального портрету сучасного віруючого, ролі релігії в суспільній думці. Також ним

сформульовано ряд умов, виконання яких є необхідним для забезпечення об'єктивного вивчення постійних складників дискурсу «релігійна ідентичність – інша ідентичність – суспільно-політичні фактори».

Досить ґрунтовними є дослідження, пов'язані з визначенням релігійності, соціолога Ю. Сінеліної [12]. Займаючись вивченням релігійної ідентифікації, дослідниця ставить акцент на поведінковий аспект релігійної віри, робить спроби визначити активне чи пасивне ставлення населення до різного роду надприродних та окультних явищ. Вона наголошує на тому, що значна частина населення, ідентифікуючи себе з певним релігійним напрямом, не дотримується догм цієї релігії та не виконує релігійних практик. Саме Ю. Сінеліна наголошує на тому, що не існує єдиної універсальної методики визначення рівня релігійності. Схожі погляди висловлює інша російська дослідниця Є. Степанова [16], яка займається вивченням співвідношення етнічної і релігійної ідентифікації. Вона говорить про те, що необхідно розділяти релігійну і культурну релігійну ідентифікації, оскільки культурна релігійна ідентифікація виступає світоглядною позицією, а не релігійністю в прямому значенні цього слова. Така ідентифікація, на її думку, зовсім не свідчить, що люди розділяють відповідні релігійні вірування, а тим більше дотримуються релігійних практик.

У результаті своїх досліджень Є. Степанова доходить висновку, що є хибним застосування етнічного принципу до визначення релігійної ідентифікації, оскільки в результаті зарахованими до певної релігії виявляються й атеїсти, й байдужі до релігії люди, і люди, що сповідують віру, яка зовсім не співпадає з їхньою національною приналежністю. Дане положення підтверджують К. Каріайнен та Д. Фурман [9]. На основі проведених досліджень вони роблять висновок, що духовний вакуум, який утворився в Росії після краху атеїстичної комуністичної ідеології, заповнила релігійність, що прийняла форму православного консенсусу. Суть даного феномена полягає не тільки і не скільки в акцентуванні позитивного ставлення більшої частини населення до православ'я, скільки в тому, що воно перетворилося в додатковий символ нової російської ідентичності. Схожі тенденції ми можемо спостерігати і в Україні. Багато дослідників вважають Україну православною державою, хоча на заході переважають прихильники греко-католицького віросповідного напрямку.

Важливим моментом під час тлумачення релігійної ідентифікації є вивчення соціальної мотивації самоідентифікації віруючих. У руслі цієї проблематики працює російська дослідниця І. Каргіна [8]. Вона проводить порівняльний аналіз того, чи співпадає задекларована релігійність із реальною релігійною діяльністю в Росії. Також звертає увагу на те, що саме мають на увазі люди, відповідаючи на запитання про Церкву та ідентифікацію з релігійною конфесією, чи розуміють вони це як особисті стосунки з Богом, відношення до віри і релігії взагалі, а чи свої змінені духовні цінності. Дослідниця доходить висновку, що вибір церкви залежить насамперед від духовних потреб віруючого, його уявлень про релігію і конкретних симпатій [8].

Що стосується дослідження проблеми релігійної ідентифікації в Україні, то вагоме місце у вітчизняній соціології релігії належить розробкам українських дослідників В. Єленського та В. Перебенесюка [7]. У коло їхніх наукових інтересів входять проблеми державно-церковних відносин, еволюції релігійних течій і рухів, релігійності українського суспільства та молоді. Досліджуючи релігійність українського суспільства, вони виділяють такі її головні критерії, як релігійну самоідентифікацію, належність до однієї з релігійних спільнот, культурну поведінку, місце релігії у власному житті, релігійну віру, релігійні знання.

Важливим для нашого дослідження є те, що В. Єленський та В. Перебенесюк вважають самоідентифікацію особистості за релігійною ознакою несамодостатньою для визначення релігійності. Самоідентифікаційні характеристики досить виразно корелюють

з іншими індикаторами релігійності. Ті, хто вважає себе віруючими, відвідують храми відчутно частіше, аніж інші самоідентифікаційні групи. Сильною також є кореляція між самоідентифікацією особистості щодо релігії та іншими показниками культової поведінки: віруючі набагато активніше підтримують релігійні організації, аніж ті, що коливаються між вірою та невір'ям. В. Єленський та В. Перебенесюк вбачають майже лінійний зв'язок між самоідентифікацією респондентів стосовно релігії та їхньою культовою поведінкою, належністю до релігійних організацій, релігійною вірою, ставленням до тієї ролі, яку відіграє або повинна відігравати релігія в сучасному житті [7, с. 66–67]. Про взаємозв'язок релігійної ідентифікації з процесом первинної соціалізації індивіда стверджує Н. Дудар [6]. На основі досліджень релігійності в українському соціумі дослідниця встановлює кореляційний зв'язок між релігійною ідентифікацією та соціально-демографічним портретом сучасних громадян України, між релігійною ідентифікацією та ступенем сімейного релігійного виховання. Вона доходить висновку, що міцнішими є релігійні ідентифіканти серед тих віруючих, які інтегрували релігійні цінності та норми на етапі первинної соціалізації. Також відмічає зв'язок між релігійною ідентифікацією та конфесійною належністю: релігійно найактивнішими і найсвідомішими є особи, які ідентифікують себе з протестантами, католиками, новітніми релігіями.

Український дослідник М. Бабій [1] також займається дослідженням факторів, які впливають на формування релігійної ідентифікації. Він наголошує на взаємозв'язку свободи совісті та релігійної ідентифікації. На його погляд, переконання людини (світоглядні, моральні, релігійні) постають як основа ідентифікації особистості. Тому є підстави стверджувати, що свобода совісті є стрижнем ідентичності людини. Вона постає необхідною умовою її формування і утвердження через «акт» світоглядного, зокрема релігійного, вибору. Останній, до речі, набувши «особистісного змісту», поставши як відповідне власне релігійне переконання, як віра, актуалізує й ідентичність віруючої людини, що набуває своєї визначеності в процесі релігійної самоідентифікації спільно з іншими. «Я» актуалізує свою релігійну ідентичність у контексті комунікації з «Ми», з іншими «Я» або «Вони». Знаходячись під впливом внутрішньої потреби реалізувати самого себе на основі релігійного вибору, індивід публічно демонструє (в богослужінні, культових діях) свої релігійні переконання, ціннісні орієнтації, свою ідентичність [2]. Релігійна ідентичність тісно пов'язана з почуттям належності до конкретної віросповідної спільноти. Віросповідна (релігійна) ідентичність особистості, на думку М. Бабія, є у своїй основі результатом її віросповідного самовизначення в умовах свободи совісті, свободи релігії, наявної поліконфесійності й релігійного плюралізму.

Поняття релігійної ідентичності та процесу ідентифікації досить широко розглядається в працях таких українських дослідників, як О. Севекіна та Л. Рязанова, які вважають, що релігійна ідентичність утворюється на ґрунті появи в релігії тенденцій нігілізму, плюралізму й націоналізму, які переплітаються між собою. Для процесу розуміння релігійної ідентичності вони пропонують звернутися до розгляду конфесійної структури країни, яка організовує будову релігійності населення і надає їй цілісності. На їхню думку, належність до певної конфесії означає процес ідентифікації особистості з цінностями і нормами релігійної поведінки певної людської групи; це рівновага між традицією (збереженням старого) та інновацією (сприйняттям нового). Структура віддзеркалює внутрішню єдність цього процесу (ідентифікації), який дозволяє їй здійснюватися в часі (розвиватися) і зберігати самототожність [15, с. 305]. За конфесійною приналежністю вони виділяють два основні типи релігійних ідентичностей: традиційний (православ'я), з яким себе ідентифікує 90% населення України; нетрадиційний (протестантизм, буддизм та інші східні релігії, секти, іслам).

О. Севекіна та Л. Рязанова в залежності від типу релігійної ідентичності визначають види релігійної ідентифікації. Так, вони вважають, що для православ'я характерним є колективна ідентифікація, храмова, родинна та общинна християнство, а для нетрадиційного типу релігійних ідентичностей характерним є те, що процес ідентифікації тут відбувається на індивідуальному рівні. При цьому вплив нетрадиційної релігійної громади має суттєве значення. Для нетрадиційної ідентичності характерні два види: провідний, що будується на основі проповідей, та публічна чи місіонерська релігійна ідентичність («ходіння в народ»).

Крім того, вони виділяють ще один тип релігійної ідентичності – це екуменісти, які намагаються встановити взаєморозуміння між християнами і нехристиянами, поміж лідерами церков різних конфесій, їхнє зближення, об'єднання і створення на їхній базі Всесвітніх універсальних релігій і церков. Ми погоджуємось із висновками даних дослідників, що незалежно від типу релігійної ідентичності формуються на межі конфесійної приналежності й віри людей.

Українська дослідниця А. Ніколаєвська визначає релігійну ідентичність як статусно-рольову характеристику особистості, що ґрунтується на усвідомленні людиною свого місця в релігійному просторі соціуму, а саме на неприйнятті (атеїсти, невіруючі) або прийнятті та адаптації (релігійні, віруючі) до нормативно-ціннісної компоненти обраної релігійної системи та пов'язаних з нею поведінкових практик, а в подальшому (воцерковлені) – на інтеріоризації цієї компоненти на тлі повсякденного дотримання вимог щодо змісту поведінкових практик (у тому числі церковного етикету) [11, с. 227]. А інший український соціолог А. Ручка відносить релігійну ідентифікацію до критеріального виду, тобто такого, що відрізняється своєю усталеністю, відносною незмінюваністю, послідовністю. Це такий вид ідентифікації, який є одним із головних критеріїв життєвих орієнтацій та дій індивіда.

Здійснений аналіз теоретичних підходів зарубіжних і вітчизняних соціологів щодо розуміння ними релігійної ідентифікації дозволив нам дійти висновку про те, що релігійна ідентифікація є багатоаспектним процесом зі складною внутрішньою структурою і неодноточним змістом. Під релігійною ідентифікацією ми розуміємо спроби індивіда відшукати в релігійному просторі собі подібних і зарахувати себе до них, дистанціюючись від інших, що відрізняються за певними ознаками.

Визначаючи релігійну ідентифікацію, необхідно враховувати такі критерії: 1) основу релігійності індивіда – момент рефлексії, відчуття, на основі якого індивід визначає для себе цінність релігійної віри, відбувається визнання себе віруючою людиною та віднесення до конкретного віросповідного напрямку; 2) момент вибірковості – це період приходу до релігії, який може відбуватися як в дитинстві, так і в зрілому віці; 3) культові показники релігійності; 4) позакультову релігійну діяльність.

Враховуючи, що релігійна ідентифікація є багатоплановим та складним процесом, аналіз та пошук концептуальних підходів до його вивчення в соціології релігії залишатиметься актуальним і надалі.

Список використаної літератури

1. Бабій М. Свобода совісті й релігійна ідентифікація особистості: сутність і проблеми взаємозв'язку. Релігія та соціум. 2008. № 2. С. 90–93.
2. Балух В.О. Православ'я у Західній Україні: тенденції і трансформації. URL: <http://dc-summit.info/razdely/vera/1489-pravoslavja-u-zahidnij-ukraini-tendencii-i-transformacii.html> (дата звернення: 09.07.2018).
3. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва: Медиум, 1995. 323 с.
4. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Київ: Основи, 1994. 261 с.

5. Дюгкейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Классики мирового религиоведения: Антология. Москва, 1998. С. 174–231.
6. Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану: автореф. дис. ... на здобуття наук. ступеня канд. соц. наук: спец. 09.00.11. Київ, 2002. 20 с.
7. Єленський В.Є. Релігія. Церква. Молодь. Київ: АЛД, 1996. 160 с.
8. Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация. Социс. 2004. № 1. С. 45–53.
9. Кариайнен К. Старые церкви, новые верующие религия в массовом сознании постсоветской России. Москва: 2000. 247 с.
10. Мчедлов М.П. О религиозности российской молодежи. Социол. исследования. 1998. № 6. С. 107–111.
11. Ніколаєвська А. Релігійні ідентичності в системі соціальних ідентичностей українського студентства. Українське студентство у пошуках ідентичності: монографія. Харків: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2012. 520 с.
12. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения. Социол. исследования. 2001. № 7. URL: <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/katehiz/stat/krit-rel.htm> (дата обращения: 08.06.2018).
13. Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. Москва: Наука, 1997. 351 с.
14. Сорокин П.А. Система социологии. Москва: Наука. 2001. Т. 2 Социальная аналитика: Учение о строении сложных социальных агрегатов. 112 с.
15. Соціокультурні ідентичності та практики. Київ: Інститут соціології НАН України, 2002. 315 с.
16. Степанова Е.В. Парадоксы религиозной идентичности. URL: <http://discourse-pm.ur.ru/avtor5/stepanovaea.php> (дата обращения: 13.07.2018).

CONCEPTUAL APPROACHES TO UNDERSTAND ON RELIGIOUS IDENTIFICATION

Oleksandra Ptashnyk-Serediuk

*National Academy of Internal Affairs, Precarpathian Faculty,
Department of Social and Humanitarian Disciplines
National Guard str., 3, 76000, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

The article analyzes the main theoretical and methodological approaches to understanding the process of religious identification in foreign and domestic sociological thought. It is determined that religious identification is a multidimensional process with a complex internal structure and an ambiguous content. The author identifies religious identification as an attempt of the individual to find in the religious space the similar individuals and assign himself to them, distancing himself from others that differ in certain characteristics. On the basis of comparison of different approaches to the understanding of religious identification, the main criteria for its definition are singled out. The author points out such criteria of religious identification as the basis of the religiousness of the individual, the moment of selectivity, religious practices, which include both cult and extracult religious activity of the individual.

Key words: religion, religious identity, religious identity, religiosity, religious identity.

УДК 1(091):111+17.02

DASEIN ЛЮДИНИ В СИТУАЦІЇ МЕТАФІЗИЧНОГО ВИМІРУ ЦІННОСТЕЙ, МОРАЛІ, ЗЛА У ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА

Ганна Савонова

*Луганський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти,
кафедра управління освітою
вул. Гагаріна, 111, 93408, м. Северодонецьк, Україна*

У статті досліджується специфіка метафізичного виміру духовно-етичних категорій у філософії М. Гайдеггера через співвідношення питання буття, сущого, «тут-буття». Увага приділяється нігілістичним віянням християнства як руйнації сталості морального Бога та ієрархії цінностей. Зазначається, що вимірювання цінностей та проблема онтологічного занурення добра в систему божественного творіння у філософії християнства призводить до замикання ситуації вимірювання на сущому.

Ключові слова: Dasein, суще, буття, цінності, нігілізм, зло, моральний Бог.

Людське буття вимірюється в системі різних наук біологічним терміном існування, накопиченням вчинків, розвитком мислення, результатами творчої діяльності тощо. Але щоб вимірювати, варто знати чітку міру, правильно ставити мету процесу вимірювання, формувати питання міри, як би зазначив німецький філософ М. Гайдеггер. Коли постає питання вимірювання буття людини, то це питання не є первинним, з якого варто було б починати, воно відразу притягує за собою й питання істинності міри, й питання можливості вимірювати всіх однією мірою чи різними, і питання взагалі буття людини тут і зараз, чи там і потім, і питання сенсу різних наук та їх впливу на людський світогляд. У кожному питанні відразу з'являється щось протилежне тому, про що питається. І, можливо, це і є головна проблема сучасної філософії – винайти та дослідити цю суперечність.

Людське життя пов'язане із суперечностями мислення, адже через визначення існування однієї сутності приходиться розуміння існування її не сутності. Суперечність людського мислення ніби знаходиться в системі протилежностей: добро і зло, буття і ніщо, життя та смерть, сліпа віра та етичний нігілізм. Проте ці протилежності ніби «притушені» для швидкого мислення і виринають на поверхню тільки в моменти мислення про мислення чи мислення про буття. Людина живе в системі координат цінностей, моральних імперативів, буденних справ, біологічного існування. Все це має велике значення як для окремого індивідуума, так і для груп людей, суспільств, народів. Все це впливає на розвиток людства як такого. Проте якщо в системі вимірювання відбулися збої, то як це впливатиме на людське буття?

Німецький філософ М. Гайдеггер ставив фундаментальні питання щодо метафізичного вимірювання буття людини за межами налагодженого механізму мислення. Питання цінностей, моральних імперативів також були механізмами руху фундаментальної метафізики М. Гайдеггера, але їх не можна віднайти в кількох реченнях та абзацах його книг, вони не лежать на поверхні його філософської концепції, тож, щоб зрозуміти механізми мислення філософа щодо природи цінностей, добра, зла, варто крокувати по його шагах.

Філософія М. Гайдеггера сколихнула уми багатьох його сучасників, і навіть дискусії щодо його вкладу в розвиток філософії не вщухають і нині. Дослідженню філософії М. Гайдеггера присвячені дисертації, монографії, різні посібники, наукові статті. Тож, марна справа в контексті теми цієї статті проаналізувати всі роботи, що були присвячені

дослідженню філософії німецького мислителя. Ми можемо тільки констатувати, що питання ціннісного осмислення буття людини, сутність моральності, природа зла у філософії М. Гайдеггера досліджувалась О.Г. Дугінім, Д.Ю. Дорофєєвим, С.В. Возняком, А. Залужною, О. Івакін, О.Г. Черняковим, В.В. Бібіхінім, Т.В. Кушерець, С. Шевченко тощо. Цікавим є також дослідження Д.Ю. Снітко щодо проблеми діяльності та бездіяльності людини, Р. Сафранські, який дослідив процес розвитку філософської концепції М. Гайдеггера від раннього до пізнього етапу, Г.Д. Ємельяненка щодо визначення теології та християнської моралі у філософії М. Гайдеггера. Проте в цих роботах поверхнево розглянута метафізика цінностей та моральних імперативів у бутті людини, а саме вони впливають на процес мислення та діяльність індивідуумів, на думку М. Гайдеггера.

Отже, мета статті – огляд метафізичного виміру цінностей, базових моральних імперативів у «тут-бутті» людині у філософії М. Гайдеггера. У зв'язку з чим основними завданнями дослідження будуть: 1) визначення базових понять філософії М. Гайдеггера; 2) виміри Dasein людини у співвідношенні з ціннісним облаштуванням сутності речей; 3) відмежування символічності добра і зла від християнської парадигми онтологічного та морального вимірювання; 4) аналіз зла в проекції Dasein людини.

У творі «Вступ до метафізики» німецький філософ формулює питання: «Чому є суще, а не ніщо?». Саме це питання він вважає «первинним з усіх питань, хоча й не в порядку часової послідовності» [4, с. 87]. Це питання, що відразу має два складники – суще та ніщо, опосередковано прив'язане до проблеми визначення буття та основи буття. «Бо якщо питання задане, то і залишається відкритим, чи є основа дійсно обґрунтування, що добуває основу (Gründung), першоосновою (Ur-grund), або ж основа відкидає підставу, є безосновна безодня (Ab-grund), або ж основа є ні тим, ні іншим, а тільки створює, можливо, необхідну видимість підстави, й тим самим є безосновність (Un-grund)» [4, с. 88]. Отже, доводиться визнавати за початок мислення хоча би факт існування сущого і насамперед визнати існування того сущого, що ставить питання щодо існування сущого, тобто визнати суще людини. Проте навіть якщо поглибити людину в узагальнене питання існування сущого, не відрізати її від іншого сущого питання, це жодним разом не вплине на існування сущого, яке є основою самої себе, і її існування не може обмежитися через відсутність питання щодо нього. Але, як вважає М. Гайдеггер, якщо питання прозвучало, оформилося в потоці мислення сущого над сущим, то відбувся стрибок з основи, або суще, що поставило питання, отримало свою основу. Ця основа наштовхується на Dasein сущого, вихід за межі якого є метафізичною мірою вимірювання сущого.

Суще стає сенсом існування людини, яка чіпляється у власному Dasein за це суще. Філософ вважає, що людина постійно чіпляється за суще. Так побудовані всі науки, і немає різниці, відносимо ми їх до точних, чи до гуманітарних. Кожна наука шукає своє суще, щоб зробити його центром усього дослідження. Визначення того, що ж ставити в центр дослідження, залежатиме від самої людини. «Це особливе відношення до світу, яке націлене на суще як таке, у свою чергу підтримується й направляється певною, вільно обраною установкою людської екзистенції. У певному відношенні до сущого знаходяться і донаукова, і позанаукова діяльність або бездіяльність людини» [8, с. 25]. Отже, людина ставить у центрі своєї екзистенції те суще, яке вільно обрала відповідно до власного світоуявлення «тут-буття». Мірилом сущого стає Dasein окремої людини. Людина робить суще центром свого буття відповідно до певних переконань, що вже існують у бутті людини. Проблема в тому, що світоуявлення сучасного європейця формувалося під впливом християнства, яке мірилом усього визнавало Бога. Як усі дороги давнього світу вели до Риму, так усе мислення та вірування християнина

вело його до Бога, який визнавався безапеляційним авторитетом у питаннях моральності, точкою відліку існування всієї природи, буття людини та вимірювання буття людини поза межами «тут-існування».

М. Гайдеггер зазначає, що перші християни, які прагнули побудувати логічну конструкцію теології на доказовості існування Бога, використали філософію давніх греків на користь своєї науки, тож навіть ті філософи, які намагалися відмежовувати мислення від релігійних переконань християнства, продовжували традицію сприйняття давньогрецької філософії в руслі християнських спотворень. М. Гайдеггер робить рішучий крок у філософії, коли повністю пориває з усталеними формами мислення та повертається до пошуку істинного сенсу філософії давніх греків. В. Бібіхін вважає, що таким чином М. Гайдеггер залишив звичні орієнтири мислення сучасної людини, визначив мірою присутності час людини та світ, який у нього поміщається [1, с. 7]. Так, М. Гайдеггер значну увагу приділяє саме метафізиці давніх греків і взагалі вважає, що метафізика є основою будь-якого мислення та науки. Досить критично філософ відноситься до онтології. Цей термін, який активно впроваджується у філософію в XVII столітті, але, на думку М. Гайдеггера, далеко відстоїть від запитування щодо буття як такого, а не тільки сутності, не може бути використано стосовно головного або фундаментального питання філософії. «То, що самим характером питання, як з'ясується лише зараз, знаходиться на відстані цілого світу, не повинно носити теж ім'я» [4, с. 123]. Хоча варто зазначити, навіть за явної прихильності до метафізики, філософ не відмовляється повністю від використання терміну «онтологія», але для підкреслення широти цього поняття вводить до обороту словосполучення «фундаментальна онтологія».

Повернення до первісного виміру сущого в метафізиці Dasein давніми греками приводить до питання, що є буття. Термін «буття», хоча й досі розповсюджений у філософії, важко осмислений. М. Гайдеггер визначив три стереотипних підходи до розуміння буття: визнання буття найбільш суспільним поняттям, що призводить до необдуманого використання цього поняття без усвідомлення його суті; поняття буття є невизначеним, і тому не варто намагатися його визначити; буття є поняття, яке само собою розуміється, покладається в лінгвістичну конструкцію мови без акцентування на його визначеності. Усі три переконання, на думку філософа, дійсні, але через свою звичність розуміння призводять до протилежних кроків визначення буття. Буття охоплює людину настільки непомітно, що його існування визнається необхідним в екзистенції людини як кисень, але коли людина дихає цим киснем, вона не замислюється над ним, доки кисню не стає дуже мало або забагато, і його існування й необхідність вимальовуються сильніше. До цього моменту буття залишається непомітним, таким, що вічно зникає перед думкою про нього, але необхідною основою всього сущого. «Що ми всі вже живимо в якійсь буттєвій тьмі, і сенс буття, разом із тим оповитий тьмою, доводить принципіальну необхідність відновлення питання про сенс «буття» [3, с. 19]. Буття є головним питанням фундаментальної онтології, а не суще. Тобто ні Бог, ні якісь моральні переконання, ні весь світ не мають відношення до онтологічного вимірювання.

Причому буття настільки оповите темрявою, що на поверхню вириває тільки частина цього айсберга, і ця частина має відношення безпосередньо до екзистенції окремої людини, бо буття як таке, що є за межами мого буття та мого часу, неосяжне полотнище, що огортає всі суцї та Ніщо. Проте «буття у світі» має абсолютно обмежене та відмежоване значення [4, с. 196]. Цільність феномену «буття у світі», на думку мислителя, містить три компоненти розуміння: «буття у», що ставить питання щодо онтологічної конституції саме цього «у»; «у світі», і це вже змушує розв'язувати ідею «мирності», у тому числі

з онтологічної позиції; суще, яке поставляє питання «хто саме є», адже феномен «буття у світі» – це феномен конкретного сущого, навіть якщо воно відмежоване від феномена як щось поза мисленням.

Буття постійно поринає в темряву, його важко відокремити від Ніщо, хоча і варто визнавати, що воно не є Ніщо. «Адже все те, що ми називали, є, і тим не менш, тільки ми бажаємо схопити буття, кожен раз відбувається так, ніби запускаємо руки в пустоту. Буття, про яке ми тут питаємо, майже теж саме, що ніщо, хоча б ми кожну хвилину опиралися, оберігаючи себе від необхідності сказати, що все суще, як би не є» [4, с. 117–118]. Тобто буття, на думку Ф. Ніцше, є найбільший обман та химера. І це відкриття ставить питання щодо взагалі можливості буття в екзистенції людини, народу, культури. Питання щодо буття повинно кардинально змінити хід історії, віднайти новий сенс, переосмислити нині дійсні цінності. «Духовне падіння Землі зайшло так далеко, що народам загрожує втрата останньої духовної сили, яка б одна ще могла допомогти це падіння [що торкається долі «буття»] принаймні розглянути і як таке оцінити. Просте визнання цього не має нічого спільного ні з культурним песимізмом, ні з оптимізмом, бо затьмарення світу, втеча богів, руйнування Землі, скупчення людей у маси, підозра та ненависть до всього творчого вже досягло по всій Землі такого масштабу, що такі дитячі категорії, як песимізм та оптимізм давно стали смішними» [4, с. 118].

Химерність буття, європейський нігілізм, метафізика цінностей – глибина цих питань у філософії М. Гайдеггера проходить через аналіз творчості Ф. Ніцше. М. Гайдеггер визначає специфічний підхід Ф. Ніцше до християнства, яке зробило моральність консервативною категорією, і постійно до неї апелює, спирається на вимоги Бога. Такий підхід до моральності, до відмежовування добра від зла давно вже прогнів, як затяганий одяг, тож у такому контексті воно або не має відношення до цінностей людської екзистенції, або саме поняття «цінність» варто визначати лише як категорію, суще, за яке хапається людина, що неспроможна взяти на себе відповідальність і визнати свою волю до влади як базову в *Dasein* власного існування. Продовжуючи думку Ф. Ніцше, М. Гайдеггер визначає, що цінності знецінюються, але це відбувається не з позиції самостійності процесу, а як феномен. Цінності як феномен виймаються людьми з «буття у світі», і світ стає знеціненим. Нігілізм як явище знецінення цінностей не виникає як некерований акт, нігілізм загострює проблему оцінювання, визначення «верховних цінностей» більш, ніж будь-які інші явища, більш, ніж пастор церкви, що закликає до існування в межах певних цінностей. Нігілізм виймає цінності з метою покладання нових, адже сучасне людство не сприймає у власному *Dasein* старі цінності, відірвані від сьогодення. Одночасно крайній нігілізм може отримати розмах повного знецінення *Dasein*, без можливості пошуку інших «верховних цінностей», і тоді падіння у кролячу нору знецінення може бути безупинним. М. Гайдеггер вважає, що Ф. Ніцше розумів цю загрозу безупинності, коли Ніщо буття розкриється у всій своїй темряві жахиття.

Тож, нігілізм – не однозначне поняття. «Є нігілізм і нігілізм. Нігілізм – не тільки процес знецінення верховних цінностей, не є він і просто вилученням цих цінностей. Вже вкладання цих цінностей у світ є нігілізм. Знецінення цінностей завершується не поступовим зменшенням цінностей на зразок струмочка, що вичерпується в піску; нігілізм завершується вилученням цінностей, примусовим усуненням цінностей» [5, с. 88]. Намагання усунути від нігілізму без переоцінки цінностей має зворотний процес.

Християнство Ф. Ніцше, на думку М. Гайдеггера, сприймається як нові тлумачення платонізму з переосмисленням світу ідей та пригніченості реального «тут-буття», а саме платонізм веде сучасну культуру до нігілізму. Тож панування нігілістичних

настроїв у європейській цивілізації не є дивиною. Християнство вступає у суперечність само із собою, коли намагається усунути від нігілізму, і врешті посилює його. «В обрії розмірковування над нігілізмом «перевертання» платонізму приймає інше значення. Це не просто майже механічна заміна однієї пізнавально-теоретичної точки зору, точки зору платонізму, на іншу, позитивістську. «Перевертання» платонізму передусім означає повалення надпочуттєвого як ідеалу. Суше, тобто те, що є, не може оцінюватися відповідно до того, що повинно бути або може бути» [6, с. 81]. У платонізмі Бог розкривається як суцільний творець суцільного, він творить суцільні ідеї, прагне єдності ідей, тож допускає існування тільки однієї ідеї для однієї речі. Але такий Бог, що розуміється Ф. Ніцше як Абсолют і творець усіх чистих ідей, тобто цінностей, явно не відповідає уявленням філософа щодо сутності Бога. Цей Бог, що знайшов притулок у християнстві, є не тільки і не скільки творцем суцільного, він намертво прив'язаний до моралі, до диференціації добра від зла, як творець він уже давно все створив і більш не вмішується у справи сотворіння. У християнстві Бог займає позицію судді, як творець Декалогу він ревно слідкує за виконанням законів, карає тих, хто став на шлях зла, підтримує праведних. Такий моральний Бог – мертвий, він давно вже заслуговував на смерть. Він сотворив добро, але не захистив буття від зла, буття поглиблено темрявою зла. Християнство навіть не в змозі виправдати Бога щодо проникнення у світ зла. Християнство стало релігією печалі, а християнський Бог задихнувся в моралі, яку люди нав'язали йому і за слідування якій постійно чекали винагороди, як дитина, що очікує солодощі від батьків за зразкову поведінку. Християнський Бог – це Бог релігії, а боги всіх релігій рано чи пізно вмирають, залишається тільки божественне місце, яке посідає новонароджений Бог. Тобто Бог як цінність зберігається в бутті людей, але Бог як уявлення існує тільки в Дasein окремої особистості. І вже тут виникає дисонанс між істиною цінністю Бога та божественною оболонкою раціональної метафізики християнства.

Перезавантаження цінностей, яке провів у своїх роботах Ф. Ніцше, підкреслило сморід трупу морального Бога, сутність якого століттями залишалася недосяжною холодною зіркою в небі, а християнська мораль, ієрархія цінностей – незмінно панівними феноменами вір'янина. «М. Гайдеггер підкреслює при цьому, що ніцшевська критика богослов'я не тотожна критиці віри, що можна вести суперечку з історичним християнством, але не вступати в боротьбу з християнським духом. «Забуття буття», яке стало результатом розвитку метафізики як онтології і вчення про два світи, на думку М. Гайдеггера, дістало своє вираження в словах Ф. Ніцше «Бог мертвий», де дивовижно чітко постає неможливість християнської філософії. Оскільки метафізика має теологічний відбиток, її кінець, знецінення найвищих цінностей повинні мати теологічні наслідки. Разом з істинним, потойбічним світом метафізики діє і його причина – Бог, вся дієва сила. Слова «Бог мертвий» означають: надчутливий світ позбувся своєї дієвої сили і не подає вже ознак життя. Прийшов кінець метафізики – для Ф. Ніцше це вся західна філософія, зрозуміла як платонізм» [2, с. 90–91]. Проте зі смертю Бога морального залишається запитання щодо Бога, адже якщо Бог не є суще, тоді в площині буття залишається лише Ніщо. Чи може бути Бог – Ніщо, чи він є тим, що знаходиться поза буттям. Християнство слідом за юдаїзмом ставило Бога в основі буття, Бог отримував статус Творця світу, проте творець світу – це хоч і суще над суцільним, все рівно залишається суцільним. Суцільне є рівноправним Ніщо в бутті. Визнати те, що не є Богом – його головним опонентом – дияволом, не позбавляє пекучої проблеми рівноправності. Рівноправність властива зороастризму, але дуалізм Зороастра, як його розуміє М. Гайдеггер у творчості Ф. Ніцше вже давно зайшло за обрії [6, с. 141]. Цей

дуалізм як камінь спотикання замикає християнську метафізику в кільце постійного бігу від теодицеї до визнання природи Бога не тільки як Абсолюту добра. І М. Гайдеггер не знаходить розв'язання цієї проблеми у філософії Ф. Ніцше, проте слідом за співвітчизником виступає проти визнання Бога вищою цінністю в системі християнської метафізики. Постановка питання щодо онтології Бога, а не онтології цінностей варто визнавати фундаментом оновленої християнської метафізики. Але це питання знов повертає до питання про сенс буття.

У власному бутті людина накопичує досвід, і цей досвід може відрізнитися, а здебільшого й відрізняється від базових постулатів християнства щодо цінностей і моралі. Прагнення до інтерпретації цінностей М. Гайдеггер порівнює зі знаками на машині. Ці знаки вказують сторонньому очевидцю, який шлях обере водій машини, куди він буде повертати [3, с. 99]. Цей знак схоплюється очевидцем як «відсилання» водія машини до певного шляху, але разом із тим знак хоча і вказує сторонньому на можливість тлумачення цього знаку на користь вибору якогось конкретного шляху, перетворюється на здійснення процесу «відсилання», не може виступати засобом «відсилання». Цей знак не може мати онтологічну структуру знаку як засобу корисності. Він просто трактується на користь вибору одного чи іншого шляху, проте сам по собі не є корисним. Урешті-решт водій може помилково включити поворот або передумати і змінити маршрут. Отже, цінності, визначені християнством як знаки протилежності (добро на противагу злу, любов на противагу ненависті, віра на противагу безвір'я) ще не можуть трактуватися як засіб корисності.

Зло, як і добро, з точки зору М. Гайдеггера, вже від самого початку входить у Dasein людини, а не виникає десь за порогом «тут-буття». Зло є сутність Dasein, але не це робить людину злою, зло – частина уміння-бути злим, як і добро – частина уміння-бути добрим. Моє зло – це не є зло буття, це є можливість бути злим у «тут-бутті». Саме мої злі вчинки є рефлексією на можливість уміння-бути злим іншим. «Зло не перед-знаходиться як якась абстрактна можливість, яка потім якимось «актуалізовано» здійснюється. Ні, уміння бути злим уже спочатку належить моєму вмінню-бути, тобто моєму Dasein. Це означає, що й за інших способів уміння-бути я завжди, і з самого початку є моє уміння бути злим. Це вміння вже присутнє, воно конкретно, як те, що належить моєму Dasein уміння бути, яке потім, за певних обставин може виповнитися в тілесному чи духовному відношенні до того, що зустрічається» [7, с. 238–239]. Фактично М. Гайдеггер визнає зло, що спочатку вже є в «тут-бутті» людини, але робити висновок щодо злої природи людини все одно, що з'єднувати разом давньогрецький термін «сущє» та середньовічне його співвідношення з поняттям «природа». Це знову відходить від базового питання філософії «Чому є сущє, а не ніщо», бо якщо в бутті є і сущє, і ніщо, то в «тут-бутті» людини є й добро, і зло. Людина вмє-бути злою, хоча це не позбавляє її можливості вмє-бути доброю.

Отже, метафізичне вимірювання цінностей, моралі, добра, зла відбувається в «тут-бутті» кожної окремої людини. Базове питання філософії «Чому є сущє, а не ніщо» приводить до питання щодо буття. Саме визначення буття ще у давньогрецькій філософії було спотворено християнськими мислителями, що прагнули поставити філософію на службу теології, ухопити «бога за бороду», коли людина міцно тримається за сущє і не звертає увагу на буття. Формування ціннісних орієнтацій для християнина призвело до обмеження Бога моральністю, що врешті призвело християнство до курсу нігілізму.

У статті ми зупинилися тільки на кроках мислення М. Гайдеггера, проте, щоб осмислити підняте питання метафізичного виміру моралі, цінностей у майбутньому, варто дослідити вплив філософії М. Гайдеггера на філософію постмодерну.

Список використаної літератури

1. Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 536 с.
2. Смельяненко Г.Д. Фундаментальна онто-теологія Мартина Гайдеггера. Мультиверсум. Філософський альманах. 2014. Вип. 1 (129). С. 87–98.
3. Хайдеггер М. Бытие и время; пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
4. Хайдеггер М. Введение в метафизику; пер. с нем. Н.О. Гучинской. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 302 с.
5. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления; пер. с нем. Москва.: Республика, 1993. С. 63–176
6. Хайдеггер М. Ницше. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2006. Т. 1. 608 с.
7. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары; пер. с нем. И. Глухова. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.
8. Хайдеггер М. Что такое метафизика?; пер. с нем. В.В. Бибихина. 2-е изд. Москва: Академический Проект, 2013. 288 с.

DASEIN OF HUMAN IN THE SITUATION OF THE METAPHYSICAL MEASUREMENT OF VALUES, MORALITY, EVIL IN THE PHILOSOPHY OF M. HEIDEGGER

Anna Savonova

*Lugansk regional Institute of postgraduate pedagogical education,
Department of education management
Gagarin str., 111, 93408, Severodonetsk, Ukraine*

The metaphysical dimension of spiritual and ethical categories in M. Heidegger's philosophy of through the correlation of the question of being, existing, "here-being" is examined in the article. Attention is paid to the nihilistic tendencies of Christianity as the destruction of the constancy of the moral God and the hierarchy of values. It is noted that the measurement of values and the problem of the ontological immersion of good in the system of divine creation in the philosophy of Christianity lead to the closure of the situation of measurement on the essence.

Key words: Dasein, existing, being, values, nihilistic, evil, moral God.

УДК 2-186:[2-28:271.2-722.51(410)Антоній](045)

ПРОБЛЕМА СМЕРТІ У ТВОРАХ МИТРОПОЛИТА СУРОЗЬКОГО АНТОНІЯ (БЛУМА)

Михайло Сивак

*Львівська православна богословська академія
вул. Лисенка 43, 79008, м. Львів, Україна*

Стаття присвячена одній із найфундаментальніших проблем людського існування – феномену смерті. Автор намагається дослідити специфіку цього феномена у спадщині митрополита А. Сурозького, оскільки погляди на явище смерті в його ідеях є результатом здійснених теологічно-філософських пошуків, а також тривалого досвіду щоденної практики духівника. У статті виділяється два виміри тлумачення смерті в ідеях А. Сурозького – онтологічний та біологічний, які означають, відповідно, відпадиння від Бога та перехід у духовний вимір буття людини. Смерть постає можливістю виходу в трансценденцію й осягнення повноти буття.

Ключові слова: смерть, вічність, людина, небуття, Образ Божий, народження.

Віковічні пошуки сенсу життя, ціннісних імперативів існування та засадничих смислорієнтирів буття людини актуалізують у цьому контексті проблему осмислення смерті в різних аспектах. Смерть людини – дуже складний предмет філософського осмислення. Вона являє собою абсолютно неминучу реальність, одну з буттєвих підстав, яка приводить нас в сум'яття і змушує шукати відповіді на одвічні питання людства: що означає померти? Чому ми вмираємо? Що нас чекає після смерті: нове народження, повне знищення чи потойбічне життя? Саме приреченість до смерті показує всю трагічність людського буття. У даному контексті всі люди однаково постають перед екзистенційним вибором, що полягає в безперервному пошуку власного буттєвого призначення, в самопроєктуванні через вихід за межі власної екзистенції.

Метою роботи є розкриття проблеми смерті як іманентного аспекту людського буття в спадщині А. Сурозького у двох вимірах – онтологічному та біологічному.

Проблема смерті, як відомо, є «вічною» для філософії. Одним із перших її поставив легендарний Сократ, приймаючи на суді доленосне для себе і почасти для всієї майбутньої європейської філософської думки рішення померти, але не осоромити своєї честі та громадянської гідності. Платон, можливо під впливом такої безкомпромісної та несправедливої смерті свого вчителя, навіть дає визначення філософії як «приготування до смерті» [федон 81а с. 37]. Мудрець прагне смерті, тому що в ній душа звільняється з в'язниці тіла і возноситься із цього світу речей до світу ідеальних реальностей. Таку ж позицію займали пізніші неоплатоніки (Плотін, Прокл тощо).

Епікурейці, атомісти і матеріалісти намагалися придушити страх перед смертю, оголошуючи її звільненням від усіх скорбот і бід, бо за межами земного життя немає нічого. Сенека і стоїки в цілому прагнули до абсолютного спокою перед лицем смерті.

Християнські мислителі відповідно до вчення Біблії розуміли смерть як наслідок гріхопадіння прабатьків, однак сутність проповіді християн полягала в подоланні Спасителем смерті та здобуттям вічного життя в Царстві Небесному. Апостол Павло каже: «відплата за гріх – смерть, а дар Божий – життя вічне у Христі Ісусі, Господі нашому» (Рим. 6:23); «Поглинута смерть перемогою. Смерть! Де твоє жало? Пекло! Де твоя перемога? Жало ж смерті – гріх; а сила гріха – закон. Дяка Богові, Який дав нам перемогу через Господа нашого Ісуса Христа» (1 Кор. 15:54-57).

Англійський філософ, історик та політичний діяч XVI століття Френсіс Бекон каже, що «люди бояться смерті з тієї ж причини, по якій діти бояться темряви», тому що вони не знають, у чому тут справа [9, с. 356].

Серед публікацій, присвячених дослідженню феномена смерті, слід зазначити монографію професора Афіньського університету Н. Василадиса «Таїнство смерті», працю ієромонаха Серафима (Роуза) «Душа після смерті», А. Фоміна «Докази існування пекла», Ф. Ар'єса «Людина перед лицем смерті» та багато інших. Головними джерелами до написання даної статті послужили ряд опублікованих бесід митрополита А. Сурзького, а саме: «Людина перед Богом», «Смерть», «Бути християнином».

Навряд чи знайдеться філософ, який би у своїх творах у той чи інший спосіб не торкався теми смерті. Розглядаючи ставлення до цього феномена мислителів різних періодів, можна виділити дві головні позиції: абсолютний песимізм і абсолютний оптимізм. Або смерть є кінцем всьому, і тоді життя є безглуздом, несправедливим, абсурдним і абсолютно порожнім; або смерть є болочим, проте необхідним переходом до повноти й безсмертя.

Хоча про феномен смерті написано безліч книг, захищено багато дисертаційних досліджень, однак у нашому повсякденному житті ця тема залишається переважно «табу-йованою», тобто люди намагаються її не піднімати, про неї не думати.

Іспанський релігійний філософ К. Вальверде зазначає, що в другій половині XX століття в європейському суспільстві непомітно і швидко відбулася справжня революція щодо ставлення до явища смерті. Почалася вона в англосаксонських землях, а звідти поширилася на інші країни Заходу. Тепер намагаються не говорити про тяжкість хвороби або про смерть ні з хворим, ні з його близькими, тому що в «щасливому світі» це неприємно. Тепер людина вмирає не вдома, а в лікарні, оточена лікарями і медсестрами, які просто виконують свої буденні обов'язки. Багато говориться про «право померти гідно», проте нерідко люди вмирають на самоті, на руках чужих людей. Все наполегливіше лунають заклики дозволити практику «евтаназії», щоб «не мучився» хворий і не страждали його близькі. Мертве тіло відвозять в ці жахливі місця, іменовані «танаторіями», при яких, звичайно, є кафе і місце для посиденьок, а саме тіло практично є захищеним і ледь помітне за склом і в хмарі квітів. Дітей взагалі не беруть на похорон, щоб вони не отримали неприємні враження від споглядання небіжчика. Саме поховання перетворено на технічну процедуру. На величезних кладовищах тіло поміщають у нішу, де воно і перебуває майже в забутті: якщо і прийдуть його відвідати, то лише раз на рік, на 1 листопада. Поширюється звичай кремації; в Англії, наприклад, вона вже стала домінуючою формою поховання. Від людини залишається лише купка попелу; але і її часто розвіюють за вітром або в поле, і тоді, після повного зникнення померлого, можна знову жити весело [10, с. 340–341].

Якраз на цей період, а саме з 1948 по 2003 рік, у Великобританії припадає пастирська діяльність видатного церковного ієрарха, філософа та богослова митрополита А. Сурзького (Блума). Йому як діяльному священнослужителю та місіонеру доводиться у проповідях, бесідах та радіопередачах давати відповіді на актуальні виклики суспільства, в тому числі й питання, пов'язані із сенсом життя, розумінням явища смерті, ставленням до людини як до найвищої цінності та багато інших.

У своїх творах митрополит Антоній досить часто піднімає тему смерті. Слід зазначити, що владика мав медичну освіту і багато років працював лікарем-хірургом, у тому числі був військовим хірургом на фронті під час Другої світової війни. Тому він сам зазначає: «Смерті я бачив дуже багато. Я п'ятнадцять років працював лікарем, з яких п'ять років на війні або у французькому Опорі. Після цього я сорок шість років прожив священником і ховав поступово ціле покоління нашої ранньої еміграції; так що смерть я бачив багато...»

[4] Ось цей досвід: з однієї сторони – осмислення смерті як біологічного явища практикуючим лікарем, а з іншого – церковним ієрархом, мислителем, є цікавим і унікальним.

Перш за все, митрополит Антоній говорить про смерть у двох напрямках, які можна охарактеризувати як смерть онтологічну і смерть біологічну.

Смерть онтологічна

Відомий філософ та філолог Є. Авдєєнко, аналізуючи текст книги Буття, в якій йде мова про гріхопадіння прабатьків, указує, що коли Господь дає настанову першим людям «*від усякого дерева в саду ти будеш їсти, а від дерева пізнання добра і зла не їж від нього, бо в той день, коли ти з'їси від нього, смертю помреш*» (Бут. 1: 16-17), то, порушивши Божу заповідь, людина мала би відчувати на собі сповнення вищенаведених слів, однак Священне Писання вказує, що Адам та Єва після гріхопадіння ще прожили на землі близько дев'ятисот років (Бут. 5: 3). Отже, слова «*смертю помреш*» стосуються не фізичного вмирання, а чогось набагато глибшого, катастрофічнішого [5]. Відбулася духовна смерть, тобто розлучення людини з Богом [7, с. 237]. А. Сурозький пояснює духовну смерть так: «Смерть з'явилася як наслідок гріха. Вона виникла, тому що людина загубила Бога, відвернулася від нього, почала шукати шляхи, де би вона змогла досягнути всього, минаючи Бога <...> Замість того, щоб жити в тісному спілкуванні з Богом, людина вибрала самотність, незалежність <...> коли людина відвернулася від Бога і почала дивитися в безкінечність, що перед нею пролягає, Бог зник для неї, і оскільки Бог – це єдине джерело життя, то людині нічого не залишалося, як померти» [2, с. 52]. Людина заблукала, збилася з безпосереднього шляху, наміченого Богом, окресленого заборонаю відання доброго і лукавого, та вибрала «альтернативний» шлях до обоження – самообоження. Тільки вона ступила на цей богопротивний, лукавий шлях – відразу померла, почала існувати в небутті. Людська іпостась замість того, щоб жити Іпостасю, Іншим почала жити, виживати за рахунок природи (яка створена з «ніщо», з «небуття») [1, с. 76]. Отже, смерть – це наслідок нашої втрати Бога [2, с. 53]. Словом «смерть» А. Сурозький вказує на катастрофу відпадення людини від Життя (від Бога) в існування у небутті. Бути мертвим – існувати в безбожному стані.

Смерть біологічна

Сучасний богослов В. Андрейків зазначає: «Бог-Любов, який відповідально врахував такий хід подій (можливість померти), підготував людині порятунок – зодягнув її в «шкіряні ризи», тобто в тлінну форму існування (в якій з часом і Сам планував одягнутися). Оскільки іпостась потрібно було привести до покаяння (до повернення до Бога), відвернути від природи, на яку вона почала надіятися і якою почала жити, – до іпостасного буття в спілкуванні й Іншим. І щоб людська іпостась пізнала свою тварність, не самобутність, та оскільки іпостась «змішалася» з природою, то для того, щоб іпостась пізнала себе та змогла покаятися (побачивши мінливість, тлінність, ненадійність природи; та що в ній життя немає), зодягнув її в шкіряні ризи. Шкіряні ризи – це тлінна форма існування, зі стрибкоподібними метаморфозами (перетвореннями). Оскільки іпостась потрібно розбудити до життя, то вона має пройти через ряд потрясінь, відчутних змін еством, з яким вона «зрослася». Тому Господь у милості своїй розбив цю тлінну форму існування на три етапи, форми з трагічними переходами з однієї форми існування в іншу. Отже, перша форма існування – це утробний період (в утробі матері), друга форма існування – після народження і до гробу, третя форма існування – загробне «життя». Це новий шлях до сходження, одкровення іпостасі. Люди почали називати перехід із другої форми в третю форму існування словом «смерть». Отже, перехід з однієї форми існування в іншу – це двозначна подія: одночасно смерть (припинення існування в одній формі існування) та народження (початок існування в іншій, в яку відбувається перехід)» [1, с. 76–77].

Саме так А. Сурозький і розуміє явище біологічної смерті: не як знищення, а як перехід у вічність (у третю форму існування). Він зазначає: «В смерті є інша сторона: які б не

були тісні її ворота, це єдині ворота, які дозволяють нам уникнути порочного кола безкінечності у відділеності від Бога, від повноти, які дозволяють вирватися із тварної безкінечності, в котрій немає простору, щоби знову стати причасниками Божественного життя, в кінцевому підсумку – причасниками Божественної природи <...> Смерть не кінець, а початок. Ці двері відчиняються і впускають нас у простір вічності, котра була б назавжди закрита для нас, якщо би смерть не вивільняла нас із рабства землі <...> Коли помирає людина, ми абсолютно законно можемо зворушуватися серцем. Ми з жахом можемо дивитися на те, що гріх убив людину, котру ми любимо <...> з іншої сторони, ми можемо радіти за неї, тому що для нього (чи для неї) почалося нове життя – життя без обмежень...» [2, с. 53].

Митрополит Антоній в одній зі своїх бесід зазначив: «я хотів би спробувати розвіяти ставлення до смерті, яке виробилося в сучасної людини: страх, несприйняття, відчуття того, наче смерть – це найстрашніше, що може з нами відбутися, і що потрібно усіма силами намагатися вижити, навіть якщо виживання дуже мало нагадує справжнє життя» [2, с. 47].

Владика наводить приклади того, як до смерті ставилися перші покоління християн. Зокрема, зазначає, що вони мали досвід відання Живого Бога, Христа Воскреслого й тому про біологічну «смерть говорили як про народження у вічне життя. Смерть сприймалася не як кінець, не як остаточна поразка, а як початок. Життя розглядалося як шлях до вічності, ввійти в яку можна відчиненими воротами смерті» [2, с. 47]. Відповідно, й земне життя А. Сурозький бачить, як певну школу, певне навчання, дане людині для того, щоб навчитися любити й належно підготуватися до життя у вічності, щоб людина стала «тією справжньою особистістю, якою ми були задумані Богом, в міру сил наблизитися до того, що апостол Павло називає «повнотою росту Христового» (Еф. 4:13), стати – якомога досконаліше – неспотвореним образом Божим» [2, с. 48]. Феномен фізичної смерті в цьому процесі має педагогічне значення й стимулює людину цінувати час, виділений для такої високої мети. «Подумайте, яким би був кожен момент нашого життя, – зауважує митрополит Антоній, – якби ми знали, що цей момент може стати останнім, що він нам даний для того, щоби досягнути певної досконалості, що слова, які ми промовляємо, – останні наші слова, і тому повинні виражати всю красу, мудрість, все знання, але, також, найперше – всю любов, якої ми навчилися протягом свого життя...» [2, с. 49]. Розмірковуючи про цінність часу, владика цитує Ф. Достоевського, зокрема його роман «Ідіот», в якому описується стан ув'язненої людини, що знаходиться за мить до виконання смертної кари. Цей в'язень говорить, що якби йому дарували життя, то він би не змарнував жодної його миті [11]. Таким чином, – підсумовує А. Сурозький, – смерть, роздуми про неї, пам'ять про неї – це наче те єдине, що надає життю вищий сенс [2, с. 49]. Архієрей має на увазі, що людина повинна завжди бути готовою до смерті, при цьому намагатися постійно бути на висоті свого морально-духовного стану. «Тільки смерть може наповнити величчю і змістом все, що здається невеликим і незначним» [2, с. 51].

Митрополит Антоній момент усвідомлення людиною власної смертності описував так: «Настав час бути» [2, с. 58]. На його думку, людина протягом усього життя пізнає себе, осмислює своє Я, і здається, що нам вже нічого відкривати в собі. Проте, як він зауважував: «Є в кожній людині глибини, куди вона боїться зазирнути, є в кожній людині розбалансованість, якої вона боїться» [3], і саме з цим, прихованим, і повинна зустрітися людина.

Коли людина все ж таки зуміє самозаглибитися і побачити в собі Образ Божий, внутрішнє Царство, віднайти іскру вічності, яка є всередині, тоді сприйняття реальності змінюється. Тобто бачимо обернення акценту уваги до внутрішніх вимірів особистісного буття як імовірної потенційної перспективи за умови докладання зусиль людини. Владика Антоній наводить приклад одного пацієнта, котрий, помирившись з усіма, покаявшись, зумів побачити в собі внутрішню людину, Божественну присутність, а саме цей пацієнт

говорить: «Моє тіло майже померло, але я ніколи не відчував себе так інтенсивно живим, як тепер». Він виявив, що життя залежить не лише від тіла, що він – не лише тіло, хоча тіло – це він, виявив у собі щось реальне, чого не могла знищити смерть тіла [2, с. 59]. Таким чином, людське буття конче в біологічному аспекті, проте подолати цю конченість можна в онтологічному плані, що передбачає вихід за межі наявного існування.

Моє перше яскраве враження про смерть, – згадує владика Антоній, – це була розмова з моїм батьком, який мені якось сказав: «Ти повинен так прожити, щоб навчитися чекати свою смерть так, як наречений очікує свою наречену: чекати її, жадати її, радіти задалегідь про цю зустріч, і зустріти її благоговійно, ласкаво» [2, с. 54]. Очікування майбутніх змін постає елементом проектування, що скеровує людину на шлях досягнення свободи.

Про смерть ми нічого не знаємо. Ми не знаємо, що відбувається з нами в момент вмирання, але принаймні початково ми знаємо, що таке вічне життя. Такі думки є співзвучні з ідеями М. Гайдеггера, в яких він говорить про смерть як неunikненну, достеменну, але невизначену можливість [15, с. 393]. Кожен із нас знає на досвіді, що бувають такі миті, коли людина живе вже не в часі, а такою повнотою життя, такою радістю, які належить не просто земному життю. Тому перше, чому ми повинні вчити себе та інших – це готуватися не до смерті, а до життя. А якщо говорити про смерть, то говорити про неї тільки як про двері, які широко розчиняться і нам дадуть можливість увійти у вічне життя [2, с. 57]. Прикметно, що А. Сурозький у цьому контексті не зводить тлумачення людини до бінарної об'єктивації «життя-смерть», а виводить її на рівень трансценденції, пов'язуючи людину, її тілесну природу з духовними вимірами буття.

Продовжуючи говорити про повноту життя, яку відкривають нам «двері смерті», митрополит Антоній згадує досвід смерті його батька: «Він помер раптово. Я прийшов до нього, в бідну кімнатку на горіщі французького будинку, де було ліжко, стіл, табуретка і кілька книг. Я увійшов у його кімнату, закрив двері і став. І мене огорнула така тиша, така глибина тиші, що я, пам'ятаю, вигукнув вголос: «І люди кажуть, що існує смерть! <...> Яка це брехня!». Тому що ця кімната була сповнена життям, причому такою повнотою життя, якої поза нею, на вулиці, на подвір'ї я ніколи не зустрічав. Ось чому в мене таке ставлення до смерті і чому я з такою силою переживаю слова апостола Павла: Для мене життя – Христос, смерть – надбання, тому що поки я живу в плоті, я відділений від Христа ...» [2, с. 55]

Перемога над смертю, над страхом смерті полягає в тому, щоб жити глибше і глибше вічністю й інших долучати до цієї повноти життя [2, с. 69].

Підсумовуючи, зазначимо, що А. Сурозький говорить про феномен смерті у двох векторах, які можна охарактеризувати як смерть онтологічну (відпадиння людини від Бога) та смерть біологічну (перехід із земної форми існування в духовну). Після Хресної Жертви та Воскресіння Христового онтологічна смерть є подолана, а фізична – стала, наче «дверима», через які людина входить у вічність. А. Сурозький стверджує, що «Смерть, яка для нас – ворота і розлука, є народження у вічність, вона – початок, а не кінець, смерть – велична, священна зустріч між Богом і живою душею, що набуває повноту лише в Бозі» [2, с. 69]. Із цієї точки зору можна розглядати смерть як можливість, як спектр імовірнісних буттєвих проявів людини як носія трансцендентного начала в інтенції до самоздійснення та досягнення максимальної повноти проявів буття і вихід у сферу свободи. Так може бути зреалізована можливість людини стати собою, досягнувши межі власного існування через звернення до трансцендентного божественного буття. Можна стверджувати, що позиція у проблемі розуміння смерті А. Сурозького суголосна з ідеями М. Бердяєва [8] і означає форму переходу в трансцендентальний світ, яка визначається скерованістю життя самої людини.

Список використаної літератури

1. Андрейків В. Покайтеся! Віруйте в Євангеліє – Царство Боже настало! Вступ до богослів'я Православної Церкви. К.: Юніверс, 2015. 448 с.
2. Антоній Митрополит Сурожский. Смерть. Труды. 3-е изд. М.: Практика, 2014. Книга первая. С. 47–69.
3. Антоній Сурожский. Человек перед Богом. URL: http://www.mitras.ru/pered2/pb_212.htm
4. Антоній Сурожский Митрополит. Быть христианином. Беседа 10. О смерти. Беседы для российского телевидения. Август 1995 г. URL: <https://antsur.ru/ru/byit-hristianinom-beseda-10-o-smerti-besedyi-dlya-rossiyskogo-televideniya-avgust-1995-g/>
5. Авдеенко Е.А. Чтение по книге Бытия. От сотворения мира до Вавилона. URL: <http://avdejenko.ucoz.ru/Main.html>
6. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти; пер. с франц. С.В. Оболенской. М: Прогресс, 1992. 528 с.
7. Архимандрит Алипий, Архимандрит Исайя. Догматическое Богословие. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. 288 с.
8. Бердяев Н. О назначении человека. М., 2008. 408 с.
9. Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические: в двух томах. 2-е, испр. и доп. изд.; сост., общ. ред. и вступит, статья А. Л. Субботина. М.: «Мысль», 1978. Т. 2. 575 с.
10. Вальверде К. Философская антропология; пер. с исп. Г. Вдовиной. М., 2001. 412 с.
11. Достоевский Ф.М. Идиот: Роман в четырех частях. Мн.: Беларусь, 1981. 624 с.
12. Платон. Федон; в 4 т.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
13. Роуз С. Душа после смерти. М., 2006. 208 с.
14. Фомин А.В. Доказательства существования ада. Свидетельства переживших смерть. М., 2005. 512 с.
15. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления; пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.

THE PROBLEM OF DEATH IN WORKS BY METROPOLITAN ANTHONY OF SOUROZH (BLOOM)

Mykhailo Syvak

*Lviv Orthodox Theological Academy
Lysenko str., 43, 79008, Lviv, Ukraine*

The article is devoted to one of the most acute problems of human life – the phenomenon of death. The author tries to research the problem of this phenomenon in works by Metropolitan Anthony of Sourozh, since the views on the death in his ideas are the result of his philosophical and theological searches and the long-term experience of everyday practice as a confessor.

In the article there are two aspects of interpretation of death in Metropolitan Anthony's ideas – ontological and biological, which mean separation from God and transition to spiritual dimension of human existence, respectively. The death becomes the possibility to exit to transcendence and comprehend the fullness of existence.

Key words: death, eternity, human, non-existence, Image of God, birth.

УДК 316.334.56:2-635

ДЕСАКРАЛІЗАЦІЯ ПРОСТОРУ СУЧАСНОГО МІСТА

Анастасія Сорочук

*Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки,
факультет історії, політології та національної безпеки,
кафедра філософії та релігієзнавства
просп. Волі, 13, 43025, м. Луцьк, Україна*

У статті визначено основні напрями трансформації сакрального на теренах сучасного міста. Автором запропонований комплексний підхід до вивчення десакралізації простору сучасного міста. У роботі досліджуються основні об'єкти міського середовища, що відображають секулярну та десакралізовану культуру сучасного міста. У статті досліджується вплив медіакультури на простір міста та життя в ньому. Автор стверджує, що десакралізація сприяє руйнуванню традиційних культурних цінностей і визначає нові форми сакрального в просторі сучасного міста, а саме профанні та квазірелігійні.

Ключові слова: десакралізація, сакральний простір, профанний простір, сакральна структура міста, медіакультура, урбанізація, секуляризація.

Упродовж усієї історії людства сакральні основи містобудування були модусом смислотворення людського буття. Сутнісні виміри міського простору ґрунтувалися на священних основах, які наповнювали реальність могутністю, трансцендентною силою. Однак під дією сучасних культурних процесів, пов'язаних із комерціалізацією, віртуалізацією й швидкими темпами впровадження культурних парадигм секуляризованого та постіндустріального суспільства, сучасний простір міста десакралізується.

Десакралізація сутнісних основ містобудування знаменується звільненням простору міста від предикатної дії сакрального, установлення індиференції закритих метафізичних фундацій міста. Десакралізація – це передусім позбавлення священного провладних характеристик, звільнення світу, міста та людини від політиї ієрофанічного. Сучасна людина перестає відчувати потребу в трансцендентних основах власної екзистенції й в основах містобудування зокрема, вона відвертає свій погляд від вічного божественного, сакрального до швидкоплинного мирського. Священне місто, що розгортається в сакральності, заміщується мирським градом.

Американський дослідник мирського граду Харві Кокс намагається теологічно обґрунтувати принципи обмирщення міста. Фундамент десакралізації він вбачає в процесі секуляризації (*saeculum* – «нинішній вік»), який окреслює як «звільнення людини від опіки релігійних і метафізичних систем, зміну її інтересів: вона відвертається від інших світів і звертається до цього світу» [3, с. 33]. Поштовх до десакралізації культури загалом і міста зокрема Харві Кокс вбачає в поширенні біблійного вчення та встановлених згідно з ним основ буття. Загалом він ставить знак рівності між десакралізацією та місіонерськими візіями біблійного вчення. Саме тому він наголошує, що «секуляризація є закономірним наслідком впливу біблійної віри на світову історію, тому не випадково, що процес секуляризації почався в країнах Заходу, там, де вплив біблійних релігій на історію виявився найбільш значимим» [3, с. 33]. Цей процес можна простежити ще в час існування Римської імперії перших століть нашої ери, де під дією біблійних

учень здійснюється деміфологізація світоглядних орієнтирів і профанація сакральних онтологічних основ містобудування.

Подібного роду міркування констатує Іван Ортинський [4]. У праці «Христос і сьогодні для мене» І. Ортинський так окреслює секуляризацію: «Секуляризація постає й розгортається насамперед у біблійному світі, тобто в іудаїзмі й християнстві. Підставою її є саме біблійна віра, а згодом – різні рухи, які з'явилися в лоні християнської релігії. Біблія відділяє природу від бога та відокремлює людину від бога. Так починається процес «знімання чарів» [4, с. 5–6]. Топос перестає усвідомлюватися як мікромодель упорядкованого та сакралізованого Космосу.

Загалом саме біблійні релігії виводять бога з природного середовища, приписують йому якості *deus otiosus* після створення світу. Це вже не всюдисущі міфологічні боги, які діють завжди десь поруч із людиною, відтепер вони говорять лише з неба й лише з образами. Згідно з біблійним свідченням самі люди, відчуваючи страх щодо бога, відмовилися від безпосереднього діалогу з ним. Побожуючись ідолопоклонництва та пантеїстичних світоглядних переконань, богу надають виключно трансцендентного статусу, проте будують йому «дім» на землі.

Звертаючись до головних умов десакралізації простору міста, трансформації його на мирський град, ми, вслід за Харві Коксом, першочергово вбачаємо її в процесі секуляризації, спровокованої поширенням біблійних вірувань. Загалом можна виділити три головні події, означені в метанараціях християн та іудеїв, які стали каталізаторами перетворення космогонізованого, сакралізованого міста на мирський град зі світськими цінностями та пріоритетами. У Старому Заповіті відображені три напрями секуляризації. Перший пов'язаний із десакралізацією природи, «розчаклуванням світу»; другий – із десакралізацією політичної влади; третій репрезентує обмирщення, релятивізацію релігійної системи цінностей. Ці напрями десакралізації дешифруються в аналізі Книги Буття (створення світу), Книги «Вихід» і в контексті Синайського союзу відповідно.

Проте онтологічна потреба людини в релігійних основах життя повертає на авансцену священне підґрунтя, правда, у квазірелігійній і стимуляційній якості. Отже, «час, у якому ми живемо, без сумніву, зовсім інший, ніж той, у якому жили всі інші покоління людей, і цей поворот не є завершеним і ще в повному розгортанні виявляє шалену динаміку. Зміни, які трапляються певною мірою раптово, відображаються на стилі життя людей» [4, с. 5–6]. Десакралізація безпосередньо впливає на сприйняття людиною світу (від сакрального Космосу до космічного порядку планет, що обертаються внаслідок фізичних процесів, а не божественного замислу), власної природи (від створіння, душу в яке «вдихнув» бог, до дарвіністської істоти, яка еволюціонувала з мавпи, від *homo religiosus* до *homo sapiens*) та топосу (від священного простору, сакралізованого реалізацією «небесних архетипів» і реактуалізацією дій богів, до функціонального міста, природа виникнення якого зумовлена економічними та промисловими факторами).

Загалом вищезазначені процеси знаходять відображення й на топографічній мапі міста. Перше, що впадає в око, – відсутність меж міста, які на рівні традиційної релігійної свідомості грали роль першого чинника сакрального оберегу простору, адже їх окреслювали боги чи покровителі-засновники міста (у більшості випадків – напівбожественні істоти). Усе менше простір міста постає сакральним структурованим цілим, відтепер він «виникає несподівано яскравим образом строкатого міста, оточеного не надто міцними стінами (за визначенням – екзистенціальними межами), а довкола з усіх боків підступає кільце темного, страшного не-міста» [5], яке поступово захоплює «наш світ», перетворюючи його на суцільне неструктуроване небуття, хаос, однорідний простір. Цей процес означає

початок руйнування священного, «хаос», «розруху», «морок», у який поринає «наш світ». Усі ці епітети означають порушення порядку, Космосу, органічної структури й поринання у плинний аморфний стан» [8, с. 39], який є прямим наслідком руйнації Стін, зовнішнього кордону міста, що детермінували його сакральний статус. Адже ці споруди – рови, насипи, мури – споконвічно створювалися для позначання «нашої» сакралізованої території, освяченої богами, а також як перешкода на шляху демонів [8, с. 39]. Руйнування кодону міста є «складовою частиною гігантського перетворення Світу, яке звалило на себе індустріальне суспільство» [8, с. 39]. Загалом подібного роду процеси можливі й у зв'язку з «десакралізацією Космосу під впливом наукових теорій» [8, с. 39].

Зникає ще одна зі складових частин сакралізації простору міста, що визначала його священний статус, зникає сакральний «центр» та орієнтир. Процес створення, структурування, сакралізації міста не може початися без попереднього визначення священного орієнтиру, який передбачає визначення чи наявність (у контексті ієрофанії) «точки відліку», яка є цілою системою орієнтацій і якої немає на топографії сучасного міста. Потрібно зауважити, що такий орієнтир не надто потрібен сучасній технічно підкованій людині, адже в будь-який момент вона може дістати з кишені модний гаджет, під'єднатися до інтернету й зорієнтуватися на території завдяки «Google Maps».

Сьогодні місто розвивається хаотично, по всьому його периметру розгортаються спалахи будівництва, яке не підпорядковане єдиному сакральному замислу. «Архітектура та містобудування, усюди запускаючи амбітні щупальця, виробляють одних тільки монстрів, проте не з естетичного погляду (хоча, на жаль, і таке часто буває), а в тому плані, що ці монстри свідчать про втрату містом цілісності й органічності, про його дезінтеграцію та дезорганізацію. Вони вже не підпорядковуються ритму міста, його взаємозв'язкам, а накладають на нього як щось алієн (чуже). Навіть міські ансамблі, що наділяються символічною значимістю (Бобур, Форум, Ля Дефанс, Ля Вільєт), являють собою всього лише псевдоцентри, навколо яких утворюється помилковий рух. Насправді вони свідчать про сателізацію міського буття» [2]. У такий спосіб житель сучасного міста відмовляє йому у священності, визнає лише його обмиршені перспективи, очищує його від будь-яких сакральних підтекстів, що відповідає окресленому нами вище впровадженню секуляризації.

Загалом стрімкий урбаністичний прогрес, що йде в ногу з десакралізацією, змінює топографічну структуру міста. Швидкий розвиток міст передусім пов'язаний із переселенням людей із сіл у місто в погоні за кращими умовами життя та для здійснення нафантазованих мрій. «Спочатку сучасне велике місто для багатьох є особливим місцем, куди слід прагнути потрапити, «уявним» ідеальним містом, майже небесним градом, межею, де повинні здійснитися мрії, прагнення й бажання» [6, с. 59]. Сучасний десакралізований простір запускає процес деміфологізації та стає свого роду носієм неоміфологічних уявлень, пов'язаних з утопічними ідеалами, куди вписується намислений, віртуалізований простір міста, у якому на кожного чекає виграш джекпота. Проте не потрібно забувати, що людина, коли переселяється в інше місто, особливо із села в сучасне технологізоване місто, втрачає зв'язок не лише з рідним, але й, інтегруючись у нові соціальні норми, перестає бути «транслятором» звичаїв, сакральної традиції. Власне, «процес урбанізації порушує механізм передачі від покоління до покоління колективного знання, традицій, звичаїв, через дотримання яких кожен народ відтворює свою культуру» [6, с. 58], яка асимілюється в процесі існування різних етнічних, національних груп у межах сучасного міста, місця зіткнення ідентичностей і руйнування автентики.

Ажіотаж, пов'язаний із бажанням «жити в місті», яке притягує, наче магніт, усіх охочих причаститися всіма насолодами буття, спровокований «неоміфами» про щасливе,

багате життя в межах реформованого простору й образом міста як місця здійснення мрій. Сакральний статус міста поступається спокусі «фабрики мрій» великого міста. Мерехтіння священної істини на зламах лінійного простору висвітлюється містичним сяйвом рекламних неонових вогнів профанного простору. Сучасна людина, зваблена «обіцянкою щастя, що зазнає поразки» [1], не шукає метафізичної втіхи й онтологічного вкорінення під час освоєння простору. Мешканець міста сьогодні – це здебільшого фрагментований утилітарними прагненнями суб'єкт великого профанного міста.

Під дією міграції людей із селищ у міста, із провінцій у столиці «в кінці ХХ століття топологічна структура великих міст істотно змінилася, а на тлі стрімкої динаміки розвитку великих міст і їхньої бурхливої експансії вшир і вгору виникає й прогресує руйнування загального порядку міського життя. Місто вже не вписується в природний ансамбль і дуже часто суперечить йому, природа більше не вбирає в себе величезне місто, яке просто «не поміщається» в ній, а відступає й навіть зникає під його натиском» [6, с. 56–57]. Це ще одна причина руйнування сакральних меж міста, у якому нібито є місце для всіх. За таких умов місто втрачає правильну сакральну форму квадрата, кола, мандали. Місто із центру сакрального перетворюється на суцільну периферію профанного, де єдиний священний центр неможливий як такий, тому заміщується множиною «фокусних спалахів» – сучасних проявів міських субкультур (графіті), медіапросторових репрезентаторів функціонально утилітарних центрів (реклама) і центрів роботи, відпочинку, розваг, покупок і так до безкінечності (чим є гіпермаркети). Безпорядок, хаос, десакралізація, дезорієнтація, дезінтеграція стають символами сучасного міста. Так виникає «образ міста-лабіринту, міста-мурашника, безлад стає таким значним, що в деяких латиноамериканських містах відсутні навіть номери будинків» [6, с. 57].

Досліджуючи десакралізацію простору сучасного міста, важливо не випустити з уваги культурний контекст, у якому відбувається перетворення міста. Тому вважаємо за потрібне виділити денотати розвитку сучасного міста, а саме розвиток новітніх технологій, революційний прогрес науки, під дією яких здійснюється інформатизація та віртуалізація простору міста, які щосекунди змінюють його образ. «Сучасне місто дозволяє собі нетрадиційний одяг, яскраві фарби, змішування стилів і кольорів, прикрашає себе різнолікою рекламою, тимчасовими будівлями й численними транспортними мережами» [6, с. 57].

І все-таки перше, на чому зупиняється увага новоприбулого шукача щастя в місті, – це всюдишуща реклама, яка сьогодні править за візуальний конструкт міста, визначає його найдорожчі зони та привілейовані місця в технополісі, які приходять на зміну сакральним розривам однорідного простору священного. «За ступенем впливу на споживача вона поступається тільки інтернет-рекламі, яка привертає велику кількість глядачів і за ефективністю дорівнює телебаченню. Реклама інтегрується в архітектуру вулиць і площ без певних законів, як правило, хаотично. Украй рідко плакат відповідає параметрам кольору, форми, стилю навколишнього ландшафту» [6, с. 57]. Цей нав'язливий тоталітаризм реклами руйнує священну ауру міста, творячи симулятивний простір гіперреальності.

Місто постає перед нами не як сконструйований під дією сакрально зумовлених чинників цілісний простір, а як «без смаку вбрана ялинка», на яку помістили все те, що не поміщається в медіапростір і кіберреальності. «Місто постійно переодягається в рекламні плакати, швидко міняє свій архітектурний образ, розширює свої кордони. Відбувається становлення й експансія ризоматичної структури, нечіткої, невизначеної, мінливої, мобільної, динамічної й іноді миттєвої» [6, с. 57].

Прагматичний і функціональний підхід до конструювання власного життя знаходить своє відображення й у формах міста: спрощується архітектура, зникає її символічне й есте-

тичне навантаження, плани міста вимальовуються з позиції вигідності (більшою мірою будуються промислові, торгові, біржові райони, зони відпочинку та роботи, а сакральне (храми, каплиці, молитовні будинки, євангельські школи) виноситься на периферію унаслідок непотрібності).

Сьогодні внаслідок непотрібності відкидається все, що не відлунює звуку монет і шарудінню столдарових купюр. Усе вимірюється еквівалентами утилітарної користі. Онтологічна цінність поступається фінансовій ціні. Мистецтво оголошується непотрібним, поезія – пустослів'ям, архітектура – пустою формою, декорацією, без якої можна жити, тому нащо «мудрувати» з приводу естетичного оформлення міста, удосконалення архітектурної майстерності та реставрації досконалих форм минулого. Це безглузда витрата часу, лік якого також ведеться не секундами, а «падінням» монеток на банківські рахунки. Естетичне задоволення, можливість перцептивного піднесення й трансперсональних, катарсисних переживань (у контексті сакральної архітектури) – не аргумент для ідеолога прагматизму, жителя сучасного секуляризованого, десакралізованого, функціонального мирського граду.

Одним із наслідків подібного роду економічно та прагматично виправданого *maniere d'être* та сприйняття чи швидше несприйняття сакрального є формування квазірелігійного світогляду. Кар'єрний ріст, економічний успіх сприймаються як подоба релігійного покликання, для реалізації якого не потрібні сакральні комплекси, достатньо й офісних однотипних будинків.

Не менш «яскраві перспективи» сакральне підпорядкованого життя в місті розгортаються під час аналізу «профанного» стилю життя в мирському граді. Насамперед впадає в око дисонанс між профанним стилем життя громадянина технополіса та догмами традиційних релігій, які від своїх послідовників вимагають щонайменше часткового підпорядкування життя нормам теологічного порядку й участі в ритуальній культовій практиці, яка аж ніяк не вписується в робочий ритм обмирщеного міста. «Справді, якщо ми дійсно вважаємо сучасну людину профаном, то тим самим, імовірно, розхитуємо основи, на яких ґрунтується вся теологічна будівля» [3, с. 75].

У реальності секулярного індивіда не цікавлять метатаємниці буття, він не вдивляється в простір, не намагається відчувати розрив однорідного простору, не шукає сакральні орієнтири на топографічних картах свого буденного пересування. Для нього головним є вчасно потрапити на робоче місце, максимально скоротити відстані власного пересування. Будь-яке символічно-сакральне навантаження архітектурних форм, просторових координат міста та власного буття як такого відсувається на периферію світосприйняття, сприймається як маргінальне й архаїчне, а отже, безпідставне та непотрібне.

Основними характеристиками «профанного» стилю життя в мирському граді є «виключне звернення до цього світу з одночасним відкиданням чи нехтуванням іншою потойбічною дійсністю; шукання самого себе; тотальне закривання людини в собі; самоздійснення як індивідуальне прагнення до щастя; нестримна жага різних приємностей, насолод і розваг, усіх тих радощів, які можна тепер і тут осягнути; гарячкова гонитва за багатством; невизнання бога та нікого над собою й становлення себе на його місце; нерозуміння безцінності життя; відсутність пошуку сенсу життя та неусвідомлення минулості всього земного» [4, с. 13–14]

Тому, услід за Альбером Камю, ми ставимо запитання: як зберегти життєві орієнтири й внутрішню цілісність у світі без Бога? Власне, релігійно зумовлені цінності заміщуються цінностями секулярними, профанними, вартостями наживи. Тепер цінності – це не цінності, а скоріше оцінки [3, с. 46]. Простір міста більше не твориться за прикладом

сакралізованого богом Космосу, а продається за вигідними цінами. Усе це безпосередньо впливає й на людину, якій вартує значних зусиль зібрати в єдине ціле фрагментований простір десакралізованого міста, де виділяється лише «доцільно використаний» і потенційно «доцільно використаний» простір, у якому так чи інакше доводиться жити. Антропологі стверджують, що вміння швидко зорієнтуватися – одна з генетичних характеристик людини, однак сучасні децентровані, фрагментовані міста, які дихають хаотичністю, позбавляють нас таких біологічних властивостей. У цьому разі скоріше спрацьовує страх дезорієнтації. Загалом у секуляризованому, глобально відкритому, інформаційно перенасиченому просторі «виникають особливі умови життя людей: відчуженість від природи, скупченість, тіснота, скорочення життєвого простору, зміна часу життя. Із безперервними й швидкими метаморфозами простору повсякденності пов'язана розгубленість, удавані нігілістичні відмови від класичних ідеалів і цінностей» [6, с. 58], а постійно змінювані бігборди, деконструкція архітектурних ансамблів, постійне переформатування вулиць, надбудови старих будинків мерехтять у свідомості людини, наче рекламний ролик на телеекрані, зміст «25 кадрів» в якому – дезорієнтація, частково – деперсоналізація та вибивання людини з рівноваги.

Єдиним архітектурним сакральним орієнтиром, який уцілів у процесі десакралізації, який усе ж таки залишила прогресивна історія (хоча й не у всіх містах), залишається церква. Власне, як зазначає Мірче Еліаде, «церква являє собою рівневий розрив у мирському просторі сучасного міста» [8, с. 50]. «Для віруючого церква в сучасному місті є предметом іншого простору, ніж вулиця, на якій вона знаходиться. Двері, що відкриваються всередину церкви, позначають розрив зв'язку. Поріг, що розділяє два простори, указує водночас на дистанцію між двома способами життя: мирським і релігійним. Це також бар'єр, межа, яка розділяє й протиставляє два світи» [8, с. 24]. І саме тут, у цій сакральній споруді, ще можливим виявляється спілкування з богом і віднайдення себе справжнього, не театрального актора економічної, профанної трагедії, а реактуалізатора живого міфу, учасника священної літургії. Церква в сучасному місті відіграє роль екзорциста профанного простору мирського світу.

Отже, десакралізація простору сучасного міста опосередкована секуляризаційними процесами, які визначають образ міста та спосіб буття в ньому. Мирський град остаточно втрачає співзвучність із сакральним, яке дисонує із загальними культурними парадигмами. Те, яким постає перед нами сучасне місто, є наслідком глобалізації, що спровокувала зняття священних границь міста; секуляризації, яка здійснила переворот у визначенні фундаментального сакралізованого статусу буття загалом і міста зокрема, визначила світський, а не релігійний підхід до основ буття; наукового поступу, що окреслив майбутні техногенні перспективи міста. Єдиним рупором сакрального в сучасному місті, позбавленому священного простору, залишається храм. Простір сучасного міста сьогодні – це віддзеркалення зниження колись тотального та глобального впливу релігій, це простір браку уявлень про священний характер життя, також це криза віри в бога, це середовище руйнації всіх систем вартостей, які ще недавно визнавалися абсолютними, це десакралізований простір, в умовах якого виникає місто Людини, у якому немає місця для бога та сакрального.

Список використаної літератури

1. Адорно Т. Теорія естетики; пер. з нім. П. Тарашук. К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. 518 с.
2. Бодрийяр Ж. Город и ненависть. Логос. 1997. № 9. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_09/06.htm.

3. Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте; пер. с англ. О. Боровой и К. Гуровской. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. 263 с.
4. Ортинський І. Христос і сьогодні для мене. Львів: Свічадо, 2000. 136 с.
5. Стародубцева Л. Город как метафора сознания. URL: <http://kharkovhumanit.narod.ru/Metaphisic2.html>.
6. Туркина Г. Город как виртуальный феномен. Научные ведомости. 2009. Т. 16. № 10. С. 52–60.
7. Адорно Т. Теория эстетики; пер. з нім. П. Тарашук. К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. 518 с.
8. Элиаде М. Священное и мирское; пер. с фр. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994 г. 144 с.

THE DESACRALIZATION SPACE OF THE MODERN CITY

Anastasia Sorochuk

*Lesya Ukrainka Eastern European National University,
Faculty of History, Political Science and National Security,
Department of Philosophy and Religious Studies
Volya Avenue, 13, 43025, Lutsk, Ukraine*

The article determined the main directions of the sacred transformation in modern urban space. The author offers the complex approach to studying desacralization of space the modern city. The paper examines the key objects of the urban environment, reflecting the secular and the desacralized culture of the modern city. The paper examines the influence of the media culture of the space of the city and the city's life. The author argued that desacralization contributes to the destruction of traditional cultural values and determines new forms existence of the sacred in the space of a city.

Key words: desacralization, sacred space, profane space, the sacred structure of the city, the media culture, urbanization, secularization.

УДК 141.153

ОНТОЛОГІЗАЦІЯ ГОСПОДАРСТВА ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Ігор Спаський

*Одеський національний економічний університет,
кафедра загальної економічної теорії та економічної політики
вул. Преображенська, 8, 65000, м. Одеса, Україна*

На засадах методологічного підходу В.В. Бібіхіна в контексті «філософії господарства» С.М. Булгакова розглядається логосний, енергійний і субстанційний вимір господарчого буття в процесі його онтологізації. Процес онтологізації розглядається в сотеріологічному контексті.

Ключові слова: філософія господарства, онтологізація, онтологічна недостатність, ентропія, функціональна інтеграція, онтологічна динаміка, духовна трансформація господарства, онтологічне конструювання.

У сучасній Україні та в усьому світі проглядається криза ідей, дефіцит сенсів і зниження рівня життєвих сил. Це веде до загострення багатьох глобальних проблем: від соціальних до екологічних, від духовних до побутових. Осмислення та подальший розвиток ідей філософії господарства створює надійний базис для рішення багатьох проблем сучасності. Філософське осмислення господарства в його тотальності надає можливості, піднімаючись до узагальнення логосних, енергійних і субстанційних аспектів, розкриваючи динаміку онтологізації на різних рівнях буття; створює методологічну основу онтологічного конструювання господарства, спрямованого на подолання ентропії й онтологічної недостатності, у яких на загальному рівні міститься джерело проблем сучасності.

На рівні економічних відносин дефіцит сенсів відображається в зниженні інноваційної сприятливості та підвищенні економічної інерції, зниженні рівня енергії та підвищенні ентропії, у зниженні рівня ділової активності підприємців і поглинанні їх енергії під дією різноманітних факторів. Пізнання господарства в синтезі інтуїтивного та дискурсивного методів дає можливість удосконалити практику повсякденності та в цілому філософію життя.

Крім того, в умовах, коли ці процеси досягають критичної маси, виникає потреба знаходження філософсько-методологічної основи перетворень у сотеріологічному контексті, що дає можливість комплексно та всебічно вирішувати накопичені проблеми.

Ще в стародавньому світі виникло знання з онтології. Містичний досвід проживання буття та його осмислення характерні для Стародавнього Китаю, Стародавньої Індії та Стародавньої Греції. Пізнання й осмислення буття в єдності інтуїтивного та дискурсивного пізнання знайшли вираження в німецькій класичній філософії та російському космізмі. Безпосередньо вчення про господарство представлене у «Філософії господарства» С.М. Булгакова. Цей напрям розвивається й понині. Крім того, розуміння господарства може бути суттєво збагачене внеском філософів-екзистенціалістів.

Однак не повністю розробленим є синтетичний погляд на господарство як логосну, енергійну та субстанційну цільність. Не вистачає комплексного підходу до визначення та філософського осмислення процесу онтологізації в сучасних умовах на різних рівнях його протікання. Не дуже чітко формуються проблеми господарства в амортологічному

контексті. Крім того, важливим аспектом є сотеріологічна трансформація господарства в його функційній інтеграції, що багато в чому знаходиться за межами філософсько-методологічного визначення.

Спроби узагальнення внутрішнього буття за зовнішньою діяльністю людини мають тривалу історію. Уже в стародавньому світі були розкриті певні ідеї про здійснення економічної діяльності, її роль у бутті людини, історичні шляхи тощо. Даосизм, легізм і конфуціанство в Стародавньому Китаї, Упанішади Індії, ідеї господарства Аристотеля й устрій держави Платона в Стародавній Греції, учення про обмін і розвиток суспільства братів Гракхів у Стародавньому Римі – уся ця палітра думки розкриває на певному рівні цілісності обсяг і глибину проблем, які турбували мисляче людство тисячоліття тому. Розкривається зв'язок між цілісністю, глибиною та повнотою буття й людською діяльністю в житті. Це детальніше розкривається у вченні про Дао Лао Цзи та у вченні про буття Платона й Парменіда.

Думка середньовіччя розкриває теологічне коло питань діяльності людини. Так, блаженний Августин і Фома Аквінський розкривають взаємозв'язок між Божим замислом про людину та її діяльністю.

Епоха екзистенційного нігілізму Просвіти згодом розкривається в традиційній економічній теорії від фізіократів і маржиналістів, класичної школи економічної думки до сучасних форм кейнсіанської, монетарної й інституційної теорії. Світській гуманізм – це вища планка мислення в парадигмі традиційної економічної науки.

Спроби осмислити, синтезувати традиції духовного буття людини з її існуванням характерні для російської філософії XIX–XX ст., яка водночас із виникненням екзистенційної філософії створює методологічну основу для осмислення в цілісності як внутрішнього, так і зовнішнього буття людини. Релігійна філософія та космізм, характерні для російської філософії, водночас із розкриттям ідей екзистенційного досвіду, а саме просвіти М. Хайдегера, є певною основою для цілісного осмислення господарства в логосному, енергійному та субстанційному вимірах.

Найбільш поширене розуміння господарства обмежується поглядами економічної теорії та прикладної економіки. Отже, досвід розкриття господарства визначається й осмислюється в межах економічних відносин, руху матеріальних потоків, виробництва та відтворення цінностей. Насамперед це стосується безпосередньо сфер матеріального виробництва. Аристотель у «Політиці» окремо розглядає економіку та хрематистику, протиставляючи їх. Хрематистику він вважає знаннями про збагачення, а економіку – знаннями про виробництво насущних благ і цінностей для підтримання господарства. «Оскільки хрематистика розташована поруч з економікою, люди приймають її за саму економіку; але вона не економіка, тому що хрематистика не слідує природі, а спрямована на експлуатування. На неї працює лихварство, яке зі зрозумілих причин ненавидять, оскільки воно черпає свій прибуток із самих грошей, а не з речей, для поширення яких були введені гроші. Гроші повинні були полегшити торгівлю, але лихварський відсоток збільшує самі гроші. Тому цей вид збагачення найбільш збочений» [1]. У подальшому хрематистика й економіка в економічній теорії не відокремлюються одна від одної.

Засновником філософії господарства в контексті філософської думки є Сергій Миколайович Булгаков. У праці «Філософія господарства» [2] він подав визначення предмета філософії господарства, його категоріальний апарат, методи дослідження. Крім того, він показав межі припинення економічної теорії та філософії. Релігійну, містичну та гносеологічну основу осмислення С.М. Булгаковим господарства дає християнство, а саме православ'я. Християнство у своїй суті алхімічне. У його традиції розкривається

вчення про перетворення та його досвіди. Виходячи із цього розуміння господарства, С.М. Булгаков також суттєво розкриває явище перетворення. Модель філософії господарства С.М. Булгакова узагальнюється та детально аналізується в дисертаційному дослідженні Л.А. Тутова [3].

Під час розкриття філософії господарства насамперед пропонується визначення методологічного інструментарію, який був використаний у процесі філософського споглядання й онтологічного осмислення господарства. Метод визначив кут зору й обсяг осягнення господарства, інтегруючи в собі як духовний і матеріальний, так і історіософський вимір. На основі праці «Світло невичірне» [4] визначається засіб і особливості здійснення філософського споглядання, яке було використане й для пізнання господарства. Розкриття особливостей цього методу, подальше розкриття в онтологічному мисленні господарства та його практичного використання вважається більш ґрунтовним на випадок контурного окреслення та короткого аналізу традиції філософського споглядання в контексті пізнання господарства та методу, використаного С.М. Булгаковим.

Філософське й економіко-теоретичне осмислення господарства в найбільш узагальненому вигляді міститься в історико-економічних працях. Із метою співвідношення накопиченої традиції та методу С.М. Булгакова пропонується визначити приклади використання філософського споглядання та подальшого онтологічного осмислення господарських процесів.

Насамперед можна визначити, що ще в стародавньому періоді світової історії були приклади філософського споглядання господарських процесів у зв'язку з динамікою буття. По суті, було закладено основу подальшого використання філософського споглядання. Із того періоду простежується тенденція домінування в спогляданні одного з аспектів буття. Це стосується й споглядання господарства. Так, Сократ, Платон, Парменід спостерігають ідеї-логоси як першооснову, зміст і призначення речей. Лао Цзи розглядає енергійний аспект буття – Дао. М. Варрон, брати Гракхи осмислюють більш практичний субстанційний аспект господарств. Можна зазначити, що такий практичний аспект ліг в основу як класичної, так і сучасної економічної теорії. Споглядаючи й осмислюючи господарство, С.М. Булгаков в онтологічному синтезі подолав це обмеження.

Уваги до споглядання господарства прикута й у традиції Дзен. Практики Дзен інтегрують спостереження логосного, енергійного та субстанційного вимірів буття. При цьому Дзен обмежується домінантою спостереження та буддистського звільнення. Цілі духовного обожнення логосного, енергійного та субстанційного рівнів буття не ставляться.

У християнській філософській, богословській та аскетичній традиції також простежується розмежування логосного, енергійного та субстанційного виміру. Часто філософське, богословське чи містичне споглядання витісняється догматизованим судженням. Тому особливу цінність має містичний гнозис прп. Діонісія Ареопагіта та прп. Максима Сповідника, які вслід за апостолом Павлом створили вчення про розум Христовий. Учення про обожнення прп. Симеона Нового Богослова та Григорія Палами більше ґрунтується на енергійному аспекті, що забезпечило його подальший розвиток.

Змістовий, енергійний і субстанційний вимір простежується в німецькій класичній філософії, але поза вченням про духовну трансформацію й обожнення. Філософське споглядання німецької школи виходить за межі містичного споглядання. Багато в чому присутні форми абстрактного узагальнення, що підмінюють філософське спостереження, зокрема підсиленням нахилу в знання. Це мало певні наслідки як для філософського розуміння господарських проблем, так і для розвитку економічної теорії.

У ХХ ст. синтез прослідковується у філософському спогляданні С.М. Булгакова та його послідовників та в містика-практика прп. Сілуана Афонського. Енергійний аспект розглядає Б.В. Вишеславцев у праці «Етика перетвореного еросу», а в праці «Філософська неміч марксизму» він критикує економізм як ідеологічне та гносеологічне обмеження в пізнанні господарства [5]. Послідовник традиції прп. Сілуана Афонського, митрополит Антоній Сурожський розглядає онтологічні основи містичного споглядання, які співзвучні методу С.М. Булгакова та можуть використовуватися під час споглядання господарства.

Використовуючи метод С.М. Булгакова в контексті осмислення та засвоєння традиції філософського споглядання, господарство у своїй цілісності постає в буттєвій динаміці в поєднанні логосного, енергійного та субстанційного вимірів, розкривається як у миттєвому осягненні, так і в історичному розгортанні. Урахування історичного виміру дозволяє перевірити філософські здогадки, а також у чомусь розширити та доповнити їх. Філософське узагальнення господарства до цілісності софійного світу в працях С.М. Булгакова, його попередників і послідовників розкриває, з одного боку, господарство як філософське узагальнення-категорію, а з іншого – як особливе явище онтологічної динаміки, що розгортається на різних рівнях буття. Осмислення господарства дає можливість розкрити його буттєву сутність і софійність, взаємний вплив окремих буттєвих аспектів і елементів господарств і їх рух у цілому.

На підставі філософсько-методологічних узагальнень господарство визначимо як софійний світ у єдності логосного, енергійного та субстанціонального вимірів буття. Софійна наповненість світового буття розкривається в цих трьох вимірах, з'являється можливість розкриття та філософського осмислення буттєвих динамік логосного, енергійного та субстанційного рівнів.

Погляд на світ як на єдність логосного, енергійного та субстанційного початків дає можливість розкрити буттєву повноту господарства в різноманітних аспектах його буття. У методологічній спадщині В.В. Бібіхіна розкривається софійний аспект господарства та його три виміри. Логосний розкривається в праці «Світ» [7], енергійний – у праці «Енергія» [8], а субстанційний – у праці «Ліс» [9]. У праці «Власність» крізь філософію свого розглядається розкриття присутності у світі особистості та її стосунки зі світом [10].

Розкриваючи присутність людини в бутті, В.В. Бібіхін [7] створює суттєву основу для можливостей дослідів щодо перетворення господарства в сотеріологічному контексті. Присутність людини й онтологічне розкриття в присутності глибин і вимірів господарського буття створює можливості завдяки реалізації досвідів змінювати логосний, енергійний і субстанційний виміри господарського буття.

Таким чином, на підставі філософсько-методологічного осмислення передумов «філософії господарства» та її подальшого розвитку у філософсько-методологічній спадщині В.В. Бібіхіна господарство визначене як софійний світ у єдності логосного, енергійного та субстанційного вимірів буття. Використання філософсько-методологічної спадщини В.В. Бібіхіна розкриває в софійному контексті логосний, енергійний і субстанційний вимір господарства.

Осмислення господарства як Світу в контексті філософії господарства С.М. Булгакова дає можливість розкрити досвід онтологічного розкриття господарства на різних рівнях його буття. Визначення передумов виникнення філософії господарства дозволяє з'ясувати гносеологічну основу онтологічного дослідження господарства та прослідкувати подальший розвиток напрямку в цілому.

Таким чином, розкривається філософсько-методологічна основа онтологічного конструювання господарства в процесі його онтологізації в сотеріологічному контексті.

Список використаної літератури

1. Аристотель. Политика. Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1983. Т. 2.
2. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
3. Тутов Л.А. Философия хозяйства: предмет и методы исследования: дис. ... д-ра филос. наук 09.00.01 Иваново, 2005. 324 с.
4. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
5. Вышеславцев Б.П. Сочинения. 1995.
6. Митрополит Сурожский Антоний. О созерцании и подвиге. Онтологические основы созерцания. Московский психотерапевтический журнал. 1994. № 2.
7. Бибихин В.В. Мир. Томск: «Водолей», 1995. 144 с.
8. Бибихин В.В. Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 488 с.
9. Бибихин В.В. Лес. СПб.: Наука, 2011. 425 с.
10. Бибихин В.В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. 536 с.

**ONTOLOGIZATION OF ECONOMY AS A PHENOMENON OF MODERNITY:
PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL ASPECT****Ihor Spaskiy**

*Odesa State Economic University,
Department of Economics Theory and Economics Political
Preobrazhenska Str., 8, 65000, Odesa, Ukraine*

In this article is to research the philosophical and methodological aspects of the ontologization of the economy in modern conditions. To achieve this goal, the work analyzes and summarizes the forms of economic existence. And then we consider the process of ontologization of the economy in modern conditions, which takes place at various existential levels in various forms.

Key words: economic philosophy, ontologization, ontological insufficiency, entropy, functional integration, ontological dynamics, spiritual transformation of the economy, ontological design.

УДК 130.2

КАТЕГОРІЯ ПІДНЕСЕНОГО В КОНЦЕПЦІЇ ТІЛЕСНОСТІ ІЗИДОРА ДЮКАССА

Наталія Шолуха

*Харківська державна академія культури,
факультет управління та бізнесу, кафедра філософії та політології
Бурсацький узвіз, 4, 61057, м. Харків, Україна*

Концептуалізовано естетику тілесності у творі Ізидора Дюкасса «Пісні Мальдорора» як конструкту, здатного до трансформацій. Пластичність тілесності показано як зумовлену перетином етичної й естетичної позицій суб'єкта через категорію піднесеного та маргінальними практиками як визначенням кордонів моралі й пошуками її джерела.

Ключові слова: естетика тілесності, насолода, піднесене, суб'єкт, тілесність.

Динаміка філософської думки демонструє увагу до такого зрізу антропології, як тілесність. Евристично насиченим, але не проблематизованим і не інтегрованим до дискурсу тілесності є творчий доробок Ізидора Дюкасса (1846–1870 рр.). Ритмізована прозова поема «Пісні Мальдорора» (1869 р.) французького письменника містить нестандартну як для ХІХ ст., але доречну у ХХІ ст. антропологічну модель, де естетична позиція у зв'язці з етичною стає світоглядною настановою. Тому актуальності набуває філософська рецепція та контекстуалізація психосоматичного виміру творчості І. Дюкасса.

Інтелектуальна спадщина І. Дюкасса має значний за обсягом корпус дослідницької традиції, основними векторами якої стали літературознавчі (Ш. Бодлер, Ф. Кафка, А. Рембо), філософські (Ж. Батай, М. Бланшо, А. Камю, Ж.-П. Сартр, Ф. Соллерс) і релігієзнавчі студії. З останніх праць, присвячених творчості І. Дюкасса, дослідженню сприяла розвідка О. Луньова [6], у якій проаналізовано зооморфну семантику образів «Пісень Мальдорора» та висвітлено дихотомічний зв'язок «людина – Бог». А. Бичков [3] проаналізував творчість І. Дюкасса через етичну настанову подвійного заперечення зла, практика якого ілюструє агонію застарілої моралі й протест проти насильства над особистістю. Натомість К. Косиков [5] крізь призму структуралізму висвітлив змістові особливості самого тексту поеми як біографічно зумовлені, а також залучив емпіричний матеріал з історії французької літератури ХІХ ст. для реконструкції ідейного зв'язку І. Дюкасса з його сучасниками та попередниками. Отже, науковий дискурс позначив складові частини моделі творчості І. Дюкасса, виокремивши орієнтованість на естетичний вимір через категорії потворного й низького, тоді як проблематика тілесності не маніфестована й не розглянута у зв'язку з естетичними категоріями. Заповненню цієї теоретичної лакуни у філософському знанні й присвячена ця розвідка.

Метою статті є осмислення тілесності крізь призму естетики у творчості І. Дюкасса на прикладі твору «Пісні Мальдорора». Досягненню мети сприятимуть пошуки відповідей на питання про сутнісні риси тілесності І. Дюкасса, особливості функціонування естетичних категорій у «Піснях Мальдорора» і зумовленість тілесності етико-естетичними позиціями І. Дюкасса.

Самобутня, сповнена символічної мови й експресивної думки творчість І. Дюкасса містить нестандартну антропологічну образність і естетику, методично правильним для розуміння яких буде звернення до естетичних концепцій І. Канта й А. Шопенгауера, а саме

до їх тлумачення категорії піднесеного. У працях «Спостереження за почуттям прекрасного та піднесеного» (1764 р.) та «Критика здатності до судження» (1790 р.) І. Кант ототожнив уміння безкорисливого споглядання прекрасного з моральним добром. Натомість піднесене отримало визначення сміливого ставлення до страхітливих. Важливим є те, що, на думку Канта, «почуття прекрасного та почуття піднесеного збуджують приємне, але різними шляхами» [4, с. 128]. Стратегію етичної зумовленості естетичних категорій продовжив А. Шопенгауер, який у своїй базовій праці «Світ як воля й уявлення» (1818 р.) визначив піднесене як ситуацію, коли інстинктивний життєвий імпульс волі замовкає в людині, що усвідомлює свою нікчемність разом із величчю світу, винищуючи зі світогляду насолоду: «Людина з подібним характером буде дивитися на людей чисто об'єктивно, а не цінувати їх... вона буде помічати їх недоліки... вона буде свідком їх щастя, не чуючи заздрості, буде визнавати їх позитивні риси, але без бажання тісніше зблизитися з ними, вона буде милуватися красою жінок без жадання. Особисте щастя чи нещастя не буде сильно хвилювати її» [8, с. 125]. Отже, піднесене постає як категорія, через яку естетичний досвід суб'єкта є подоланням тваринного за допомогою етики. Саме ці дві позиції допомагають вписати концепцію тілесності І. Дюкасса в гуманітарне поле, вектори руху в якому зумовлені етико-естетичними засадами внутрішнього світу «Пісень Мальдорора», адже там, де сюжетно простежується робота естетичних категорій потворного та низького, змістовно розгортається дискурс піднесеного.

Глибинні інтенції категорії піднесеного формуються І. Дюкассом шляхом конструювання насолоди через задоволення низьким і потворним: «О людино, якщо тобі доведеться побачити мертвого собаку із задраними лапами... не набирай у жменю хробаків... не роздивляйся їх, не риж ножем на шматочки й не думай, про те, що й ти свого часу будеш виглядати не краще цієї падалі» [3]. Або: «У постаті вампіра ти, сам того не розуміючи, отримав нового друга. Ось тепер, урахувуючи коростяного кліща, у тебе їх двоє» [там само].

Проте в ситуаціях, де жорстокість сягає позалюдських меж і не підпадає під будь-які визначення, наратив Дюкасса набуває нового виміру через апелювання до Бога. Функціонування божественного в «Піснях Мальдорора» є темою для окремого дослідження, тоді як відносно проблеми тілесності Бог стає відправною точкою для формування моральної позиції та реалізації етичних поглядів на практиці. Із цієї причини актуальним стає порівняння О. Луньовим «Пісень Мальдорора» з «Божественною комедією»: «Поруч із несамовитою жагою насильства Мальдорора подорож героя Данте – невинні віршики» [6]. Отже, сюжетна канва нанизується на ідейну базу взаємин із Богом. Але в Дюкассовому світі Бог лежить п'яний у канаві, над ним знушаються перехожі люди й тварини. Отже, Бог постає ще не як ніцшеанське заперечення існування Абсолюту або як його відсутність за М. Гайдеггером, а як той, хто втратив свою сакральність і високий статус. Із цієї причини доречним стає порушення питання про довіру до моралі як похідної від такого Бога й апробація витривалості етики.

Тілесність (яку визначатимемо як психофізіологічну цілісність суб'єкта) у творчості Дюкасса постає як конструкт, здатний до трансформацій за допомогою зміни модусів існування суб'єкта художнього твору. Суб'єкт «Пісень Мальдорора» має фізичну та психологічну гнучкість. Множинна візуалізація ліричного героя розкривається через юнака Лоенгріна, графа Лотреамона та Мальдорора. Внутрішня логіка твору вибудована таким чином, що залишається невстановленим, чи автор не дотримувався хронологічної послідовності, тому персонажі є динамікою головного героя на різних етапах його фізичного зміцнення та морального руйнування, чи персонажі є автономними щодо один одного. Можна припустити, що три постаті є динамікою психології суб'єкта в часі або паралельними формами його буття, що перетинаються одна з одною.

Сюжетно Лоенгрін, ім'я якого відсилає до циклу німецьких легенд про короля Артура, демонструє трансформацію свідомості від наївності до розчарування життям, перспективою чого буде перехід до розбещеності й отримання насолоди від заборонених практик. Мальдорор, вбачавши майбутнє юнака та зв'язок із ним, промовляв: «Хочеш, вирви мені око та розтопчи ногами, хочеш – дай мені згнити в катівні зі шурами та павуками. Я не нарікати, я відрікаюся від себе, я твій і тільки твій» [3].

Граф Лотреамон, ім'я якого також стає псевдонімом для творчості І. Дюкасса, що може вказувати на ототожнення автора із цим персонажем, уособлює розчарування та складний синтез насолоди від життя й каяття від усвідомлення власної розбещеності. Лотреамон відчуває, що все людство та він перебуває в стані, через який панує розпуста і який можна охарактеризувати як «туга за вічністю, яку нам ніколи не вгамувати» [3]. Лотреамон є тим, хто усвідомлює свою відособленість від людського світу, що розкривається через алегоричну репліку про жалість від того, що його батьки були лише людьми, тоді як він «віддав би перевагу бути сином ненажерливої, як смерч, акули й кровожерливо-го тигра – тоді б у мені було менше злоби» [3].

Інфернальна постать Мальдорора (у перекладі з франц. означає «в обіймах жаху»), який «за певною фатальною примхою долі був створений злим. Довгі роки він приховував свою натуру, але... цілком віддався злу та задихав повними грудьми в рідній стихії!» [3], є складною символічною структурою, яка вміщує садизм («Подумати страшно: кожного разу, коли Мальдорор торкався вустами свіжих щічок дитини, він відчував бажання пошматувати їх гострою бритвою» [3]), мазохізм, ненависть до культурних норм (на що вказують епізоди з оголеною дівчиною, гріховним янголом, відмовою допомогти дитині, що біжить за омнібусом), співчуття до патології (це простежується в епізодах із милуванням сплячим гермафродитом або допомоги людині з нетрадиційною сексуальною орієнтацією), звинувачувальний обертон діалогу з Богом («Бити, дражнити, язувати тебе, о людино, тебе, хижка тварина, й твого Творця, за те, що породив таку скверну» [3]).

На думку А. Бичкова, «найлегше проінтерпретувати Мальдорора за допомогою психоаналізу й тим самим спробувати знищити його» [2]. Отже, апелюватимемо до художньої образності, а не до психологічних чинників, що могли її сформувати. Також необхідно послатися на думку К. Косикова, який саме в богоборчій позиції І. Дюкасса вбачав виток естетики садистського задоволення від насильства й патології, що поєднуються зі співчуттям: «Людина – «образ Божий» під стать своєму творцеві, і тому вони обидва заслуговують лише паплюження та праведної помсти, якою й насолоджується Мальдорор... але людина – не тільки озлоблене творіння злого Бога, вона ще й його жертва, беззахисна та нещасна, гідна не тільки прокльонів, а й співчуття» [5]. У цьому містяться причини суперечливості ставлення до людського світу у творі – від прокльонів до сліз співчуття Мальдорора. Так, у «Піснях Мальдорора» читаємо саркастичні роздуми Дюкасса про людину, які вміщують суперечливі почуття між любов'ю та ненавистю до людства: «Хто зрозуміє, чому нам стає радісно не тільки від бід людських взагалі, але й від нещасть найближчих друзів, хоча вони ж нас і засмучують? І найголовніше: людина лицемірна: вона говорить «так», а думає «ні». Від того й всі чада людства сповнені любові один до одного. Так, на психологів чекає ще немало відкриттів» [3].

Окрему увагу варто приділити ставленню Мальдорора до тварин, уподібнення з інстинктивним буттям яких також входить до структури образу цього варіанта ліричного героя та розширює можливості тілесності до втрати антропоморфності. Семантичний діапазон антропологічної образності «Пісень Мальдорора» демонструє, окрім антропоморфних модусів ліричного героя, ще й зооморфні й уречевлені образи. Важливим є те, що суб'єкт твору не боїться таких трансформацій: «Хто передбачить, що спроможне торкну-

тися струн ганебної темної радості! Я вважав тоді (і зараз так само вважаю) цю метаморфозу щедрим даром, сліпучим щастям, найвищим, довгоочікуваним благом. Нарешті я став свинею!» [3]. У таких пасажах логічна мелодія прискорюється, а концентрація подій надає вагомості певному епізоду в сюжеті й означає перехід на мову символів, у площині якої існує Мальдорор. Дослідник О. Луньов порівняв темпоритм дюкасового твору з рухами тварин, зазначивши, що «сам текст лине, як розлучений хижак, залишаючи після себе криваві шматки незліченних метафор. Тварина Лотреамона – істота, що вічно рухається, поруч із якою навіть Ніцше здається якимось повільним» [5]. У цілому в поемі тварини виступають помічниками, ворогами чи уособленням Мальдорора. Зосередимо увагу на зооморфній образності як модифікованому прояві ліричного героя.

Спершу необхідно зазначити, що опис світу тварин у «Піснях Мальдорора» виконано з педантичною точністю, відповідно до рівня розвитку біології в XIX ст. Французький видавець «Пісень Мальдорора» Е. Жалу встановив, що на сторінках твору фігурують 185 видів тварин, а філософ І. Башляр визначив 400 поведінкових актів, характерних для тварин (кусання, дряпання, роздирання плоті, висмокування крові тощо) [5]. У поемі простежуються посилання на тогочасні монографії, атласи, дослідження про птахів, риб, хижих тварин, що вказує на обізнаність Дюкасса й створює реалістичну картину світу природи й перетворення ліричного героя на тварину – орла, свиню, акулу, цвіркуна, амфібію, хробака. Яскравий епізод з акулою починається в ритмі пригодницької оповіді, де відбувається протистояння людини й тварини. Під час кривавої сутички Мальдорор ототожнює себе з акулою: «Є ще на світі істота, у якій люті ще більше, аніж у мені» [3]. Суб'єкт зливається з твариною за етичними ознаками – вони обидва знаходяться поза межею людського. Парадоксально тваринне, первісно зумовлене світом природи, і позалюдське, зумовлене подоланням етичних норм, зливаються в єдиному вимірі тілесності й моралі. З'єднуючись з акулою за етичними ознаками, Мальдорор сам визначає свою тілесність, тобто вона набуває статусу штучно конструйованої через етичну позицію суб'єкта. Також у цьому вимірі простежується естетичний зріз через насолоду від стану єднання з акулою та ненависть до себе.

Другим важливим для осмислення особливостей тілесності у творчості І. Дюкасса епізодом є ототожнення себе з волоссям янгола, що впав у розпусту. Емоційна важкість сцени зумовлюється психологічним напруженням через контраст між зростаючими співчуттям до волосся та розчаруванням у янгольській природі, здатній до плотських утіх, обману та помсти: «Він вознісся до небесної обителі, а про мене не згадав! Усе волосся залишилося неушкодженим, і тільки я один лежу на підлозі, серед калюж крові, шматків плоті, в проклятій келії» [3]. Через ототожнення ліричного героя з волоссям відбувається розширення меж тілесності від антропоморфних до уречевлених образів. І в цьому вимірі від людського залишається етико-естетична позиція Мальдорора. Проте саме вона є визначальною в конструюванні тілесності суб'єкта як того, хто є носієм певної світоглядної парадигми, у межі якої вписуються уявлення про власну тілесність.

Концептуально така позиція відповідає пошукам А. Арто на межі XIX–XX ст. і Ж. Дельоза й Ф. Гваттарі – у середині XX ст. Детальніше цю позицію у філософії тілесності було розглянуто в одній із наших попередніх статей [7]. Наразі пунктирно зазначимо, що французький театральний діяч, поет і філософ А. Арто вивів концепцію самоусвідомлення себе як психосоматичної цілісності через максимальне емоційне напруження, наближене більше до ритуалу в первісній культурі, аніж до учення Аристотеля про катарсис, тоді як Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі розробляли уявлення про трансформаційну природу суб'єкта в тілесності, закріплюючи за ним право усвідомленого конструювання власного вигляду та функціонального навантаження різних частин тіла й органів.

І. Дюкасс, випереджаючи А. Арто, розірвав зв'язок між антропоморфним образом і поведінковою моделлю суб'єкта. Але саме в цій ситуації наочно простежується його етико-естетична позиція, яка й лежить в основі дій суб'єкта: «мати вигляд людини» поступається місцем позиції «вчиняти як людина». Ознаки моралі парадоксально викристалізуються із жестів ліричного героя, спрямованих на заперечення етики в цьому світі. Переводячи суб'єкта «Пісень Мальдорора» в символічну площину, що знаходиться поза межами антропоморфної образності й моралі, І. Дюкасс демонструє викривлення світу, де зло можна виправдати, злочин залишиться безкарним, насолоду можна отримувати від заборонених практик. Отже, постає питання про межі моралі, її джерело та дієвість і доцільність використання. Естетичне вміння отримувати насолоду від потворного стає практичним виміром етики як унаочнення кордонів можливостей суб'єкта (його здатності до співчуття, любові, прощення, відсутність яких у світі Дюкасса є полем для прояву людського). Таке подвійне заперечення забезпечує свободу суб'єкта у виборі між добром і злом. Читаємо в «Піснях Мальдорора»: «Що таке добро та що таке зло! Можливо, це прояви однієї негнатовної спраги до досконалості, якої ми маємо намір досягти будь-якою ціною, не відкидаючи навіть найбільш шалених засобів, і кожна наша спроба завершується визнанням власного безсилля» [3]. Піднесене постає як регламентація стосунків із Богом: етична позиція відображається на естетичному досвіді й конструє тілесність, що відбивається у світлі бунтівних пошуків відповіді на фундаментальне питання про витоки моралі. Це дозволило Ж. Батаю розглядати інтелектуальну спадщину І. Дюкасса як літературу, що «віносить сама собі звинувачувальний вирок» [1, с. 16]. На підривному природу творчості І. Дюкасса вказував і К. Косиков, зауваживши таке: «Як би не розрізнялися численні трактування Лотреамона, усі інтерпретатори сходяться в одному: його творчість субверсивна за самою своєю суттю; вона – втілене заперечення, протест, бунт. «Відкриття» Лотреамона у XX столітті сталося саме тоді, коли цей лютий бунтарський порив виявився співзвучний тому протесту проти «принципу реальності», під знаком якого якраз і формувався авангард 1910–1920 рр. і насамперед – сюрреалістичний рух. Сюрреалісти марили Лотреамонам» [5]. Із цієї причини стає зрозумілою популярність серед сюрреалістів дюкасового образу «сусідство на анатомічному столі швейної машинки з парасолькою» [3], адже він іде за логікою колажу, мозаїчності, фрагментарної природи дійсності.

Отже, піднесене постає як ключова естетична категорія, через яку поєднуються інші категорії в межах вибору між добром і злом. За парадоксальною логікою Дюкасса, заборонені практики мазохізму, самознищення, убивства, звалтування, підбурювання до злочину є визначенням кордонів моралі та пошуками її джерела. Саме в режимі ненормованого стану, через задоволення від патології, відбувається конструювання психофізіологічної цілісності.

Тілесність у творчості Дюкасса постає як конструкт, здатний до трансформацій за допомогою зміни особистості й залучення зооморфної й уречевленої образності. Особливістю функціонування естетичних категорій у «Піснях Мальдорора» є перетин з етичним виміром буття, що зумовлює пластичність тілесності. Світоглядна модель суб'єкта «Пісень Мальдорора» базується на поєднанні естетичних категорій потворного, низького та піднесеного з етичними категоріями вибору, сумління, ідеалу через насолоду, сором і задоволення. Ключовою є категорія піднесеного, у межах якої легалізується зумовленість тілесності етико-естетичними позиціями І. Дюкасса. Творчість І. Дюкасса вписується в проблемне поле філософії тілесності як така, що містить концепцію суб'єкта, психосоматична цілісність якого зумовлена категорією піднесеного як пошуками позалюдського джерела моралі.

Перспективним напрямом подальших досліджень із цього питання є осмислення проблеми витоків інтенцій тілесності у творчості І. Дюкасса та їх візуалізації в художній образності твору «Пісні Мальдорора».

Список використаної літератури

1. Батай Ж. Предисловие. Литература и зло. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 1–16.
2. Бычков А. Принцип Мальдорора. Частный корреспондент. 4 апреля 2014 г. URL: http://www.chaskor.ru/article/printsip_maldorora_25784 (дата звернення: 16.12.2018).
3. Дюкасс И. Песни Мальдорора. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=35271> (дата звернення: 16.12.2018).
4. Кант Э. Наблюдения за чувством прекрасного и возвышенного. Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М.: Чоро, 1994. С. 125–225.
5. Косиков К. Лотреамон. Песни Мальдорора. Стихотворения. Лотреамон после Лотреамона. М.: Ad Marginem, 1998. С. 7–80.
6. Лунёв О. «Песни Мальдорора» Лотреамона. URL: <https://dystopia.me/les-chants-de-maldoror/> (дата звернення: 16.12.2018).
7. Шолухо Н. Культурологічна реценція тілесності в «театрі жорстокості» Антонена Арто. Культура України. Сер.: Культурологія: зб. наук. пр. Харків: ХДАК, 2017. Вип. 55. С. 59–69.
8. Шопенгауэр. А. Собр. соч.: в 5 т. Т. 1. М.: Московский Клуб, 1992. 463 с.

**THE CATEGORY OF THE SUBLIME
IN THE ISIDORE DUCASSE'S CORPOREITY CONCEPT****Natalia Sholukho**

*Kharkiv State Academy of Culture,
Faculty of Management and Business,
Department of Philosophy and Political Science
Bursatsky descent, 4, 61057, Kharkiv, Ukraine*

The article conceptualises the corporeity esthetics in “The Songs of Maldoror” by Isidore Ducasse to be the capable to be transformed. The flexibility of corporeity is shown to be the predetermined by crossing of ethic and esthetic positions of the subject via the category of sublime and marginal practices to be determine the limits of morality and are the search of its source.

Key words: corporeity esthetics, pleasure, sublime, subject, corporeity.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК 32.01:303.42(477)

ПОЛІТИЧНА ДУМКА ДОБИ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО

Володимир Гоцуляк

*Хмельницький національний університет,
факультет міжнародних відносин, кафедра філософії і політології
вул. Інститутська, 11, 29000, м. Хмельницький, Україна*

У статті досліджено та викладено особливості вивчення історії політичної думки ранньомодерної України. Розвиток політичної думки України цього часу відбувається під впливом тенденцій, притаманних бароковому мисленню. У бароковій свідомості, яка стала частиною українського національного буття, фіксувалось людське існування у всій його складності та багатоманітності, його суперечливий, антиномічний характер. Бароковою свідомістю творився також новий суспільний ідеал, який багато в чому визначав реальні дії та поведінку як окремої людини, так і всього українського суспільства.

Зазначається, що політична думка доби українського бароко розвивалася в основному в параметрах релігійного, богословського мислення. Підкреслюється, що проблеми осмислення українського життя в політичній думці доби бароко пов'язуються не стільки із суспільно-політичними перетвореннями та розвитком власної державності, скільки з процесами релігійного та морального удосконалення української людини.

Ключові слова: ранньомодерна Україна, бароко, політична думка, релігія, церква, свідомість.

Друга половина XVII – перша третина XVIII ст. – це складний і суперечливий час в українській історії, доба великих змін в українській свідомості та суспільно-політичному житті. Українське життя цього періоду супроводжувалося різними драматичними, а то й трагічними для всієї української спільноти подіями, військовими протистояннями, громадянськими конфліктами тощо. Водночас відбувається розвиток національної свідомості, виникають і функціонують суспільні інституції, які виступають носіями ідеї національної єдності, проявляє свою активність політична еліта.

Розвиток політичної думки України цього часу відбувається під впливом тенденцій, притаманних бароковому мисленню. В бароковій свідомості, яка стала частиною українського національного буття, фіксувалось людське існування у всій його складності та багатоманітності, його суперечливий, антиномічний характер. Бароковою свідомістю творився також новий суспільний ідеал, який багато в чому визначав реальні дії та поведінку як окремої людини, так і всього українського суспільства. Найвидатнішими представниками українського бароко, в творчості яких своєрідно розвивалися суспільно-політичні ідеї та погляди, були Софроній Почаський, Лазар Баранович, Іоанікій Галятовський, Антоній Радивилівський, Іван Максимович, Іван Орновський, Іван Величковський, Олександр Бучинський-Яскольд, Семен Климовський і ціла плеяда інших українських поетів та письменників XVII–XVIII ст.

Барокова культура і барокова свідомість у другій половині XVII – першій третині XVIII ст. стала свого роду інтелектуальною, культурною реакцією на ренесансний антропоцентризм, возвеличення окремої людини, героїзацію видатних постатей української історії. У добу українського бароко проявляються ті ж самі тенденції, що були характерні для європейського бароко – усвідомлюється і знаходить свій вираз у літературі різних

жанрів ідея складності і непорядкованості світу, суперечливого, а то й антагоністичного характеру людських взаємин у суспільстві. Можна стверджувати, що українське суспільство другої половини XVII – першої третини XVIII ст. завдяки своїй демократичності було відкрите для сприйняття європейських барокових ідей.

На відміну від гуманістичних уявлень про людину та її життя, в добу українського бароко переважає думка, що людина не ідеальна, а людська природа не є досконалою, в ній співіснують добро і зло, освіченість і невігластво, відвага і боягузтво. У своїх вчинках та політичних діях вона може керуватися не лише розумною доцільністю, але й егоїстичними принципами, особистими пристрастями та емоціями, що не завжди збігаються з уявленнями про суспільне благо.

Таким чином, у добу втрачається віра в існування гармонії між людиною та суспільством, у можливість вирішити свої проблеми в земному житті. Діяльністю політиків, гетьманів, політичної верхівки були зруйновані сподівання української спільноти щодо можливостей утвердження розумних політичних форм в українському житті.

У добу бароко людський світ постає як динамічний, контрастний, неспокійний, а основною темою барокового дискурсу стає тема світових «марностей», суєтності світу, нестійкості й плінності всього земного. Антитетичні начала буття формують людину, в якій поєднуються протилежні риси, добро і зло, розум і пристрасті. Барокова людина постійно перебуває в боротьбі із собою, зі своїми пристрастями та земними бажаннями (свідченням цього є такий жанр барокового живопису, як парсуна). У бароковій літературі козацькі ватажки і гетьмани зображуються і як видатні воїни, і як богобоязні люди, що піклуються про свою душу. Зокрема, відомий козацький ватажок Іван Сірко постає одночасно як військовий і громадський діяч української історії, володар великих багатств і водночас – як майже аскет, відданий захисник християнства.

Найбільш загальною рисою українського бароко була релігійність, а христологічні мотиви, звісно, були основними у творчості барокових мислителів [8; 9]. Світ у творах українських мислителів не має самодостатнього, самостійного значення. Він мислиться лише як шлях до Бога. А всі проблеми людського і суспільно-політичного життя розглядаються в контексті осмислення універсального зв'язку з Богом. У системі цінностей тогочасної людини домінували не політичні цінності, а цінності християнського добродійного життя і приписи християнської моралі.

Л. Баранович, І. Максимович, І. Величковський у своїх творах висувують ідеї щодо того, як зробити світ і людське життя кращим і заснованим більше на засадах розумності, однак разом із тим вони сумніваються в здатності людського розуму осягнути світ і тим більше змінити його.

Однією з найяскравіших постатей у церковному, літературному, культурно-освітньому та суспільно-політичному житті був архієпископ Чернігівський Лазар Баранович (1620–1693). Його різнобічна творчість розвивалася в часи Національно-визвольної війни та московського панування в Україні. Л. Баранович був у центрі політичного життя України другої половини XVII ст., впливав на політичні рішення в часи Гетьманщини. Думка Л. Барановича враховувалася під час обрання гетьманів, призначення воєвод, розподілу всіх духовних посад на Лівобережній Україні.

Лазар Баранович у своїх фундаментальних богословських творах «Меч духовний» і «Трубы словес проповідних» підкреслює, що земне життя нестерпне, воно побудоване на злі, а світ «весь в злѣ лежить» [1, арк. 174]. У цьому світі – беззаконня, аморальність і нерівність. Тому Л. Баранович закликає людей: «Не любѣте сего свѣта, в нем же вся тма и отнюдь нѣсть свѣта» [2, арк. 160]. Він закликає до смирення, любові й надії на Бога. Меч духовний, за його словами, не вбиває, а живить.

Метою людського життя Л. Баранович вважає досягнення ідеальної спільноти, побудованої на засадах християнської любові, братерства. Як підкреслюють дослідники, така

спільнота сприймається думкою барокової епохи як зразок неконфліктного, гармонійного співіснування людей, найбільш оптимальною формою розвитку індивіда та суспільства [6, с. 239]. А розмірковування українського мислителя про ідеальний проект життя не можна вважати абстрактними, оскільки створений Барановичем варіант соціальної утопії відображає особливості історичної та соціально-політичної ситуації в Україні другої половини XVII ст. Л. Баранович у своїх творах головну увагу приділяє міркуванням про Царство Боже, яке для нього є найвищою метою будь-якого людського існування. В атмосфері духовного та політичного життя України другої половини XVII ст. саме церква була найбільш наближеною до національних форм життя суспільною структурою.

Таким чином, Л. Баранович створює свій варіант бачення українського світу, ідеальним виразом чого стає духовна спільнота, сформована на принципах людської солідарності та високої моральності. Вона сприймається як опозиція існуючій державі й водночас визначає перспективи розвитку українського суспільства. На відміну від відомих європейських авторів такого літературного та політичного жанру, як «Утопія» (Т. Кампанелла, Т. Мор), Л. Баранович витворює свою суспільну утопію не на віддалених островах чи в чужих країнах, а має на увазі свою землю, Україну. Його проект стосується передусім перспектив перетворення українського життя, спрямованого на те, щоб вивести людину «із тьми невігластва» і вести до «світла правди» [10, с. 203].

Тема неприйняття земного життя і всіх його принад – багатства, земних задовольень, політичних амбіцій була основною в літературі українського бароко. Різко критикують усі атрибути земного існування церковні проповідники другої половини XVII ст. – Іоанікій Галятовський та Антоній Радивилівський. Вони не сприймають позитивно людей, які живуть земними інтересами, тому що такі люди «золотою і срібною сьвітлю ловлены и до пекла запроваджены бывають» [4, с. 68].

Єдиним способом і сенсом людського життя повинна бути християнська віра і християнська мораль. Так, Л. Баранович звертається до людей з нагадуванням про вічне життя і засторогами до земних утіх: «Духовная мудрствуйте, не плотская, мудрствованіе бо плотское смерть есть, а мудрствованіе духовное, живот и мир!» [2, арк. 285].

На складному і важкому шляху життя людина в бароковій свідомості виступає як мандрівник, «перегрин». Створена в другій половині XVII ст. модель українського світу, частиною якого була людина, абсолютно не збігається зі зразками активного політичного життя. Людське життя скоріше уподібнюється «странствованіям» на зразок тих, що здійснювали Григорій Сковорода чи Паїсій Величковський, а не різним виявам політичної активності [8]. Водночас можна стверджувати, що така «перегриннація» – це показник динамічності українського життя, напруженості людських взаємин у непростий час української історії, наповненої війнами і політичними протистояннями. Крім того, це проекція суперечливості й трагічності людського буття. У центрі барокового мислення другої половини XVII – першої третини XVIII ст. завжди була людина, її життєвий шлях та сподівання на вічне життя.

Незважаючи на те, що в структурі цінностей того часу головна увага приділяється християнському смиренню, «тихості», належним чином у бароковій думці оцінюються різні вияви діяльного життя. Поширеним зразком для політичної думки другої половини XVII ст. був Олександр Македонський, що підкоряв світ. Тому дехто з українських барокових мислителів, наприклад Хома Євлевич, засуджує те, що нащадки славних колись русичів смиренно схиляються перед ударами долі, втративши свою великокнязівську спадщину. Х. Євлевич вважає, що в українському суспільстві повинна відіграти свою роль освіта, а нові школи мають виховати тисячі Македонських – добре освічених і войовничих настроєних юнаків, готових стати до залізних лав борців за національне відродження [7, с. 250–267].

У творчості багатьох українських барокових мислителів виразно відчувалася особливість історичної ситуації, яку переживала ранньомодерна Україна, і дух історичного часу. Зокрема, «тихий поет» І. Величковський пише про те, що «вѣтра без дѣла мертва єсть», «вѣтру живить дѣло» [3, с. 90]. Він наголошує на цьому, звертаючись до гетьмана Івана Самойловича, і, таким чином, формулює для української людини своєрідний зразок суспільної поведінки і програму політичних дій. На його думку, булава гетьманові потрібна передусім для того, щоб Вітчизну боронити, захищати рідну землю від ворогів, а також здійснювати подвижницьку діяльність – будувати школи, церкви, шпитали. Саме така діяльність дає славу політичним і військовим діячам.

Але загалом барокові мислителі не є прихильниками безмірної активності людини, оскільки вона спрямовується на задоволення свого честолюбства, мирських інтересів і планів. Суспільно-політична діяльність, віра в прогрес і людський розум у візіях «тихих поетів» другої половини XVII – першої третини XVIII ст. постає великою небезпекою для людини духовної. Має рацію А. Макаров, коли стверджує, що міфологія сильної людини, титанізму як принципу життя не стала визначальною для політичної думки українського бароко [5, с. 81].

Таким чином, український світ у політичній думці барокової доби – дуже непростий і суперечливий. Військова боротьба, політичні протистояння, конфлікти інтересів, які загострилися в Україні в час Руїни, негативно впливали на уявлення людини про себе, про своє соціальне оточення й політичну активність. Тому українські мислителі реалізували свої здібності й таланти переважно у сфері художнього та поетичного мислення, а не в створенні тих чи інших політичних концепцій. Звісно, значущість офіційного статусу, наприклад, політичного лідера, мала свою вагу, але набагато більше цінилися моральність і духовність.

Однак українська політична думка другої половини XVII ст. демонструє деяку двозначність мислення: з одного боку, це оспівування видатних особистих якостей видатної людини, її прагнення слави і почестей, а з другого – наголос на тому, що будь-хто повинен прагнути до смирення. Загалом, доба козацького бароко була позначена духом своєрідного світського чернецтва і двозначного епікуреїзму [5].

Про досить суперечливий зміст політичної думки доби бароко свідчить те, що крім основних тем християнського смирення та моральності, в ній формулюється ідеал активної людини, героя, лицаря. Українське життя цього часу буквально пронизане культом лицарства. Його втіленням виступають українські козаки.

Прихильниками культу мілітарності й войовничості запорозького лицарства в поезії XVII ст. були С. Яворський і П. Орлик. Зокрема, до літературного доробку П. Орлика належать панегірики «Алکید Руський» на честь гетьмана Мазепи, «Гіпомен Сарматський». Ці видатні українські поети й політичні діячі відверто пишуть і вихваляють військову силу, право сильного здійснювати ті чи інші дії.

Однією з важливих тем політичної думки ранньомодерної України є тема свободи, оспівування «золотих вольностей» [7, с. 221]. В інтерпретації українських мислителів «вольність» – це ознака лицарського ідеалу та лицарської поведінки. Вважалося, що носіями їх були видатні постаті української історії – Б. Хмельницький, П. Конашевич-Сагайдачний, українське козацтво. У політичній думці України доби бароко зафіксовано гостре несприйняття всіх форм несвободи і рабства.

Поняття «свободи», «вольності» в українському культурному та політичному контексті наповнювалися конкретним історичним змістом. Увага українських барокових мислителів до проблем свободи, що характеризує різні виміри людського існування, пояснюється не в останню чергу тим, що, починаючи з другої половини XVII ст., Україна поступово втрачала свою завойовану незалежність і свободу, натомість посилювалося московське ярмо.

Стверджується також, що у своєму прагненні до «золотої вольності» окрема людина і український народ загалом повинні відректися від сваволі, примиритися з Богом, покладаючись у всьому на Його милість і милосердя.

У творах видатних мислителів українського бароко був відтворений стан свідомості українського суспільства певної історичної доби. Політичні ідеї та проекти цього часу є передбачуваною реакцією на той нерозумний стан життя, в якому перебувала українська людина в час військових протистоянь, політичних конфліктів та воєн. Світ, побудований на злі, аморальності й бездуховності, стає для людини чужим і незрозумілим. Тому цілком закономірними були спроби українських мислителів доби бароко створити деякий ідеальний світ, який би протистояв реальному. Теоретичні, ідеальні конструкції українського життя, створені Л. Барановичем, І. Галятовським, І. Максимовичем та іншими видатними представниками барокової епохи, мали всі ознаки соціальної та політичної утопії і нагадували відомі західноєвропейські утопії (Т. Мор, Е. Роттердамський). У західноєвропейських утопіях знаходив вираз соціально-політичний ідеал майбутнього життя. Але, на відміну від них, український варіант соціальної та політичної утопії не передбачав перебудови суспільного життя. Йшлося лише про формування духовних основ ідеального людського життя і про ідеалізацію часів раннього християнства.

Створюючи проекти організованого людського буття на духовній, християнській основі та приводячи свої аргументи на користь ідеї людського співжиття на засадах духовного єднання, представники українського бароко пропонували шляхи неконфліктного вирішення життєвих проблем. Фактично в культурі українського бароко була представлена історично своєрідна спроба вироблення засад самоорганізації українського суспільства [6, с. 263].

При цьому теоретичні, а то й утопічні програми перетворення українського життя були розраховані на цілком конкретного соціального реципієнта – жителів українських міст, українських городян і українську інтелігенцію. Традиції барокового мислення були життєздатними також і в XVIII ст. – в часи гетьманів і сотників, українських філософів і риторів.

Міркування українських барокових мислителів сфокусовані на реаліях української дійсності. Вони стали історично зумовленою рефлексією щодо особливостей українського суспільно-політичного життя другої половини XVII – першої третини XVIII ст., у них відбилася реакція розумної людини на стан українського суспільства часів воєн і Руїни. Бароко загострило увагу до тих проблем, з якими зустрічається людина, і які вона намагається певним чином вирішувати. Християнська мораль і духовність у творах мислителів бароко постає як компенсаторний механізм в існуванні недосконалих, ворожих високій сутності людини форм життя і взаємин. Нова церква, Горний Єрусалим, новий Адам – це поняття, що окреслювали шляхи подолання хаосу й покращання українського суспільства.

Отже, політична думка доби українського бароко розвивалася в основному в параметрах релігійного, богословського мислення. Однак за суто богословськими міркуваннями українських барокових мислителів, за складною символікою християнського мислення завжди криються трагедія і політичні проблеми українського суспільства. Образ світу, створений бароковою свідомістю, був недосконалим, деструктивним, динамічним і навіть ворожим. Але цей образ – проекція реалій українського суспільно-політичного життя другої половини XVII – першої третини XVIII ст., своєрідне відображення бурхливих і трагічних подій української історії.

Таким чином, проблеми осмислення українського життя в політичній думці доби бароко пов'язуються не стільки із суспільно-політичними перетвореннями та розвитком власної державності, скільки з процесами релігійного та морального удосконалення української людини. Ідеальна духовна спільнота, яка формується на засадах християнської любові, смирення, рівності та християнського братерства, виступає зразком організації

українського життя в час війни та Руїни. У міркуваннях барокових мислителів вона виступає своєрідною компенсацією «розірваності» українського суспільства, антитезою домінуванню в ньому егоїстичних мотивів, хижацьких інтересів, невинуватих політичних амбіцій і претензій на національне лідерство.

Список використаної літератури

1. Баранович Л. Меч духовный, еже есть глагол Божий, на помощь церкви воюющей, из уст Христовых поданный, или книга проповедей Слова Божего. Киев, 1666. 938 арк.
2. Баранович Л. Трубы словес проповедных на нарочитыя дни праздников господских Богородичных, ангельских, пророческих и т.д. и т.п. Киев, 1674. 703 арк.
3. Величковський І. Твори; підгот. тексту та коментар В.П. Колосової та В.І. Кречотня; відп. ред. Л.Є. Махновець. Київ: Наукова думка, 1972. 191 с.
4. Галатовський І. Ключ розуміння; підгот. до вид. І.Л. Чепіга; відп.ред. В.В. Німчук. Київ: Наукова думка, 1985. 444 с.
5. Макаров А. Світло українського бароко. Київ: Мистецтво, 1994. 228 с.
6. Петрук Н.К. Українська духовна культура XVI-XVII ст.: соціальна організація і формування простору національного буття: монографія. Хмельницький, 2007. 288 с.
7. Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія: в 2-х ч. / відп. ред. В.М. Нічик. Київ: Наукова думка; Вид. С. Павличко «Основи», 1995. Ч. 2. 431 с.
8. Ушкалов Л.З. Історії української літератури XVII-XVIII ст. Харків: Акта, 1999. 215 с.
9. Ушкалов Л. Світ українського бароко. Філологічні етюди. Харків: Око, 1994. 108 с.
10. Шевченко В.І. Філософська зоря Лазаря Барановича. Київ: Укр. центр духовної культури, 2001. 231 с.

POLITICAL THOUGHT OF THE UKRAINIAN BAROQUE

Volodymyr Gotsulyak

*Khmelnitsky National University,
Faculty of International Relations,
Department of Philosophy and Political Science
Instytutska str., 11, 29000, Khmelnytsky, Ukraine*

The article explores and describes the peculiarities of studying the history of political thought in early modern Ukraine. The development of political thought in Ukraine at this time is under the influence of the tendencies inherent in Baroque thinking. In Baroque consciousness, which became part of the Ukrainian national existence, human existence was recorded in all its complexity and diversity, its contradictory, antinomic character. Baroque consciousness also created a new social ideal, which largely determined the real actions and behavior of both an individual and the entire Ukrainian society.

It is noted that the political thought of the era of the Ukrainian Baroque developed mainly in the parameters of religious, theological thinking.

It is emphasized that problems of comprehension of Ukrainian life in the political thought of the Baroque era are related not so much to socio-political transformations and the development of their own statehood, but to the processes of religious and moral improvement of the Ukrainian people.

Key words: early modern Ukraine, baroque, political thought, religion, church, consciousness.

УДК 321.7+32.01:061.2(73)

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДЕМОКРАТИЧНИХ ТРАНЗИТІВ (Д. РАСТОУ, С. ХАНТІНГТОН, Г. О' ДОННЕЛ, Ф. ШМІТТЕР)

Роман Кополовець

*Ужгородський національний університет,
кафедра політології і державного управління
вул. Університетська 14, 88000, м. Ужгород, Україна*

У статті проаналізовано та досліджено теоретико-методологічні засади дослідження демократичних переходів у політичній науці. Основну увагу присвячено дослідникам, що сформували основу для методології демократичної трансформації. Описано всі етапи переходу до демократії, а також структурні елементи, що супроводжують транзит.

Ключові слова: демократія, транзит, демократичний перехід, лібералізація, демократизація, консолідація демократії.

Станом на кінець ХХ – початок ХХІ сторіччя загальною світовою тенденцією є поява цілого ряду країн із демократичним типом політичної організації влади. Характерною особливістю цієї тенденції є перехід новостворених демократичних країн від авторитарно-тоталітарного до демократичного типу політичного режиму. За досить короткий термін автократії змогли досягти рівня режиму консолідованої демократії. Питання демократичних переходів є одним із найбільш актуальних у сучасній політології. Дослідження демократичних переходів досить широко досліджується в політичній думці. Базовою для розвитку транзитології стала праця Д. Растоу «Переходи до демократії: спроба динамічної моделі» (1970), що хронологічно не зачіпала дослідження постсоціалістичної трансформації кінця 80-х – початку 90-х рр. ХХ століття, проте основна заслуга Д. Растоу [1; 2] полягає в тому, що вчений наголосив на необхідності дослідження безпосередньо процесу демократизації в перехідних країнах, а не опису вже дієвих демократичних інститутів та демократії загалом як похідних процесів від світових тенденцій модернізації.

Одним із перших науковців, який комплексно підійшов до дослідження посткомуністичного демократичного транзиту, був С. Хантінгтон. У своїй праці «Третя хвиля: демократизація наприкінці ХХ ст.» (1991) [3] та в публікації, присвяченій розгляду світового процесу демократизації кінця минулого сторіччя [4], науковець відстоює тезу про зовнішнє походження демократичного транзиту в посткомуністичній країні.

Концепція політичного транзиту Г.О'Доннела та Ф. Шміттера [5; 6; 7] розрізняє три стадії переходу від авторитаризму або тоталітаризму до демократії: 1) лібералізацію; 2) демократизацію; 3) соціалізацію, тобто поетапні еволюційні зміни від начального етапу лібералізації і до завершального етапу соціалізації.

Серед вітчизняних науковців питаннями демократичного транзиту займалися та займаються В. Полохало [8], О. Романюк [9], В. Гельман [10].

Основоположником вчення про демократичний перехід і транзитологію як окрему політологічну галузь є Д. Растоу, який у 1970 році публікує статтю «Переходи до демократії: спроба динамічної моделі» [1]. Ця модель запропонувала оригінальне та комплексне пояснення демократичного переходу. Модель, яку запропонував Растоу, заснована на поясненні історичного досвіду переходу до демократії у Швеції в 1890–1920 роки та Туреч-

чини, починаючи з 1945 року. Відповідно до трансформації демократії, вчений виділив чотири основні фази демократизації, які розглядаються політологами як обов'язкові стадії для будь-якого переходу, навіть на сучасному етапі.

На першій фазі формуються передумови переходу. За необхідну передумову переходу Растоу виділяє досягнення національної єдності. Ця єдність може досягатися різними шляхами і за різних умов, але, як правило, вона формується стихійно. В одних випадках економічні фактори, наприклад низький рівень розвитку економіки, вносять помітний внесок у формування національної єдності, в інших випадках економічні фактори виявляються невідомими [1, с. 11].

Друга фаза демократизації проходить як процес підготовки до зміни існуючого типу режиму. Ця стадія характеризується тривалою та безперервною політичною боротьбою. Результатом цієї боротьби має стати виникнення й зміцнення нової еліти, яка спирається на репресовані соціальні сили, для яких необхідним є демократичне керівництво. Соціальний склад таких суспільних прошарків у кожній країні є різним. Растоу наголошує, що неправильно є теза стосовно того, що демократія була спроектована заздалегідь. Загалом, сутність демократії Д. Растоу бачить у постійному вирішенні спірних питань політичною владою в країні. У цьому полягає найбільш суттєва різниця між демократією та тоталітаризмом з авторитаризмом. У результаті цих процесів настає третя фаза демократизації – фаза прийняття рішень. Растоу відзначає, що «рішення про інституалізацію базових демократичних процедур – лише одне з можливих рішень, що народжується як результат гри цілого ряду різноманітних політичних сил і аж ніяк не виключає, а навпроти, припускає наступну запеклу політичну боротьбу» [1, с. 14].

Четвертою фазою демократичного транзиту, за Растоу, є фаза звикання. На цій фазі демократія починає функціонувати як відносно налагоджений і цілісний механізм. Це фаза навчання для громадян і політичних еліт, фаза освоєння техніки демократії та накопичення необхідних для її функціонування навичок. Щоб прийти до демократії, вважає Д. Растоу, потрібне не копіювання конституційних законів чи парламентської, практично вже наявної демократії, а спроможність реально оцінити свої специфічні конфлікти й уміння виробити або запозичити ефективні механізми їх розв'язання. І звичайно, прихід демократії не слід сприймати як щось таке, що здійсниться протягом, наприклад, одного року. Оскільки процес становлення демократії припускає появу нових соціальних груп, їх становлення і розвиток, то мінімальний термін переходу, за Д. Растоу, триватиме протягом життя цілого покоління. У країнах, що не мали раніше зразків для імітації, перехід до демократії, як правило, відбувається ще повільніше. Д. Растоу вважає, що відправною точкою демократизації не може бути лише наявність національної єдності [2].

Інше розуміння переходу країни до демократії подає С. Хантінгтон [3]. Науковець наголошує, що демократизація являється комплексним процесом і не може ототожнюватися з демократизацією виключно однієї суспільної сфери та суміжними процесуальними передумовами. Вчений є прихильником процедурного підходу характеристики процесу демократизації. Він пише: «політична система будь-якої країни ХХ ст. визначається як демократична в тій мірі, в якій особи, наділені верховною владою приймати колективні рішення, обираються шляхом чесних, непорушних, періодичних виборів, у ході яких кандидати вільно змагаються за голоси виборців, а голосувати має право практично все доросле населення» [3, с. 48]. Хантінгтон відзначає, що процес демократизації нерозривно пов'язаний з наступними структурними факторами:

- рівень економічного забезпечення країни;
- демократичний механізм розподілу національних ресурсів;

- ринковий тип економіки;
- розвинутий середній клас у країні;
- рівень освіти населення;
- демократичний характер політичної культури;
- специфіка релігійних традицій;
- ступінь розвинення громадянського суспільства;
- характер і масштаби впливу на країну зовнішніх факторів.

Разом із тим С. Хантінгтон, узагальнюючи досвід демократичних переходів, формує певні обмеження для необхідності окремого використання таких критеріїв демократизації: жоден із визначальних факторів переходу до демократії не може вважатися комплексним інструментом у вимірі рівня розвитку демократії в певній країні; С. Хантінгтон у книзі «Третя хвиля» [3] вводить власну методологію дослідження переходів до демократії. Він наголошує, що демократизація являє собою міжнародний процес і здійснюється хвилями, захоплюючи відразу кілька країн і справляючи на них взаємний позитивний і негативний ефект. Внутрішня демократизація здійснюється успішно в залежності від того, наскільки сприятливий вплив зовнішнього фактору. Внутрішня демократизація може призвести: до стану країни між авторитаризмом і демократією, не даючи можливості зробити певний вибір на користь конкретного політичного режиму; до нових спроб демократизуватися; до переривання демократичних процесів; до прямого переходу від стабільного авторитаризму до стабільної демократії (характерно для третьої хвилі, яка розпочалась у 1974 році); до становлення демократії в результаті деколонізації й успішного запозичення досвіду демократичного правління від країн-метрополій. Хантінгтон прагне довести, що хоча розподіл демократичних умов є досить умовним, фактори, які лежать в основі демократичного переходу, можуть бути розділені на внутрішні й зовнішні. Залежно від того, яка з теорій робить на дослідника більший вплив, обирається стратегія дослідження, в результаті якої більшу увагу одержують або внутрішні, або зовнішні передумови демократизації. У загальному, С. Хантінгтон виділяє три основні варіанти демократичного транзиту: трансформація, зміщення та заміщення [3, с. 123]. Щодо безпосередньо процесу переходу до демократії, то Хантінгтон розрізняє чотири стадії демократичного транзиту.

Таблиця 1

Стадії переходу до демократії за С. Хантінгтоном

СТАДІЯ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ	СИСТЕМНІ ЗМІНИ
I ФАЗА ПОЧАТКОВА ЛІБЕРАЛІЗАЦІЯ	Прихід до державних органів управління демократично налаштованих політичних сил. Стара політична еліта залишається важливим актором суспільно-політичного життя країни.
II ФАЗА ПОСИЛЕННЯ АНДИДЕМОКРАТІЇ	Відхід від демократичних принципів розвитку держави через несприйняття курсу на лібералізацію народними масами. На певний період настає посилення політичних позицій старої авторитарно-тоталітарної еліти.
III ФАЗА ЛІБЕРАЛІЗАЦІЯ	Відбувається остаточний прихід до політичної влади еліти, яка відстоює цінності та принципи демократії. Стара політична еліта стає політично неконкурентоспроможною.
IV ФАЗА ДЕМОКРАТИЧНА КОНСОЛІДАЦІЯ	Укладається своєрідний пакт (договір) між старою та новою політичними елітами. Стара еліта набуває статусу опозиції. У країні завершується процес інституалізації демократії.

Конкретно під хвилями демократизації С. Хантінгтон розуміє певні завершені цикли переходу до демократії. Кожний демократичний цикл може закінчитися спадом. Лише третя хвиля демократизації, на думку вченого, має мати логічне завершення у формі лібералізованої демократії.

Серед перших науковців-транзитологів, які акцентували свою увагу на різноманітні передумов та чинників демократизації, були Г. О'Доннелл та Ф. Шміттер [5; 6; 7]. Узагальнення досвіду різних країн підтвердило висновок Д. Растроу, що процес переходу до демократії складається з трьох закономірних етапів, які були визначені як «підготовча фаза», «фаза прийняття рішення» та «фаза звикання». Проте розширену назву їм дали Г. О'Доннелл та Ф. Шміттер: «лібералізація», «демократизація» і «соціалізація». Особливістю нового методологічного підходу, що виник у межах транзитології, було те, що головна увага зверталася не на структурні (як в теорії модернізації), а на процедурні чинники, пов'язані з діяльністю провідних політичних сил суспільства, з їхньою здатністю виконати низку послідовних процедур, необхідних для інституціоналізації демократичних відносин. У транзитології закріпилася думка, що кінцевий результат залежить від шляху. Переходи до демократії було репрезентовано як процес послідовної інституціоналізації політичних змін. Систематизуючи теоретичні моделі переходу до демократії, процес демократичного транзиту включає три основні фази:

1. лібералізація – формування базових інститутів демократії;
2. демократизація – становлення та розвиток демократичних інститутів на базі новоствореного політичного режиму;
3. консолідація демократії – закріплення та адаптація політичного режиму консолідованої демократії в суспільних сферах, формування громадянського суспільства;

Лібералізація за своїм змістом є інституціоналізацією громадянських свобод без трансформації владного апарату, який залишається спроможним контролювати ситуацію. Лібералізація розпочинається внаслідок політичної кризи, вона є результатом «взаємодії розбіжностей, що виникають усередині авторитарного режиму, та незалежної організації громадянського суспільства». Внаслідок лібералізації постає режим, який Г. О'Доннелл та Ф. Шміттер назвали «опікунською демократією» (*tutelary democracy*) – режим із формально демократичними, обмежено конкурентними інститутами, що перебуває під опікою владного апарату. Вирішальним кроком на шляху до демократичної держави є «передача влади від групи осіб до зведення правил» [7, с. 541]. Демократична трансформація механізму влади може здійснюватися за дотримання двох умов:

- 1) демонтажу попереднього владного апарату;
- 2) свідомого вибору політичними силами суспільства демократичних інститутів і процедур, у межах яких необхідно створювати умови, що сприятимуть становленню демократичної системи.

Критичною точкою переходу до демократії є стан, за якого ніхто, окрім виборців, не може вплинути на процес успадкування влади.

Консолідація є «інституціоналізацією демократичної політичної поведінки» [7, с. 661]. На ґрунті опанування нових норм і цінностей, поступового вrostання в нову систему відносин відбувається зміна політичної культури еліти та всього суспільства.

Модель переходу до демократії Г. О'Доннелла та Ф. Шміттера базується на основі чотирьох фазового демократичного транзиту.

Таблиця 2

Стадії демократичного транзиту Г. О'Доннела та Ф. Шміттера

ЕТАПИ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ	СТУПІНЬ АДАПТАЦІЇ ІНСТИТУТІВ ДЕМОКРАТІЇ
I ЕТАП ПОЧАТКОВИЙ	Відбуваються процеси консолідації політичної еліти навколо демократії. Поступово встановлюється демократична консолідація більшої частини суспільства.
II ЕТАП ЛІБЕРАЛІЗАЦІЯ	Лібералізація сфери державного управління. Перевага ліберальних принципів в економічному та політичному державних секторах.
III ЕТАП ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ	Демократизація державного управління та політичної сфери країни.
IV ЕТАП КОНСОЛІДАЦІЯ ДЕМОКРАТІЇ	Демократична політична соціалізація. Відбувається поступове сприйняття та закріплення демократичних цінностей у свідомості громадян.

Щодо четвертого етапу демократизації (консолідація демократії) за О'Доннеллом та Шмітером, то ще Д. Растоу відзначав, що «демократія стає консолідованою, коли за наявних політичних та економічних умов, давно визначена система інститутів набуває рис єдиної можливої» [6, с. 52].

Таким чином, проаналізувавши вищеописані моделі переходу до демократії, можна зробити висновок, що переходи до демократії мають свою специфіку та стадії в різних країнах та територіях. Більшість дослідників виділяє конкретні фази та моделі переходу до демократії. Аналіз моделей переходу до демократії Д. Растоу та С. Хантінгтона показує, що одні з перших вчених-транзитологів належать до прихильників структурних передумов демократичних змін, наголошуючи на важливості саме структурних, а не процесуальних демократичних перетворень у країні. Разом із тим концепції демократичного транзиту Растоу та меншою мірою Хантінгтона були сформовані в період, коли країни Центрально-Східної Європи залишались авторитарними комуністичними державами. Свій підхід до поняття трансформації демократичного режиму запропонували Г. О'Доннел та Ф. Шміттер, подавши чотирифазову модель демократичного переходу. З розвитком демократії та створенням нових демократичних країн у сучасному світі питання переходу до демократії буде ставати все більш актуальним як для країн, що трансформуються, так і для політології загалом.

Список використаної літератури

1. Растоу Д.А. Переходы к демократии: попытка динамичной модели. Полис. 1996. № 5. С. 8–15.
2. Rustow D. Transition to Democracy: Toward a Dynamics Model. Comparative Politics. 1970. Vol. 2. № 3. P. 337–363.
3. Хантінгтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века; пер. с англ. М.: Росс. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2003. 368 с.
4. Хантінгтон С. Будущее демократического процесса: от экспансии до консолидации. МЭ и МО. 1995. № 6. С. 87–90.
5. O'Donnell G. The delegated democracy. Kellogg Institute Working Paper. 1992. № 172. P. 61–70.
6. Schmitter P. Dangers and Dilemmas of Democracy. Journal of Democracy. 1994. Vol. 5. № 2. P. 50–59.
7. Schmitter P. The Consolidation of Political Democracies: Processes, Rhythms, Sequences and Types. Transition to Democracy; ed. by Geoffrey Pridham. Dartmouth: Aldershot-Brookfield, 1995. P. 535–568.

8. Полохало В. Политология посткоммунистических обществ в Украине и России. К методологии политического анализа. Полис. 1998. № 3. С. 7–15.
9. Романюк О. Кінець «транзитології» чи криза її первинної парадигми? Політичний менеджмент. 2007. № 2. С. 3–15.
10. Гельман В. Постсоветские политические трансформации. Политические исследования. 2001. № 1. С. 15–29.

**THEORETICAL AND METHODOLOGICAL SUBSTANCES
OF THE DEMOCRATIC TRANSIT INVESTIGATION
(D. RASTU, S. HANTINGTON, G. O» DO'NONEL, F. SHIMITTER)**

Roman Kopolovets

*Uzhgorod National University,
Department of Political Science and Public Administration
Universytetska 14, 88000, Uzhhorod, Ukraine*

In the article the theoretical and methodological principles of the research of democratic transitions in political science are analyzed and researched. The main attention is devoted to the researchers who formed the basis for the methodology of democratic transformation. All stages of transition to democracy, as well as structural elements accompanying transit, are described.

Key words: democracy, transit, democratic transition, liberalization, democratization, consolidation of democracy.

УДК 32.323

МАНІПУЛЮВАННЯ ЦІННІСНО-СВІТОГЛЯДНИМ СКЛАДНИКОМ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ

Юлія Магдич

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
філософський факультет, кафедра державного управління
вул. Володимирська, 60, 01033, м. Київ, Україна*

Розглянуто політичне маніпулювання ціннісно-світоглядною складовою частиною суспільної свідомості. Визначено базові характеристики політичного маніпулювання ціннісно-світоглядною складовою частиною суспільної свідомості в постмодерній парадигмі. Основні зміни пов'язані з технологічними інноваціями, а отже, стосуються форм політичного маніпулювання. Існуючий рівень усвідомлення та управління такими змінами низький (у порівнянні із сучасними викликами політичній системі).

Ключові слова: соціально-політичне управління, політичне маніпулювання, політична свідомість, медіакратія, нетократія, цінності.

Політичні процеси сучасності істотно змінюють свої параметри порівняно з попереднім етапом, так само, як політика модерну – з традиційним. Значно пришвидшуються темпи розвитку та зростають масштаби системних політичних впливів. Відповідно, виникає потреба в осмисленні змін у процесах політичного управління та маніпулювання. Для означення даного етапу можливо використати терміни «постмодерн» (більш притаманний науково-філософському трактуванню) або «постіндустріальний» стан (притаманний економічному). На сьогодні становлення даної парадигми триває, елементи модерну та премодерну вбудовуються в її структуру, відповідно, концептуальне осмислення ускладнене. Як зазначав філософ М. Маклуєн, колишнє середовище стає видимим тільки тоді, коли його вже змінила нова технологія, отже, постмодерн – це незавершений проект. Філософ Ю. Габермас, пручаючись експансії постмодерну, не вбачає демаркаційних ліній між пост і модерном, оскільки теорії постмодерну можуть бути описані як ренесанс тотального проекту модерну [8, с. 246].

Провідну роль у глобальних системних змінах відіграють основні технологічні інновації. Переваги і проблеми перспективних технологій пов'язані з такими важливими питаннями, як свобода, демократія, суверенітет, економічний розвиток, здоров'я, безпека, отже, технології дотичні до цінностей та ціннісних систем. Засновник та президент Всесвітнього економічного форуму в Давосі, економіст К. Шваб у своїй праці «Четверта промислова революція» наголошує: «Щоб успішно справлятися зі швидкістю і масштабністю впливу технологій, потрібні нові, більш гнучкі моделі управління для приватного сектора, громадських організацій, а також для урядів і традиційних регуляторів» [9]. З розгортанням цього руху до сучасного стану політика як така все більше позбувається рис політичної співтворчості (якщо трактувати її як «мистецтво управління» (античність) або партнерства (враховуючи досвід теорій суспільного договору (новий час)). Політика набуває ігрового характеру. Політична гра (як вид діяльності окремих суб'єктів політичного процесу, яка спрямована на завоювання та реалізацію влади) містить у собі приховані механізми впливу, а отже, є дотичною до сфери маніпулювання.

Критичному осмисленню підлягають і «великі ідеї» та цінності попередніх епох. Однак основний наголос робиться не стільки на їхніх сутнісних характеристиках, скільки на самій модерній практиці застосування так званих «великих оповідань», «метанарацій». Філософ Ж-Ф. Ліотар наголошував на принципово плюралістичному розумінні сучасної дійсності, на неприйнятності правил та принципів, що претендують на істинність, загальність і незмінність. Зміни відбуваються в ціннісних системах, що «постулюється довільно, виходячи з індивідуального вибору» [2]. Політолог і соціолог Р. Інглгарт так описує цей процес: оскільки постіндустріальний етап ще більше покращує умови існування, ніж індустріальний (економічно люди більш захищені, інтелектуально більш самостійні, а в соціальному плані – більш незалежні), то цей процес емансипації дає людям відчуття самостійності, в результаті чого вони починають надавати більшого значення свободі вибору і менш схильні підкорятися владі, авторитетам і догматичним «загальноприйнятими істинами». Відповідно, породжені індустріалізацією зрушення від традиційних цінностей до секулярно-раціональних призводять до секуляризації влади. А трансформації до постіндустріального суспільства із зрушеннями від цінностей виживання до цінностей самовираження мають наслідком у тому числі емансипацію від влади і авторитетів. «На постіндустріальному етапі економічний добробут продовжує зростати, що ще більше зміцнює почуття впевненості у завтрашньому дні. Крім того, в економічній і цивільній сфері життя відбувається відмова від стандартизації, що веде до безпрецедентного ослаблення соціальних обмежень. У цій фазі відчуття фізичної захищеності переходить у більш широке почуття самостійності й особистої незалежності. У постіндустріальному суспільстві прискорюється ствердження цінностей самовираження і одночасно сповільнюється секулярно-раціональна тенденція» [2]. Відповідно, такі зміни впливають і на політичну сферу. «Поворот від цінностей індустріальної епохи до постіндустріальних підриває багато з ключових інститутів індустріального суспільства. У сфері політики поширення постіндустріальних цінностей веде до послаблення авторитету влади і посилення акценту на участь людей у суспільному житті й самовираженні. В авторитарних державах ці зміни сприяють демократизації, а в демократичних – ведуть до утвердження «прямої демократії», менш елітарної і конкретнішої. У будь-якому випадку перехід до цінностей самовираження надає демократії більш «справжній» характер. Цінності самовираження чинять на людину визвольний вплив, формуючи гуманістичне суспільство нового типу, в межах якого свобода і незалежність особистості поширюється відразу в багатьох напрямках» [2].

Трансформуються як традиційні владні структури, коли участь у політиці приймала привілейована меншість, так і модерні (наприклад, участь через масові партії з урахуванням дії «залізного закону олігархії»). «В постіндустріальному суспільстві центр ваги зміщується від голосування на виборах до більш спонтанних і конкретних форм громадянської дії, більш критичним стосовно еліт. Нові форми політичного самовираження розширюють кордони політики за межі вузької сфери очолюваних елітою виборчих кампаній – до все більш самостійного «самовираження» [2].

Отже, цінності самовираження плюралістичного характеру як такі та сфера політичних, громадських свобод загалом переважають у ціннісних системах сучасності. При цьому акцентуємо увагу на тому, що в масовому суспільстві співіснують різноманітні субкультури зі своїми ціннісними пріоритетами. У свою чергу, такий плюралізм цінностей у попередню, модерну епоху піддавався впливу «метанарацій». «Великі оповідання» організовували політичне життя, розподіляючи його незліченні багатства в жорсткі ідеологічні рамки своєї теорії, абстрагуючись від усього зайвого, не сприймаючи нічого місцевого, локального, індивідуального. «Все, що не вписується у «велику розповідь», залишається

непоміченим, а значить – не існує» [8]. Якщо суспільно-політична реальність піддається інтерпретації, то і маніпулюванню також (так, важливо не підтвердити або спростувати факт, а заплутати, замінивши істину її численними версіями, так би мовити, «заховати лист у лісі»). Ефект впливу метанарацій на політичну свідомість пояснюється психологічними і когнітивними процесами мислення як такого.

Психолог Д. Канеман довів, що впевненість суджень формується когерентністю історії, яку вдається побудувати з доступної інформації. «Для зв'язної розповіді важливо, щоб інформація була несуперечливою, але не обов'язково повною. Насправді найчастіше, коли знаєш менше, простіше скласти все відоме в когерентну схему» [6].

М. Маклуен, аналізуючи приховані маніпулятивні впливи в різних формах масової комунікації, зауважує, що стани «невизначеності» та «незадоволеності» в масовій свідомості необхідні для підтримки «престижної» форми масового споживання. А установка на споживання в масовій свідомості сприяє виконанню репресивно-регулюючої управлінської функції. У суспільстві споживання маніпулятивна практика здійснюється не лише через сферу політичних потреб та інтересів (як усвідомлених потреб), що є реальними причинами дій учасників політичного процесу, а й через цінності. Завдяки цьому створюються можливості й для контролю політичної поведінки. У таких умовах реалізація свободи громадян відбувається через каналізовані, безпечні для політичної системи шляхи та моделі. Як зазначалося вище, на сучасному етапі прискорюється ствердження цінностей самовираження і одночасно сповільнюється секулярно-раціональна тенденція. Відповідно, такі зміни впливають і на політичну сферу. За таких ціннісних «рамок» процеси політичного маніпулювання набувають особливих характеристик. Однак, на нашу думку, ці особливості пов'язані переважно зі змінами конкретних технологій, а не самих принципів оновлення.

Розглянемо сучасні тенденції, що впливають як на формальні, так і на сутнісні засади маніпулювання. Нові інформаційні технології значним чином змінюють форму сучасного політичного маніпулювання. Особливо важливим у цьому плані є поява так званих нових медіа. На відміну від традиційних медіа, вони характеризуються інтерактивністю, мультимедійністю та цифровим форматом. На сучасному етапі система маніпуляції все більше дотична до медіакратії. Остання переводить політичний дискурс із суто політичного в медіапростір. Громадянин стає пасивним глядачем політичних дебатів у засобах масової інформації без можливості активного втручання, наприклад, спостерігаючи ток-шоу. Таким чином, «власне демократія співучасті перетворюється в уявну демократію споглядання» [7]. На подібну тенденцію зауважував ще італійський політолог Д. Сарторі у праці «Ното віденс». Сучасна людина замість того, щоб бачити та розуміти, аналізувати, пасивно сприймає візуальні ідеї, що ретранслюються. Ното віденс, невідний, контролюються ззовні і є політично некомпетентним, що ставить під сумнів існування представницької демократії або руйнує її, замінюючи на медіакратію [7]. Медіакратія пов'язана з нетократією. Основним ресурсом такої влади та маніпулятивного впливу є доступ до достовірної інформації. «Сьогодні найбільш прибутковими стали бізнеси, пов'язані ні з виробництвом, а з постіндустріальною діяльністю. На зміну боротьбі за ринки збуту і виробничі ресурси, контроль яких був основою влади в індустріальному суспільстві, прийшла боротьба за канали інформації, за побудову соціальних мереж, які є основою прибуткового постіндустріального бізнесу. Творці і власники цих нестійких нематеріальних активів – нетократи – стають правлячим класом у тій мірі, в якій суспільство все більше і більше стає постіндустріальним. Цілком очевидно, що новий правлячий клас з'являється на історичній арені на той час, коли формується нова технологічна основа його влади, а остання жор-

стко детермінована появою нового джерела матеріального багатства» [3]. Це і є джерелом для використання маніпулювання з політичною метою. Окрім того, ключове значення має доступ до фахівців, що володіють ключовими технологічними – компетенціями. Відповідно, і в технологіях політичного маніпулювання починають використовуватися нові інструменти. Якісні зміни в суспільно-політичних процесах в сучасних умовах призводять до змін у процесах управління. Суперечливий характер політичного життя з поєднанням «мобільності та нерухливості, випадковості та рутини, винятковості та масовості» визначає й особливості політичного маніпулювання на сучасному етапі [1, с. 57].

Технологічні нововведення кардинально змінюють способи політичного маніпулювання. Однак існуючий рівень управління та усвідомлення поточних змін низький (неадекватний або взагалі відсутній) у порівнянні із сучасними викликами суспільно-політичної системи. У згаданій праці К. Шваба стверджується, що для «просування вперед необхідний ціннісно-орієнтований підхід до складного, невизначеного і мінливого технологічного середовища. По-перше, прямо визнавши політичну природу технологій, ми можемо сформулювати вимоги до відповідального й ефективного управління. По-друге, зробивши пріоритетом управління суспільні цінності, ми можемо контролювати, як використовуються технології, і кому вони несуть вигоду. По-третє, чітко визначивши, де і як цінності стають частиною технологічних систем, ми зможемо краще зрозуміти їх і знайти оптимальні стратегії впровадження цінностей у процес розроблення технологій» [9]. Технології впливають на формування цінностей. Вони формують наше бачення світу, ставлення до оточуючих і перспективи на майбутнє. Приклади ціннісно-орієнтованого управління з метою запобігання маніпулюванню існують. Йдеться про загальний регламент щодо захисту даних (General Data Protection Regulation, GDPR), прийнятий Євросоюзом. Регламент змінює правила отримання згоди користувача на обробку персональних даних, а компанії, що управляють даними, повинні будуть повідомляти користувачів про інциденти небезпеки, надавати інформацію про використання даних, дотримуватися «права на забуття», за необхідності наймати фахівців із захисту даних і виконувати юридичні вимоги до безпеки даних на етапі проектування технологій і служб [9]. Блокчейн, Інтернет речей, автономні системи, нейротехнології і алгоритми – це приклади технологій, які створюються спеціалізованими спільнотами з вузькими інтересами, іноді в тих областях, де цінності ще належить явно визначити.

Людина сама по собі та як суб'єкт політики схильна до праймінгу, ефекту WYSIATI, мислення у вузьких рамках, суб'єктивності, спотворених переваг тощо. А в сучасних умовах вона до того ж опиняється в новій системі панування. Сучасне суспільство відрізняється особливою системою влади, що існує шляхом збору інформації і спостережень за людьми як об'єктами влади, коли одна з головних функцій дисциплінарних інститутів – збір даних про людину. Здається, у своєму технологічному розвитку ми проходимо стадію, яку американський дослідник К. Боулдінг назвав «кордоном прориву», звідки немає можливості повернення до традиційного чи модерного стану.

Отже, опис політичного маніпулювання світоглядно-ціннісною складовою частиною свідомості дає можливість стверджувати, що зі зростанням політичної свободи особи модифікуються і способи політичного управління. На сучасному етапі превалюючою його формою стає політичне маніпулювання з використанням найновіших технологій.

Список використаної літератури

1. Бауман З. Индивидуализированное общество М.: Логос, 2002. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/baum/index.php (дата обращения: 17.12.2018).
2. Вельцель К., Инглхарт В. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. 464 с.
3. Денисова А.А. Нетократия как стратегический субъект 21 века. М.: «Когито-Центр», 2006. 232 с.
4. Инглхарт Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации, и как это меняет мир. М.: Мысль, 2018. 334 с.
5. Ирхин В. Социум и политика в постмодернистском зазеркалье: взгляды, подходы, анализ. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2012/09/21/1251345209/012136-160.pdf> (дата обращения: 18.12.2018).
6. Канеман Д. Мислення швидке й повільне. Наш Формат, 2017. 480 с.
7. Сартори Д. Homo videns. URL: <http://www.monografias.com/trabajos12/pdaspec/pdaspec.shtml> (дата обращения: 18.12.2018).
8. Хаустов Д. Лекции по философии постмодерна. Рипол-классик, 2018. 288 с.
9. Шваб К. Четвертая промышленная революция. URL: http://www.eurasiancommission.org/ru/act/dmi/workgroup/materials/PageF_2016.pdf (дата обращения: 10.12.2018).

**GENESIS OF THE POLITICAL MANIPULATION WITH
VALUE-WORLD-VIEW COMPONENT OF SOCIAL CONSCIOUSNESS****Yuliia Mahdych**

*Kyiv National Taras Shevchenko University,
Faculty of Philosophy, Department of Public Administration
Volodymyrska str., 60, 01033, Kyiv, Ukraine*

The political manipulation of the value-ideological component of social consciousness is considered. The basic characteristics of political manipulation of the value-ideological component of social consciousness in the postmodern paradigm are determined. The major changes are related to technological innovations, and hence the forms of political manipulation. The existing level of awareness and management of such changes is low (in comparison to the current challenges of the political system).

Key words: socio-political management, political manipulation, political consciousness, mediocracy, non-tactics, values.

УДК 32:329(038)

ОСОБЛИВОСТІ ЛІБЕРТАРІАНСЬКИХ ПАРТІЙ КРАЇН ЄВРОПИ

Зоряна Оніпко

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
філософський факультет, кафедра політології
вул. Володимирська 60, 01033, м. Київ, Україна*

У статті проаналізовано головні принципи трьох європейських партій, заснованих на ідеях лібертаризму: Партії Розуму (Німеччина), Ліберально-демократичної партії (Франція), Лібертаріанської партії (Іспанія). Розглянуто історію їх появи, особливості функціонування та сучасне становище на політичній арені.

Ключові слова: лібертаріанство, політичні партії, Партія Розуму (Німеччина), Лібертаріанська партія Іспанії, Ліберально-демократична партія Франції, держава.

Лібертаріанство як політико-філософська течія є породженням лише ХХ століття, незважаючи на те, що її витоки можна прослідкувати набагато раніше. Дослідженням лібертаризму займалися багато науковців, передусім американських, серед яких слід відзначити Девіда Боуза, Ганса-Германа Хоппе, Родеріка Лонга, Девіда Бергланда, Девіда Фрідмена та ін. Рано чи пізно інтерес суспільства до положень даної течії мусив оформитися не лише «науковим» шляхом, а й інституційно. Виникнення політичних партій лібертаріанської ідеології свідчить насамперед про бажання людей до пошуків нових шляхів подолання суспільних криз та встановлення суспільства, яке б задовольняло бажання всіх груп населення. Дослідження лібертаріанських партій Німеччини, Франції та Іспанії є актуальним задля розширення меж політичного кругозору та спроб аналізувати сучасну політичну дійсність.

Лібертаріанством називають сукупність політико-філософських течій, серед ознак яких є індивідуалізм, примат природніх прав індивіда, абсолютизація індивідуальної свободи, прагнення обмежити функції держави лише захистом прав індивідів; капіталізм як основа економіки та, як правило, демократична форма правління (у мінархістів) тощо [1, с. 24].

Перша лібертаріанська партія, тобто така, яка пропагувала вищезгадані ідеї, виникла на «батьківщині» лібертаризму – в США в 1971 році, що є відносно нещодавно, якщо порівнювати з іншими партіями, які базуються на чітко визначеній ідейній основі. На європейському континенті політичні партії, які б за основу своєї програми брали лібертаріанство, виникли з відривом у більше, ніж 30 років. Це пояснюється тим, що лібертаріанські ідеї в Європі почали набувати своєї популярності лише у ХХІ столітті.

У Німеччині ідеологію лібертаріанства сповідує невелика політична партія – Партія Розуму (Partei der Vernunft). Будучи заснованою 30 травня 2009 року в місті Хамбах (Hambach), вона є чи не наймолодшою партією Німеччини. Її засновником став журналіст, оглядач журналу Focus Money Олівер Яніх (Oliver Janich), який у знак протесту проти забруднення екології вирішив створити нову партію, котра б, крім всього іншого, ставила за мету охорону навколишнього середовища. У цьому його підтримало близько ста його читачів, які згодом утворили кістяк даної партії. Місто Хамбах було обрано з певним підтекстом, адже воно вважається батьківщиною демократичних перетворень. У Німеччині

в ньому щороку проводять фестиваль, присвячений свободі – Hambo. Основними постулатами даної партії є: трансформація із соціальної держави в мінімальну; права уряду повинні бути обмежені правами індивіда на життя, свободу, власність; в економіці – впровадження ідей представників Австрійської економічної школи з їхньою увагою до розширення вільного ринку та захисту майнових прав громадян. Головою партії до 2013 року був Олівер Яніх, а з червня 2015 року став Фрідріх Домінікус (Friedrich Dominicus), який нині називається Федеральним головою партії. Серед інших провідних діячів Партії Розуму слід назвати Марію Цанке, Томаса Флахе, Дірка Хесса та інших. Перший раз Партія Розуму брала участь у місцевих виборах в нижній Саксонії у 2011 році й змогла навіть пробитися в міську раду, взявши 3 мандати. У 2012 році на виборах в місцеві органи влади партія набрала 0,1% голосів виборців, що було найнижчим результатом серед 17 інших партій, які брали участь у виборах. На виборах до Бундестагу в 2013 році партія також набрала 0,1% голосів виборців (24 719 голосів). На виборах Партія Розуму зазнала фіаско, набравши 532 голоси, що змусило 8 членів із 9 національної ради партії покинути її, не вбачаючи подальших перспектив. На сьогоднішній день партія не представлена в жодному з органів влади, однак активно займається поширенням своїх ідей та участю в різноманітних політичних акціях. На 2016 рік було зареєстровано 2 тисячі 123 члена партії, тоді як у найбільших партіях Німеччини: ХДС – 467 тисяч осіб (на 2014 рік) та в СДПГ – майже 500 тисяч (на 2014 рік). Регіонально Партія Розуму представлена в 14 із 16 федеративних земель.

28 серпня 2013 року лібертаріанські партії чотирьох європейських країн (Німеччини, Франції, Іспанії та Нідерландів) в місті Утрехт підписали спільну декларацію про створення лібертаріанської партії Європи, яку назвали Європейська партія для індивідуальної свободи (EPIF) з метою поширення лібертаріанських ідей в європейських країнах та консолідації сил для протистояння розширенню сфери контролю урядів цих держав.

Свою політичну програму Партія Розуму представила в червні 2012 року й з того моменту не змінювала її. У преамбулі програми партії сказано, що вона об'єднує всіх людей, незалежно від національності, віросповідання, статі тощо, які усвідомлюють необхідність змін у політичному житті суспільства й «прагнуть брати участь у будівництві та розвитку демократичної конституційної держави та соціального порядку на основі вільного духу». Як і всі лібертаріанці, члени Партії Розуму повинні визначати, що свобода індивіда є найвищою цінністю, а отже, жодний державний орган не має права змусити особистість поступитися хоча б частиною прав чи діяти всупереч своїй волі. Примус із боку держави, на думку лібертаріїв, є аморальним, а отже, партія виступає проти будь-якого розширення повноважень державних органів. Члени партії відкидають пряме оподаткування як спробу держави безпосередньо втручатися в приватну власність громадян, визнаючи лише непрямі податки, які дають можливість громадянам самостійно визначати індивідуальний внесок у бюджет держави. Задля ефективної економіки Німеччини партія пропонує провести ряд реформ (наприклад, позбавити державу монополії на грошову систему, скорочення державних витрат на внутрішню та зовнішню безпеку, прийняття однакової ставки оподаткування в розмірі 10%, ліквідація мінімального рівня заробітної плати, невтручання державних органів у ринкові механізми тощо).

Будь-яка діяльність партії повинна бути здійснена на основі верховенства права та прямої демократії. Єдиним завданням держави партія визнає захист життя, свободи та власності громадян, повноваження держави повинні не перевищувати рівня індивідуальних свобод населення. Державний нагляд держави повинен бути максимально звуженим і здійснюватися лише за рішенням судів, якщо особа завдає шкоди життю чи свободі оточуючих. На основі такого твердження члени партії виступають проти закону про

боротьбу з тероризмом, проти цензури в пресі, на телебаченні та в Інтернеті, що значно повинно звужити державні зловживання і контроль органів примусу. Єдиним органом ініціації примусу повинні виступати незалежні суди. Партія виступає за прозорість прийняття політичних рішень шляхом установлення прямої демократії. Всі громадяни шляхом самоврядування можуть вирішувати, які проекти втілювати в життя, та який розмір їх фінансування. Члени парламенту повинні діяти на добровільних основах, без тиску з боку різних державних чи недержавних інститутів. Партія пропонує федеральним парламентам та Бундестагу збиратися двічі на рік для вирішення поточних питань. Партія критикує численні закони, розпорядження та виконавчі нормативні акти, які видає сучасний уряд, вбачаючи в них концентрацію державного втручання в суспільні справи.

У зовнішній політиці Партія Розуму підтримує європейські цінності з їхнім культурним різноманіттям, які є основою Німеччини як одного зі стовпів Європи. Однак при цьому партія відкидає необхідність існування Європейського Союзу, проголошуючи, що «ЄС – це не Європа». [5] Вони вважають, що ЄС як наднаціональна держава є зайвою, оскільки не може гарантувати мир та спокій на європейському континенті. Насамперед члени партії пов'язують це з неспроможністю Європарламенту справитися з міграційною кризою, діяльністю МВФ з надання грошової допомоги країнам у кризових умовах та зобов'язанням економічно більш потужних країн фінансувати менш розвинуті держави за межами ЄС. Європейський Союз «занурює національні держави в економічний хаос і руйнує благополуччя й свободу всіх європейців» [2, с. 78]. На думку прихильників Партії Розуму, співробітництво європейських країн повинне обмежуватися лише зоною вільної торгівлі, а всі інші наднаціональні органи ЄС повинні бути ліквідовані. Партія поділяє думку політика ФРП Франка Шефлера, який назвав розширення Європейського фонду фінансової стабільності «колективним порушенням закону». Позиції ЄС суперечать постулатам лібертаріанства, згідно з якими ніхто не має права розпоряджатися чужою власністю. Зовнішня політика Німеччини повинна здійснюватися на основі мирного порозуміння з усіма народами й гуртуватися на праві до самовизначення (культурного, політичного) інших народів. Німецька армія не повинна брати участь у будь-яких збройних конфліктах, навіть у миротворчому форматі (гуманітарні функції повинні здійснювати лише цивільні). Бундесвер повинен обмежуватися лише функцією захисту Німеччини в разі зовнішньої агресії. Олівер Яніх вказує на те, що «війни заради миру є абсолютним безглуздом».

Значна увага в політичній програмі Партії Розуму приділяється екологічній політиці держави. Діяльність держави щодо мовчазного погодження із забрудненням підземних вод чи повітря порушує права жителів на втручання в їхнє особисте здоров'я. Пріоритет у захисті навколишнього середовища надається насамперед доцільному використанню ресурсів без втручання державних органів. Податки та збори на відновлення чи підтримання навколишнього середовища повинні бути анульовані, їхнє місце повинні зайняти виплати тих компаній чи приватних осіб, які порушують екологічний баланс держави. Крім того, партія активно виступає проти заходів із відновлення клімату, спираючись на думки відомих природознавців (так звана петиція Орегону), що людство не може впливати на клімат Землі. Деіндустріалізація як спроба очистити екологію не дає бажаних результатів, а веде до використання експлуатованих корпорацій та зубожіння широких верств населення.

Партія Розуму виступає проти високих податків у соціальній сфері, пропонуючи ввести новий уніфікований податок, який дасть змогу населенню «комфортно вийти на пенсію». Єдиними соціальними групами, для яких партія зберігає надання матеріальної допомоги, є безробітні, особи з низьким рівнем доходів та самотні матері (батьки). Однак у пріоритеті є благодійність та матеріальна підтримка нужденних, яка, однак, повинна

здійснюватися переважно на приватних основах. Партія Розуму виступає проти обов'язкового медичного страхування, при цьому виступаючи за вільний вибір способів лікування (громадяни мають право звертатися по допомогу до лікарів лише за власним бажанням та самостійно вибирати спосіб лікування).

Ще один акцент у політичній програмі робиться на захист прав дітей, за якими закріплюється обов'язкове страхування від основних життєвих небезпек та забезпечення достойного життя дитини в можливих розмірах. До захисту прав дітей відноситься також взяття зразків ДНК, тобто спроба визнати дитину не своєю і зняти відповідальність за її життя та здоров'я. В освітній сфері партія виступає проти державного втручання. Особи мають право вільно обирати навчальні заклади (за дітей це роблять батьки) та спосіб їх відвідування. Університети повинні утримуватися на власні кошти, аби уникнути впливу держави на освітній процес.

У Франції лібертаріанські ідеї представлені Ліберально-демократичною партією (Parti libéral démocratique), яка була заснована у квітні 2008 року Орільєном Вероном (Aurélien Véron) й об'єднала в собі лібералів з інших політичних партій, таких як Liberal Alternative та UMP. Саме ця партія підписала угоду про створення єдиної лібертаріанської партії Європи в місті Утрехт. ЛДП не брала участі в президентських виборах, однак активно підтримувала інших кандидатів (у 2012 р. – спочатку Франсуа Байру, згодом – Ніколя Саркозі; у 2016 р. – Жана-Луї Борлоу). Найбільшими досягненнями партії на політичній арені є представництво в рядах кантонів (у 2011 році) та 50 виборних посадових осіб у муніципальних органах, серед яких – 4 мери (на 2015 рік).

ЛДП складається з чотирьох органів: Національної ради, Національного бюро, Комісії з етики та Виконавчого комітету. Національна рада обирається всіма членами партії на 2 роки. Вона у свою чергу обирає Національне відомство, яке скликається раз на квартал для обговорення поточних питань, запропонованих Національним бюро, а також затверджує кандидатів на вибори з подання Президента партії (зараз ним залишається Орельєн Верон). Виконавчий комітет здійснює керівництво партією відповідно до державних законів та статуту партії. Він складається з Президента партії, трьох його заступників, скарбника, його заступника, генерального секретаря та його заступника й обирається теж на два роки. Комітет партії займається вербуванням нових членів партії, пошуком способів фінансування та оформлення бюджету партії, а також підготовкою до виборів. Національне бюро складається із громадян, обраних серед усіх членів партії (на даний момент – у кількості 14 осіб). До його обов'язків належать: обрання Виконавчого комітету ЛДП та контроль за його діяльністю; прийняття рішень щодо питань, пов'язаних із політичною лінією партії та способи внутрішнього керування. Комісія з питань етики є органом здійснення внутрішнього контролю за дотриманням статуту та принципів партії на практиці.

Метою створення партії програма ЛДП проголошує прагнення «звільнити Францію та її таланти» від недоліків так званих соціальних сходів, коли лише невелика кількість закритої еліти є успішною та забезпеченою, блокуючи будь-яку ініціативу населення шляхом конфіскації продуктів його праці. Для цього партія пропонує заохочувати владу до співпраці з громадянами задля відновлення довіри до уряду. Розуміючи, що основою розвинутого суспільстві є вільний індивід, партія закликає: «Дайте кожному громадянину будувати своє майбутнє» [6]. Лише свобода є основою процвітання та особистого щастя, а також цементам для закріплення благополучного суспільства. Лише за умови свободи самовираження талановиті громадяни зможуть проявити свої здібності заради процвітання Франції. До того ж у ЛДП виступають за рівність, яка полягає в однаковості можливостей

та рівного доступу до суспільних благ. ЛДП прагне не корегувати сучасну політичну систему, а повністю змінити її у відповідності зі своїми принципами.

Щодо аполітичної сфери суспільства, то партія ЛДП стоїть на позиціях мінархізму, зазначаючи, що хоча держава й не є ворогом для особистості, однак для її блага необхідно встановити таку державу, яка б «сприяла успіху кожного й захищала наші права й майно, а не керувала нашим життям» [6]. Члени партії виступають проти образу держави як «няні», яка направляє діяльність своїх підопічних – громадян у певному напрямку. Крім того, ЛДП закликає провести реформування служби поліції та інститутів юстиції і ввести в загальну практику постулат про індивідуальну відповідальність посадових осіб. Вибори повинні бути прямими, а прохідний бар'єр для партії повинен становити 1,5% голосів. ЛДП виступає за дворівневу податкову систему, за умови якої загальна сума податків буде становити 16%, що є необхідним мінімумом для підтримання обмеженої держави.

В економічній сфері ЛДП виступає за невтручання держави в економіку заради запобігання кризам та зубожінню населення. Також партія виступала за ліквідацію зовнішнього боргу та поступове скорочення державних витрат. Держава повинна давати ринку самостійно розвиватися за своїми власними законами.

На відміну від Партії Розуму, ЛДП не відкидає ЄС як недоцільний орган, вважаючи, що він розширює межі особистих свобод та є гарантом міжнародної стабільності. Партія ЛДП виступає також, як і всі лібертаріанці, проти втручання держави у сферу охорони здоров'я та освіти. Так, кожна школа чи ВНЗ повинні мати право самостійно вибирати програму для навчання. Крім того, ЛДП виступає за легалізацію наркотиків.

В Іспанії ідеї лібертаризму втілюються у програмі Лібертаріанської партії (Partido Libertario), яка була заснована у 2009 році іспанським політиком Хуаном Піна (Juan Pina). Лібертаріанська партія бере участь у виборах на всіх рівнях і навіть висувала свою кандидатуру на виборах до Європарламенту, набравши 0,06% голосів іспанців. У 2011, 2015 та 2016 роках кандидат від цієї партії Даніел Мартінез брав участь у виборах до кортесів, однак набрав на них 0,01% голосів.

Керівними органами Лібертаріанської партії є Конгрес, Федеральний виконавчий комітет, Територіальні органи управління, Дисциплінарний комітет, Додаткові та дорадчі органи. Конгрес є вищим органом партії, на якому кожні три роки за участю всіх партійців обирається Федеральний виконавчий комітет. Комітет є вищим виконавчим органом партії, і його завданням є реалізація політичного курсу, прийнятого на Конгресі. Він складається з Президента, Генерального секретаря та інших членів у кількості не більше 19 осіб. Усі члени Комітету вибираються на Конгресі шляхом голосування. Для раціональнішої та всеохоплюючої діяльності партії Конгрес створює територіальні органи управління, метою яких є поширення поглядів партії на території всієї Іспанії та організація виборів на місцях.

Лібертаріанська партія зазначає, що ідеї для власної політичної платформи почерпнула у вченнях Айн Ренд та представників Австрійської економічної школи [4]. Головною метою партія проголошує завоювання максимально можливих рівнів свободи для людини, повертаючи їй силу, забрану в неї різними формами економічного, соціального, культурного та політичного колективізму» [3]. Партія прагне захищати права та свободи громадян, незалежно від етнічності, віку, статі, сексуальної орієнтації, прагнучи захистити громадян від будь-якого незаконного насилля з боку держави. Члени Лібертаріанської партії Іспанії пропагують максимальну кількість прав і свобод, запропонованих класиками лібертаріанства. Ще однією провідною ціллю Лібертаріанської партії є максимізація незалежності індивіда, поєднана з виключенням держави із більшості сфер суспільного життя шляхом мінімізації її функцій. Також члени партії виступали проти

держави загального добробуту, оскільки вона неспроможна справлятися з поставленими завданнями та здолати кризи в суспільстві.

Лібертаріанська партія пропагує реформування виборчої системи з метою її демократизації, ратуючи, зокрема: за відкриті списки на виборах; за ліквідацію процентного порога для проходження партій в кортеси, задля ширшого представлення інтересів населення; ліквідації посади президента; заборону фінансування партій із державного бюджету тощо.

Більш радикальні зміни, аніж лібертаріанські партії Німеччини та Франції, Partido Libertario пропонує в економічній сфері суспільства. Так, партія пропагує поступове скасування податків (як це пропонували анархо-капіталісти), а також переведення в приватний сектор і соціальну сферу життя суспільства з правом індивідів самостійно обирати послуги з охорони здоров'я, освіти чи страхування. Головною умовою процвітання нації є ринкові відносини, втручання держави в які повинно бути максимально обмежено.

У зовнішній політиці партія виступає за підтримання Європейського союзу задля створення простору, вільного від соціальних, політичних чи економічних бар'єрів.

Таким чином, програми трьох вищезазначених політичних партій базуються на основних принципах лібертаріанства, а саме: уваги до індивіда, його прав та свобод; мінімалізації повноважень державних органів (повноваженням держави залишається лише гарантування безпеки громадянам); заборони втручання уряду в економічну, соціальну та культурну сфери; розширення функцій вільного ринку тощо. Незважаючи на те, що дані політичні партії не мають достатньої політичної ваги в житті своїх країн, уже сама їх поява в недалекому минулому свідчить про зацікавленість європейців у вченнях лібертаризму.

Список використаної літератури

1. Боуз Д. Либертарианство. История. Принципы. Политика. Челябинск: Социум, 2009. 428 с.
2. Janich Oliver. Die Vereinigten Staaten von Europa. Munich, 2014. 511 p.
3. URL: <http://www.p-lib.es/>
4. URL: <http://www.p-lib.es/wp-content/uploads/2015/08/PPM-vigente.pdf>
5. URL: <https://parteidervernunft.de/>
6. URL: <http://www.partiliberaldemocrate.fr/>

FEATURES OF THE LIBERTARIAN PARTIES OF EUROPIAN COUNTRIES

Zoriana Onipko

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Faculty of Philosophy, Department of Political Science
Volodymyrska str., 60, 01033, Kyiv, Ukraine*

In the article made an analytical review of the main principles of three European party, which based on libertarians ideas: Party of Reason (FRG), Liberal democratic party (France), Libertarian party (Spain). The history of their appearance and the current situation in the political arena are considered.

Key words: libertarianism, political party, Party of Reason, Libertarian party of Spain, Liberal democratic party of France, state.

УДК 328.161.2:[321.015.01:328.188](575.2)"1993/2010"

ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНИХ КЛАНІВ У КОНТЕКСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ АТИПОВОЇ НАПІВПРЕЗИДЕНТСЬКОЇ СИСТЕМИ ПРАВЛІННЯ В КИРГИЗСТАНІ (1993–2010)

Ігор Осадчук

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра політології
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Проаналізовано особливості функціонування інституту вотуму недовіри уряду в Киргизстані у 1993–2010 рр. Напівпрезидентську систему правління в Киргизстані у 1993–2010 рр. визначено як атипову. З'ясовано особливості політичних кланів у контексті функціонування атипової напівпрезидентської системи правління в Киргизстані впродовж 1993–2010 рр.

Ключові слова: система державного правління, напівпрезиденталізм, атиповий напівпрезиденталізм, політична еліта, політичний клан, Киргизстан.

Практика формування та функціонування політичних інститутів у Киргизстані у 1993–2010 рр. демонструвала значну роль політичних кланів у цих процесах. Метою статті є визначити особливості політичних кланів у контексті функціонування атипової напівпрезидентської системи правління в Киргизстані впродовж 1993–2010 рр. Атипові напівпрезидентські системи правління або окремі аспекти політичного процесу та міжінституційних відносин, які прямо чи опосередковано вказують на атиповість напівпрезидентських систем правління в межах республіканської форми державного правління проаналізовано у працях таких авторів, як: О. Зазнаєв [1], І. Осадчук [2], В. Литвин [2]. Феномен політичних кланів у Киргизстані досліджено в роботах таких авторів: А. Болпонова [3], С. Горак [4], А. Грозін [5], К. Коллінс [6; 7], П.Дж. Луонг [8], Е. Ногойбаєва [9], К. Рогожина [10], В. Ханін [11] тощо.

Однією з найапробованіших методик визначення конституційних і політичних систем державного правління в межах республіканської форми державного правління є методика Р. Елгі [12]. У представленому дослідженні ми використовуємо модифікацію типології систем державного правління Р. Елгі, розроблену українським дослідником В. Литвином, який визначає *напівпрезиденталізм* (напівпрезидентську систему правління) як конституційну (і/чи політичну) систему республіканської форми державного правління (спрощено – систему державного правління), якій властиві посада всенародно (прямо/опосередковано) обраного на фіксований термін президента, а також інститут прем'єр-міністра й урядового кабінету, які обов'язково колективно відповідальні хоча б перед легіслатурою (разом із цим прем'єр-міністр та урядовий кабінет можуть бути одночасно колективно відповідальними і перед парламентом, і перед главою держави; більше того, міністри урядового кабінету можуть бути індивідуально відповідальними перед парламентом і/чи президентом, але це не має жодного дефінітивного значення та впливу на структурування системи державного правління), а також притаманний процес суміщення або дуалізації виконавчої влади, з одного боку, президентом (обов'язково як главою держави), а з іншого боку – прем'єр-міністром (обов'язково як главою уряду) та урядом/урядовим кабінетом [13, с. 5; 14, с. 7].

У Киргизстані в 1993–2003 рр. Збори народних представників могли висловити недовіру прем'єр-міністрові. Після висловлення Зборами народних представників недовіри прем'єр-міністру президент мав право оголосити про відставку прем'єр-міністра або ж міг не погодитися з рішенням Зборів народних представників. Якщо впродовж трьох місяців вотум недовіри прем'єр-міністру висловлювали повторно, то президент оголошував про відставку прем'єр-міністра або розпускав Збори народних представників (п. 5 ст. 71) [15]. У 2003–2007 рр., після висловлення Жогорку Кенешем (парламент) недовіри уряду президент Киргизької Республіки теж мав право прийняти рішення про відставку уряду або ж міг не погодитися з рішенням парламенту (п. 6 ст. 72) [16]. Якщо впродовж трьох місяців вотум недовіри уряду висловлювали повторно, то президент Киргизької Республіки оголошував про відставку уряду або розпускав Жогорку Кенеш (п. 7 ст. 72) [16]. Подібним чином питання відповідальності уряду було врегульоване у 2007–2010 рр. Після висловлення недовіри уряду президент мав право або прийняти рішення про відставку уряду, або не погодитися з рішенням парламенту (п. 6 ст. 71). У випадку, якщо Жогорку Кенеш упродовж трьох місяців повторно ухвалював рішення про висловлення недовіри уряду, то президент відправляв уряд у відставку або призначав дострокові парламентські вибори (п. 7 ст. 71) [17].

Таким чином, парламент мав право висувати вотум недовіри уряду, проте останній набував чинності тільки тоді, коли його підтримував президент, який також був наділений повноваженнями вибирати між відставкою уряду та розпуском парламенту (у випадку, коли вотум недовіри уряду висловлювався повторно). Отже, вотум недовіри уряду, що не призводив до його відставки, зумовив атиповість формально напівпрезидентської системи правління в Киргизстані.

Проаналізуємо особливості політичних кланів у контексті функціонування атипової напівпрезидентської системи правління в Киргизстані впродовж 1993–2010 рр. А. Болпнова зазначає, що кланові зв'язки найсильніше виражені у владних структурах держави. При цьому в політичній науці актуалізувався термін «політичний клан». Кланова структура в сучасному суспільстві – це соціальні групи, внутрішньо пов'язані набором неформальних норм і правил. Сучасний політичний клан включає людей, пов'язаних дружніми, родинними, етнічними, земляцькими або діловими, професійними, адміністративними відносинами [3, с. 61]. С. Горак виділяє такі типи кланів у країнах Центральної Азії, які мають вплив на прийняття рішень у політичній та економічній сферах:

1) *сімейний клан*. Крім ключових політичних посад (посада президента), сім'я (найближче оточення президента) реально впливає на апарат глави держави, уряд. Економічно її підтримують «приватні» бізнесмени, а їхні кошти часто зосереджені в різних благодійних фондах;

2) *регіональний клан* (члени якого ідентифікують себе з певним регіоном). П. Дж. Луонг вважає, що регіональні ідентичності формують основу мереж, які конкурують у боротьбі за доступ до владних ресурсів [8];

3) *партійний клан*. Більшість сучасних політичних партій у країнах Центральної Азії можна назвати скоріше прикриттям інших типів елітних структур (сімейних, регіональних тощо);

4) *економічно-соціальний клан*, який скористався пострадянським хаосом в економіці країни, що призвело до накопичення величезних ресурсів, і остаточно набув характеру мафіозних структур. Взаємозв'язок із політикою і ресурси дають представникам цього клану можливість впливати не тільки на прийняття рішень, а навіть на зміну політичних еліт [4, с. 28–29].

Географічно та історично Киргизстан розділений на дві частини, і суперництво північних та південних кланів у тій чи іншій формі в країні існувало завжди. Кланова пропаганда вселяє головне правило – «свої підтримують своїх». Для Киргизстану ця теза означає пріоритет принципів: трайбалізм і земляцтво [5, с. 62]. Розмежування по осі північ – південь має як суто географічний, так і соціально-структурний аспект [18].

Північ представлена такими кланами: 1) чуйський, до якого належав президент А. Акаєв, а також М. Ашіркулов, І. Бекболотов, Ч. Абишкаєв, К. Кожоналієв та ін. Сфери впливу клану поширювалися на інститут президентства, органи прокуратури, силові відомства, Раду безпеки; 2) таласький, який представляла дружина А. Акаєва – Майрам, а також экс-губернатор Іссик-Кульської області Т. Касимов, відомий письменник Ч. Айтматов, міністр закордонних справ А. Айтматов. До сфери впливу клану відносились ЗМІ, банківська сфера, правоохоронні органи; 3) наринський, до сфери впливу якого відносились губернаторство в областях, політична еліта середньої ланки; 4) іссик-кульський клан (губернатори областей, наука, культура, мистецтво). Південні клани (два найбільших – ічкілікі й отуз уул) представляли такі політики: К. Бакієв, Р. Отунбаєва, М. Шерімкулов [3, с. 66–67].

К. Коллінс стверджує, що пакти, укладені провідними кланами після розпаду СРСР, сприяли встановленню політичної стабільності в Киргизстані. Ці пакти надавали політичним лідерам владу, що дозволяла реалізовувати особисті політичні цілі за умови, що ці лідери будуть забезпечувати приватні потреби інших членів договору. В Киргизстані таким лідером став президент А. Акаєв. Згодом потреби тих кланів, які брали участь у пакті, зросли, й А. Акаєву стало все важче їх реалізувати [6]. Як наслідок, залишилося кілька лояльних осіб, які вдалися до репресивних політичних засобів для того, щоб захистити свою владу над політичними ресурсами (найбільш яскравий приклад – арешт Ф. Кулова, колишнього прихильника президентства А. Акаєва) [7, с. 224–250].

Клан родичів президента А. Акаєва сприяв зрощенню політичної еліти, рекрутованої за ознакою спорідненості, з великим бізнесом. К. Коллінс доводить, що акторам політичної боротьби краще мати за союзників своїх родичів, тому що таке прагнення пов'язано з меншими операційними витратами (і навпаки, відмова від такої переваги може значно підвищити операційні витрати, що виникають у процесі альтернативного обміну) [19]. Дружина А. Акаєва, Майрам контролювала так званий ринок розподілу державних посад, що становив близько 20 % ВВП Киргизстану. Крім того, великими повноваженнями володів односельчанин М. Акаєвої, глава президентської адміністрації і экс-губернатор Іссик-Кульської області Т. Касимов. Син А. Акаєва, Айдар у 1999–2001 рр. був директором представництва ВАТ «Казкоммерцбанк» у Киргизстані; у 2001 р. – радник міністра фінансів; у 2004 р. – призначений на посаду голови Олімпійського комітету; у 2005 р. – обраний депутатом Жогорку Кенеша (парламенту). Дочка А. Акаєва, Бермет у 2003 р. стала офіційним куратором-координатором проекту Фонду Ага-Хана в Киргизстані, у 2005 р. – обрана депутатом парламенту [3, с. 67]. Потужні зв'язки клан А. Акаєва підтримував із Казахстаном. Син А. Акаєва, Айдар був одружений на дочці президента Казахстану Н. Назарбаєва – Алії. Чоловіком дочки А. Акаєва Бермет став громадянин Казахстану А. Тойгонбаєв, який вважався найвпливовішим бізнесменом у Киргизстані. А. Тойгонбаєв контролював алкогольну галузь; володів великим пакетом акцій копальні золота, яка, тільки за офіційними даними, забезпечувала третину всіх бюджетних надходжень країни; контролював енергетичну і транспортну галузі; займався поставками паливно-мастильних матеріалів на американську військову базу «Манас» (за експертними оцінками, на закупівлю палива американці витрачали близько 13 млн. доларів у рік); контролював ЗМІ (приватне телебачення,

газету «Вечірній Бішкек» тощо). Західні кредити під проєкти А. Тойгонбаєва гарантувалися урядом. Прямі державні інвестиції в його бізнес перевищували півтора мільярда доларів. Все це викликало невдоволення на півдні Киргизстану, де зростало безробіття [20].

Е. Ногойбаєва виділила такі риси формування правлячої еліти впродовж президентства А. Акаєва: 1) формування партії влади – «Алга, Киргизстан!» (лідер – дочка президента Бермет Акаєва; жорстка адміністративна вертикаль, використання адміністративного ресурсу тощо); 2) «сім'я» як найближче коло осіб із найбільш повною концентрацією економічних, політичних, адміністративних та інших ресурсів; 3) повернення до трайбових, регіональних, закритих форм рекрутування правлячої еліти; 4) тенденція до зміцнення позицій номенклатурної бюрократії (ключові посади оточення президента і вищого ешелону влади знову стали розподіляти між представниками старої управлінської когорти, відкидаючи на периферію представників нової хвилі киргизької політики); 5) кадрова ротація керівників вищих ешелонів влади і «наближених» топ-менеджерів (ротація губернаторів областей стала практично абсолютно передбачуваною через закриття ротаційну закономірність – одні й ті ж особи по черзі займали посади губернаторів, міністрів, послів тощо); 6) найбільш діяльним органом реального управління в країні була адміністрація президента (ієрархічна елітна піраміда впродовж двох електоральних періодів, тобто 10 років, мала можливість виробити кулуарні, закриті традиції, способи рекрутування тощо) [9, с. 120–121]. Крім того, як зазначає Е. Ногойбаєва, в цей період основним потенціалом влади (або боротьби за владу) були економічні ресурси, які ототожнювалися з політичними, бо «зрощування» цих двох компонентів стало практично єдиною умовою існування в країні бізнесу. Розподіл усіх ресурсів серед однієї елітної групи з допуском до неї кланово-корпоративних спільнот, відсутність відкритої системи рекрутування або циркуляції еліт, а також проблеми, що виникли в контексті легітимації самої влади стали причинами протистояння всередині елітних груп республіки [9, с. 121].

З 1993 р. головною підставою для появи нових партій, а також переформатування старих (як це було з Демократичним рухом Киргизстану) стала проєктність під певних лідерів і певні тактичні цілі. Яскраве тому підтвердження – найбільша кількість партій, зареєстрована в періоді наближення виборчих кампаній (спостерігалась тенденція до збільшення кількості партій приблизно за півроку до виборів) [9, с. 123].

Влада А. Акаєва (уродженця півночі) на півдні країни завжди була дуже слабкою. Зате всі важливі урядові посади займали саме представники північних кланів. Після приходу до влади А. Акаєва почався процес перерозподілу влади відповідно до традиційної ієрархії племен і сімейно-родових груп [10, с. 23]. Відносний баланс інтересів зберігався завдяки тому, що представник півдня К. Бакієв займав посаду прем'єр-міністра (21.12.2000–22.05.2002). Напередодні президентських виборів А. Акаєв відмовився вдруге призначити К. Бакієва прем'єр-міністром, унаслідок чого протистояння кланів загострилося. Проблеми, пов'язані з кланово-регіональним укладом, не були вирішені, і підсумком їх стала «Революція тюльпанів» у березні 2005 р. «Революцію тюльпанів» можна розглядати в рамках жорсткого протистояння кланових угруповань, що конкурували в боротьбі за наявні в країні обмежені ресурси – система нескінченно генерувала аутсайдерів до тих пір, поки їх кількість не зросла настільки, що стала серйозним викликом позиції клану, який перебував при владі [19]. А. Акаєв не впорався із завданням збереження крихкого балансу впливів еліт у системі влади і не зумів стати арбітром у конфліктах між місцевими угрупованнями [21, с. 205]. Режим А. Акаєва було повалено, а К. Бакієв удруге став прем'єр-міністром (28 березня 2005 р.), а потім – виконувачем обов'язків президента (11 квітня 2005 р.) і, нарешті, президентом (10 липня 2005 р.).

Зазначимо, що у квітні 2005 р. в боротьбу за крісло президента Киргизстану вступили представники північних і південних еліт Ф. Кулов, К. Бакієв, Дж. Назаралієв. У результаті був вироблений компромісний варіант тандему: президентом став представник півдня К. Бакієв, а посаду прем'єр-міністра отримав представник півночі Ф. Кулов [3, с. 70]. Революція 2005 р., здійснена південною регіональною елітою, практика наступних посадових призначень, розколи в новій політичній еліті й характер підтримки виборців свідчили про те, що клановість не тільки залишилася ключовим фактором формування політичної еліти республіки, але й набула ще більшого розмаху, ніж під час правління А. Акаєва [10, с. 23–24]. У листопаді–грудні 2006 р. відбулися конституційні зміни (внаслідок «Революції тюльпанів» 2005 р.), спрямовані на формальне посилення ролі парламенту в системі правління Киргизстану [22, с. 127]. У вересні 2007 р., згідно з рішенням Конституційного Суду, країна повернулася до Конституції в редакції від 18 лютого 2003 р. [22, с. 128].

Всі ключові посади в органах державної влади, включаючи Верховний суд, армію, Міністерство закордонних справ, економічно ефективні виробництва і компанії, зосередились у руках найближчих родичів, прихильників та представників клану К. Бакієва. Основу склали вихідці з південного регіону, особливо з Джалал-Абадської області. Брати К. Бакієва займали посади в органах державної та місцевої влади, зокрема: Жусуп Бакієв став головою Джалал-Абадської міської ради, президентом Державного фонду при Міністерстві надзвичайних ситуацій; Жаниш Бакієв упродовж березня–вересня 2006 р. – заступник голови Служби національної безпеки Киргизстану (керував контррозвідкою) та водночас – постійний представник республіки в Шанхайській організації співробітництва (ШОС). У червні 2008 р. Жаниш Бакієв став начальником Служби державної охорони президента. Старший син К. Бакієва, Марат Бакієв у квітні 2010 р. став помічником голови Служби національної безпеки. У 2009 р. молодший син К. Бакієва, Максим Бакієв очолив Центральне агентство з розвитку, інвестицій та інновацій, яке фактично контролювало всю фінансово-промислову сферу бюджету країни; керував найбільш прибутковими економічними проектами; займався фінансуванням будівництва Камбаратінської ГЕС; приватизував стільникову компанію «Бітел», Киргизьке суспільне радіо і телебачення [3, с. 68].

Після революції у квітні 2010 р. і падіння режиму К. Бакієва до влади прийшов Тимчасовий уряд. Вже 27 червня 2010 р. всенародним референдумом була прийнята нова конституція, що передбачає функціонування прем'єр-президентського типу напівпрезиденталізму.

Ще одним аспектом аналізу є феномен «партії влади». У Киргизстані за президентства А. Акаєва тільки у 2003 р. була створена партія влади – «Алга, Киргизстан!», яка так і не зуміла стати парламентською, оскільки результати виборів до Жогорку Кенеша 2005 р. міжнародні спостерігачі та опозиція визнали недійсними. Це призвело до народного невдоволення і повалення режиму А. Акаєва («Революція тюльпанів»). Отже, фактично в 1995–2005 рр. парламентською підтримкою президента А. Акаєва були непартійні депутати. У 2007–2010 рр. «партією влади» була партія «Ак Жол»/«Світлий шлях» (AkZh), створена 15 жовтня 2007 р. напередодні парламентських виборів з ініціативи президента К. Бакієва [23, с. 243]. Соціальну базу партії становив бюрократичний апарат, підконтрольний виконавчій владі. За результатами парламентських виборів 2007 р., AkZh здобула 71 мандат (із 90).

Спираючись на дослідження А. Болпонової, варто виділити такі особливості політичних кланів у Киргизстані у 1993–2010 рр.: 1) киргизькі політичні клани, що виникли як продукт симбіозу традиційно-феодалних відносин і радянської партійно-номенклатурної системи, продемонстрували свою гнучкість у пострадянський період; 2) кланові відносини

стали центральним елементом внутрішньої політики Киргизстану. Політичний клан був створений для доступу до джерел політичної влади і фінансово-матеріальних ресурсів країни. За президентства А. Акаєва, а згодом К. Бакієва, відбулося зрощення сімейного клану з державним апаратом. У цьому випадку культивувалася особиста кланова відданість, прихильність олігархічним інтересам; 3) патронажні мережі, непотизм, кумівство виступили невід'ємною частиною існування політичних кланів; 4) прояви кланової ідентичності викликали серйозну загрозу стабільності й цілісності держави, сприяли зростанню регіоналізму. Впродовж правління президентів А. Акаєва та К. Бакієва актуалізувалося регіональне питання півночі й півдня країни; 5) посилення впливу сімейних кланів А. Акаєва та К. Бакієва призвело до зростання регіональної опозиції, ядром якої стали представники регіональної еліти [3, с. 69–70].

У результаті проведеного дослідження ми дійшли висновку, що політичні клани за президентства А. Акаєва та К. Бакієва становили своєрідні гібриди різновидів кланів, визначених С. Гораком [4, с. 28–29], тобто поєднували в собі сімейний, регіональний, економічно-соціальний і частково партійний елементи. У подальших дослідженнях проаналізуємо роль політичних кланів в інших атипових системах державного правління в межах республіканської форми державного правління.

Список використаної літератури

1. Зазнаев О. Атипичные президентские и полупрезидентские системы. Ученые записки Казанского государственного университета. Серия: «Гуманитарные науки». 2005. Т. 147. Кн. 1. С. 54–69.
2. Осадчук І., Литвин В. Атиповість напівпрезидентських систем державного правління в пострадянських країнах: контекст вотумів недовіри урядам. *Politicus*. 2018. Вип. 3. С. 49–57.
3. Болпонова А. Политические кланы Кыргызстана: история и современность. *Центральная Азия и Кавказ*. 2015. Т. 18. Вып. 3–4. С. 57–72.
4. Горак С. Трансформация идентичности среднеазиатских элит. Традиция и современность. *Дискурс Пи: научно-практический альманах*. 2005. Вып. 5. С. 27–29.
5. Грозин А. Элиты и центральноазиатские кланы: общее, особенное и трудности модернизации. *Постсоветская трансформация политических систем новых независимых государств: матер. междунар. науч.-практ. конф. (Москва, МГОУ, 25 ноября 2011)*. М.: Отделение международных экономических и политических исследований ИЭ РАН, 2012. С. 62–71.
6. Collins K. Clans, Pacts, and Politics in Central Asia. *Journal of Democracy*. 2002. Vol. 13. № 3. P. 137–152.
7. Collins K. *Clan Politics and Regime Transition in Central Asia*. New York; Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 376 p.
8. Luong P.J. *Institutional change and political continuity in Post-Soviet Central Asia: power, perceptions, and pacts*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002. 320 p.
9. Ногойбаева Э. Кыргызстан: формирование и взаимодействие политических элит. *Центральная Азия и Кавказ*. 2007. № 1 (49). С. 118–127.
10. Рогожина К. Роль патрон-клиентных отношений в формировании политических элит государств Центральной Азии. *Власть*. 2009. № 11. С. 22–25.
11. Ханин В. Кыргызстан: Этнический плюрализм и политические конфликты. *Центральная Азия и Кавказ*. 2000. № 3 (9). С. 155–164.
12. Elgie R. A Fresh Look at Semipresidentialism: Variations on a Theme. *Journal of Democracy*. 2005. Vol. 16. № 3. P. 98–112.

13. Литвин В. Атрибути та різновиди напівпрезидентської системи правління в Європі: інституційно-процесуальний і політично-поведінковий аспекти: монографія. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2018. 636 с.
14. Литвин В., Романюк А. Концептуалізація і теоретична дистинкція понять «форма державного правління» та «система державного правління» у політичній науці. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова: Сер. 22. Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін. Вип. 20: збірник наукових праць. К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. С. 3–12.
15. Конституция Кыргызской Республики от 5 мая 1993 г. (с изменениями и дополнениям от 10 февраля 1996 г. и 17 октября 1998 г.). URL: <http://www.krugosvet.ru/node/41806?page=0,8> (дата обращения: 18.12.2018).
16. О новой редакции Конституции Кыргызской Республики: Закон Кыргызской Республики от 18 февраля 2003 г. № 40. URL: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/1164> (дата обращения: 18.12.2018).
17. Конституция Кыргызской Республики от 21 октября 2007 г. URL: http://www.base.spinform.ru/show_doc.fwx?regnom=223&oidn=_1Y2105UJV#_1Y2105UJV (дата обращения: 18.12.2018).
18. Galieva Z. Civil Society in Kyrgyz Republic in Transition. *Central Asia Monitor*. 1998. № 5. P. 7–10.
19. Wolters A. Group Identities and Political Conflict in Kyrgyzstan: A Theoretical Approach. 2007. URL: https://www.files.ethz.ch/isn/34010/09_04_2007_report_political_identity_rus.pdf (last accessed: 18.12.2018).
20. Вольнов А. Киргизские кланы. Особенности национальной демократии. 2005. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1112329140> (дата обращения: 18.12.2018).
21. Bodio T., Mołdawa T. *Konstytucje państw Azji Centralnej: Traducje i współczesność*. Warszawa: Dom Wydawniczy «Elipsa», 2007. 608 s.
22. Зазнаев О. Парламентаризация в постсоветских странах. Ученые записки; Каз. гос. ун-т. Казань: КГУ, 2009. Т. 151. Кн. 1. С. 119–131.
23. Пьянов А. Феномен «партий власти» и «правлящих партий» в странах СНГ. Постсоветская трансформация политических систем новых независимых государств: матер. междунар. науч.-практ. конф. (Москва, 25 ноября 2011 г.). М.: Изд-во МГОУ, 2012. С. 236–245.

**THE FEATURES OF POLITICAL CLANS IN THE CONTEXT
OF FUNCTIONING OF THE ATYPICAL SEMI-PRESIDENTIAL SYSTEM
OF GOVERNMENT IN KYRGYZSTAN (1993–2010)**

Ihor Osadchuk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy, Department of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The author analyzed the features of functioning of the institution of vote of no confidence in government in Kyrgyzstan in 1993–2010. The semi-presidential system of government in Kyrgyzstan in 1993–2010 is determined as atypical. The author determined the features of political clans in the context of functioning of the atypical semi-presidential system of government in Kyrgyzstan in 1993–2010.

Key words: system of government, semi-presidentialism, atypical semi-presidentialism, political elite, political clan, Kyrgyzstan.

УДК 323–944.922(479.22)«20»

ВНУТРІШНЬОПОЛІТИЧНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ГРУЗІЇ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

Ксенія Пашасва

*Одеський національний університет імені І. І. Мечникова,
факультет міжнародних відносин, політології та соціології,
кафедра міжнародних відносин
Французький бул., 24/26, 65058, м. Одеса, Україна*

Стаття вивчає внутрішньополітичні процеси в Грузії з моменту розпаду Радянського Союзу. Досліджується процес демократичного транзиту Грузії – формування демократичних інститутів та процедур, аналізуються проблеми консолідації демократичного режиму в країні.

Ключові слова: демократизація, посткомуністичні трансформації, демократичний транзит, консолідація демократії.

Процес становлення держави Грузія – один із найскладніших з усіх колишніх радянських республік. Розбудова грузинської незалежної держави відрізнялася від інших радянських республік циклічністю кризових ситуацій, що є характерним для перебігу трансформаційних процесів у цій країні.

Дослідження внутрішньополітичної посткомуністичної трансформації Грузії є нагальним у зв'язку зі зростаючою роллю країни в регіоні Південного Кавказу. Тому необхідно проаналізувати політичні процеси, які відбулися, для виявлення джерел нестабільності та їхнього впливу на становлення демократичного режиму в Грузії і на його консолідацію.

Метою цієї статті є виявлення основних чинників та результатів трансформації політичного режиму в Грузії на початку ХХІ століття. Для цього були поставлені такі задачі дослідження: 1) виявити основні характеристики політичного режиму Грузії; 2) дослідити перебіг внутрішньополітичних процесів у країні; 3) проаналізувати основні наслідки демократичного транзиту Грузії і проблеми консолідації демократичного режиму.

У жовтні 1990 року відбувся перший мирний трансфер влади в Грузії – на багатопартійних виборах перемогла націоналістична та антикомуністична коаліція «Круглого столу» на чолі зі Звіадом Гамсахурдією, якого у травні 1991 року буде обрано президентом [1, с. 102].

У той період ідеї націоналізму та демократії домінували в грузинському суспільстві. Грузія мала бути незалежною державою в межах радянської республіки і рухатися в напрямку до Європи, за чим стояла демократизація країни [2, с. 8]. Однак розвиток політичних інститутів зіткнувся з низкою проблем, пов'язаних із суперечливими цілями різних політичних акторів та етнічних груп [3, с. 29].

Грузинський націоналізм, метою якого було моральне відродження нації та возз'єднання церкви і держави, спричинив появу антинационалістичних парадигм і програм в автономних регіонах Абхазії, Південної Осетії та Аджарії. Так, у Грузії, як і в інших багатонаціональних країнах, демократичний транзит став загрозою єдності країни [2, с. 9]. Період президентства Звіада Гамсахурдії асоціювався зі слоганом «Грузія для грузинів» [4, с. 16]. Грузинські націоналісти на чолі з правлячою політичною елітою вважали, що

осетини та абхази є переселенцями, які мігрували з Північного Кавказу у XVII – XVIII сторіччі, і мали туди повернутися. Така риторика тільки посилювала етнічний націоналізм і все більше провокувала національні меншини до боротьби за незалежність від Грузії [4, с. 17]. Аджарський сепаратизм відрізнявся від південно-осетинського та абхазького, оскільки ґрунтувався на релігійній, а не на етнічній приналежності та не мав на меті відокремлення від Грузії [5, с. 66].

Конфлікт між національними меншинами та центральною владою досяг критичної фази в Південній Осетії, коли 9 грудня 1990 року була проголошена Республіка Південна Осетія, що було спробою відокремлення від Грузії. Верховна Рада Грузії відреагувала на це скасуванням південно-осетинської автономії. Спроби встановити контроль над регіоном військовим шляхом були невдалі й перетворилися на війну, яка тривала кілька років [2, с. 10].

Наприкінці 1991 року Звіад Гамсахурдіа зіткнувся не лише з опозицією національних меншин, але й грузинів. Військова організація «Мхедріоні» критикувала З. Гамсахурдію за участь у виборах до Верховної ради СРСР, які розглядала як символ окупації. Комуністи та демократи у свою чергу звинувачували Звіада Гамсахурдію в монополізації влади в країні [4, с. 21]. Оскільки не було створено інституційні механізми для боротьби з опозицією, політичні організації почали самостійно прокладати собі шлях, створюючи власні військові підрозділи. У січні 1991 року З. Гамсахурдіа заборонив діяльність «Мхедріоні» – найвпливовішої військової організації опозиції, яка в січні 1992 року, об'єднавшись із силами Національної гвардії, усунула його від влади [1, с. 104]. Так завершився перший етап демократичної трансформації Грузії, на якому конфронтація між представниками етнічного націоналізму зруйнувала політичну систему країни.

Військова рада Грузії прийняла рішення запросити колишнього міністра закордонних справ Радянського Союзу – Едуарда Шеварднадзе на посаду голови Державної ради [2, с. 11]. З поверненням до влади Едуард Шеварднадзе зіткнувся з трьома викликами: 1) сецесіонізмом Абхазії та Південної Осетії, які заперечували юрисдикцію центральної влади; 2) сепаратизмом в Аджарії, де встановився особистий режим Аслана Абашидзе; 3) регіоном Самегрело, контрольованим із січня 1992 р. прихильниками Звіада Гамсахурдіа [5, с. 65].

Едуард Шеварднадзе сконцентрував свої зусилля на відновленні порядку в країні. У червні 1992 року, за посередництвом Російської Федерації, між Грузією та Південною Осетією було підписано Угоду про припинення вогню, згідно з якою припинялися бойові дії і для врегулювання конфлікту створювалася змішана контрольна комісія та вводилися миротворчі сили у складі російського, грузинського та осетинського батальйонів [4, с. 22]. Однак розпочався конфлікт в Абхазії, коли в серпні 1992 року грузинські війська увійшли на територію республіки під приводом захисту залізниці і автомагістралей. У результаті цей конфлікт охопив і сусідню Мегрелію, яка перебувала під контролем прихильників З. Гамсахурдіа [3, с. 32].

Зрештою, Едуарду Шеварднадзе вдалося нанести поразку прихильникам Звіада Гамсахурдіа і ліквідувати воєнізовані угруповання в жовтні 1993 року. Однак не вдалося вирішити проблему абхазького сепаратизму. Абхазькі військові угруповання за підтримки добровольців із Північного Кавказу і частково російських військ нанесли поразку урядовим військам Грузії і змусили грузинське населення Абхазії покинути її територію.

У квітні 1994 року, за участю Російської Федерації, як і у випадку з Південною Осетією, була підписана Угода про припинення вогню, згідно з якою миротворчі сили СНД, очолювані Російською Федерацією, були розгорнуті в зоні конфлікту [4, с. 23]. Відтоді

«заморожені конфлікти» в Абхазії та Південній Осетії займають провідне місце у внутрішній і зовнішній політиці Грузії [3, с. 32].

У 1995 році були нейтралізовані сили Національної гвардії та воєнізовані угруповання «Мхедріоні», після чого Едуард Шеварднадзе перейшов до консолідації своєї влади на території всієї країни, за винятком зон конфліктів та Аджарії [2, с. 13]. Ці події стали новим імпульсом для демократичного переходу. Було покладено кінець агресивній риториці щодо етнічних меншин, політичний дискурс став більш толерантним, почали розвиватися незалежні ЗМІ, критика влади стала відкритою, було знято заборону на діяльність політичних партій [2, с. 11].

У 1995 році в Грузії була прийнята Конституція, яка заклала основи організації державної влади на основі принципу поділу влади. Також були проведені президентські й парламентські вибори. Едуард Шеварднадзе виграв президентські вибори, а партія «Громадянський союз Грузії», створена ним у 1993 році, отримала більшість місць у парламенті [3, с. 33]. Важливим результатом виборів листопада 1995 року була поява правлячих партій, зокрема, «Громадянського союзу Грузії» та «Союзу демократичного відродження Грузії», який був створений у 1992 році Асланом Абашидзе і отримував більше 95% голосів на кожних виборах, що проводилися в Аджарії до 2004 року [1, с. 110].

Команда «молодих реформаторів» – група молодих політиків, політичних вихованців Едуарда Шеварднадзе, на чолі із Зурабом Жванією проводила реформи в країні. Членами його команди були Міхеїл Саакашвілі – майбутній президент Грузії і Ніно Бурджанадзе – майбутній спікер парламенту [2, с. 14].

На думку Гнія Нодії та Альваро Шольтбаха, політичних експертів, режим Едуарда Шеварднадзе можна охарактеризувати як конкурентний авторитаризм, оскільки існувала обмежена політична конкуренція та плюралізм, а влада була зосереджена в руках невеликої правлячої еліти, яка не допускала інші групи до ефективних засобів політичної конкуренції, а Конституція, інститути державної влади та самоврядування набули формального характеру [2, с. 15]. Разом із тим в Абхазії інституалізувався авторитарний режим правління Аслана Абашидзе, який існував паралельно [1, с. 110].

Друга половина 1990-х років характеризувалася швидким реформуванням правової та інституціональної основ держави, які мали наблизити Грузію до європейських стандартів [2, с. 14]. Однак економічна криза 1998 року виявила ряд невирішених внутрішніх проблем. Західні донори почали скасовувати діючі програми допомоги. Зменшення зовнішньої і внутрішньої підтримки режиму спричинило поглиблення авторитарних тенденцій, головними ознаками чого була фальсифікація результатів виборів і корупція, а процес прийняття рішень почав відповідати виключно інтересам правлячої еліти [2, с. 15].

«Молоді реформатори» стали рушійною силою змін у країні. Ще у 2001–2002 роках реформатори створили окремі партії і вийшли з правлячої партії. Вони виступали як дві політичні сили – «Єдиний національний рух» на чолі з Міхеїлом Саакашвілі та виборчий блок «Бурджанадзе – Демократи», в який входили «Об'єднані демократи» на чолі із Зурабом Жванією та команда спікера парламенту Грузії Ніно Бурджанадзе [6, с. 85].

Парламентські вибори 2003 року пройшли з широкомасштабними фальсифікаціями [7, с. 2]. У відповідь на це опозиційні лідери мобілізували своїх прихильників, об'єднавшись в альянс «Національний рух – демократи», і очолили масові народні виступи за відставку Едуарда Шеварднадзе, які отримали назву «Революція троянд» [8, с. 346]. Події листопада 2003 року продемонстрували прихильність грузинського народу до цінностей демократії та їхню нетерпимість до порушення своїх політичних прав [2, с. 20]. Мобілізуючою силою опозиції була медійна підтримка телеканалу «Руставі 2». Під натиском суспільства 23 листопада 2003 року Едуард Шеварднадзе був змушений піти у відставку [6, с. 86].

Так, потужна хвиля народних протестів призвела до зміни правлячої еліти й консолідації влади в руках «Національний рух – Демократи». Міхеїл Саакашвілі здобув перемогу на президентських виборах, які були охарактеризовані як такі, що відповідають міжнародним стандартам демократичного виборчого процесу [8, с. 1]. Згодом, у березні 2004 року, були проведені парламентських вибори, на яких перемогу отримала коаліція «Національний рух – Демократи». Зураб Жванія зайняв посаду прем'єр-міністра, а Ніно Бурджанадзе продовжила займати посаду спікера парламенту [9, с. 345].

У лютому 2004 року була здійснена конституційна реформа, яка призвела до інституалізації такої моделі державної влади, яка, на думку політичних експертів, не відповідала демократичній моделі розподілу влади, оскільки розширювала повноваження виконавчої влади та закріплювала домінування правлячої партії «Національний рух – Демократи» [10, с. 158].

Грузинська політична еліта на чолі з Міхеїлом Саакашвілі розпочала проект швидкої модернізації країни та суспільства. Адміністрація Саакашвілі вважала, що лише сильні та ефективні державні інститути можуть підвищити довіру громадськості до формальних інституцій і замінити встановлені неформальні структури грузинського суспільства [10, с. 10]; мала на меті якнайшвидше досягнути трансформації суспільства, територіальної реконструкції та модернізації економіки. Політичний експерт Маттіас Йобеліус вказує на те, що уряд Грузії мав ідеологічну програму здійснення реформ, примкнувши до радикальної ринкової течії – лібертаріанства, головним завданням якої є ефективне обмеження політичної влади, а відповідальність за розвиток суспільних відносин, які регулюються законами ринку, передає індивіду [6, с. 95].

Новому уряду вдалося провести лібералізацію економіки, підвищити обсяги прямих закордонних інвестицій, збільшити податкові збори, легалізувати сектор «тіньової економіки», забезпечити безперебійне постачання електроенергії, покращити інфраструктуру та модернізувати грузинську армію [3, с. 36].

Боротьба з корупцією та організованою злочинністю була ще одним пріоритетом нового уряду. Уряд запровадив нове антикорупційне законодавство, яке стало частиною Кримінального кодексу країни, забезпечуючи міцну правову базу для боротьби з корупцією на всіх рівнях. У результаті Грузія стала найменш корумпованою пострадянською країною, за винятком країн Балтії [12, с. 11]. На кінець президентського терміну Міхеїла Саакашвілі у 2012 році Грузія, згідно з рейтингами «Transparency International», займала 51 позицію зі 174 [13]. Реформа сектору безпеки, зокрема поліцейська реформа, була однією з головних цілей нового режиму і його найвагомішим досягненням, наряду з реорганізацією системи охорони здоров'я та реформою системи освіти, яка зробила вступ до вищих навчальних закладів більш прозорим та конкурентоспроможним [10, с. 159]. Загалом, новий уряд досяг успіхів у підвищенні адміністративних можливостей держави й отримав широку підтримку населення [1, с. 114].

Однією з основних виборчих обіцянок Міхеїла Саакашвілі було об'єднання Грузії та відновлення авторитету центральної влади над територією Абхазії та Південної Осетії [14, с. 5]. У травні 2004 року населення Аджарії, натхненне «Революцією троянд» і готове підтримувати новий уряд у Тбілісі, виступило проти режиму Аслана Абашидзе, змусивши його покинути територію регіону після серії масових акцій протесту. Так Аджарія була інтегрована до політичного простору Грузії [2, с. 22].

У липні – серпні 2004 року адміністрація Саакашвілі намагалася відтворити свій успіх в Аджарії у Південній Осетії, сподіваючись, що осетини так само, як аджарці, усунуть свій корумпований режим. Однак ці намагання перетворилися в першу серйозну

невдачу адміністрації Саакашвілі – відносини з Росією різко погіршилися, і відновився конфлікт між Грузією і Південною Осетією [5, с. 68].

Таким чином, демократичний розвиток Грузії після революції 2004 року можна умовно розділити на два періоди, розподільною лінією яких є листопад 2007 року. У період до листопада 2007 року розрив між демократизацією та модернізацією збільшувався. Швидко і самовпевнено реалізовані реформи не принесли позитивних результатів для всього суспільства. Замість цього рівень безробіття підвищився, і велика частина населення опинилась за межею бідності. Населення Грузії було незадоволене тим, що антикорупційна кампанія мала вибірковий характер і була політично мотивованою, оскільки не було поборено корупцію на вищому рівні. Обурення також викликало придушення основних політичних свобод та несправедливі правила політичної конкуренції. Укріплення державних інституцій разом зі слабкістю представницьких установ призвело до демократичного регресу в Грузії, спричинивши маргіналізацію опозиції [10, с. 163]. Напруга, яка відчувалася у відносинах між урядом та опозицією, привела до політичної кризи в листопаді 2007 року. Восени дев'ять опозиційних партій об'єдналися в політичний блок і заявили про те, що обіцянки «Революції троянд» не були виконані, вимагаючи відновлення функціонування системи стримувань і противаг, зміцнення судової влади, припинення тиску на ЗМІ та прямих виборів мерів і губернаторів [10, с. 163].

На фоні протестів у жовтні 2007 року було прийнято рішення про проведення позачергових парламентських виборів у квітні 2008 року та позачергових президентських виборів у січні 2008 року. Починаючи з 2 листопада, в Тбілісі проводилися мирні демонстрації. Реакцією на них уряду було оголошення надзвичайного стану в країні, закриття незалежних телевізійних каналів «Імеді» та «Кавкасія» та припинення мовлення всіх телеканалів і радіоканалів, за винятком державних, що викликало хвилю міжнародної та внутрішньої критики. Уряд заявив, що вжив ці заходи з метою запобігання організованій Росією змови, проте офіційних доказів цього не було надано [3, с. 38].

Для вирішення цієї політичної кризи Міхеїл Саакашвілі пішов у відставку. У січні 2008 року були проведені президентських вибори, на яких він отримав 53,7% голосів виборців [15, с. 29]. На парламентських виборах у травні 2008 року правляча партія також перемогла й отримала 59,18% голосів, що дозволило їй зберегти за собою і надалі конституційну більшість [16, с. 34].

Конфлікт із Російською Федерацією 2008 року за Південну Осетію, який закінчився втратою територій, з подальшим визнанням Росією Абхазії і Південної Осетії незалежними державами і встановленням контролю Росії шляхом військової присутності та економічних дотацій ще більше поглибив політичну кризу в країні [5, с. 67].

Незважаючи на поразку і на те, що Російська Федерація зупинила хвилю демократизації в регіоні, Міхеїл Саакашвілі оголосив другу хвилю «Революції троянд», направлену на зміну балансу влади між президентом та парламентом на користь законодавчої влади, зміцнення приватної власності та незалежності судів, розширення свободи діяльності ЗМІ та збільшення впливу опозиції [17, с. 210].

Серпневі події вдарили по найбільш помітному досягненню уряду Саакашвілі – по ефективних державних інститутах та забезпеченню суспільної довіри до них. Громадяни Грузії почали сприймати нову хвилю демократизації як брак успіхів у реалізації проектів уряду [11, с. 10]. Реформи з лібералізації Саакашвілі не вирішили проблему безробіття, скорочення виробництва сільськогосподарської продукції та масштабну бідність [18, с. 4]. Економічні виклики були посилені тягарем внутрішньо переміщених осіб і торговельним

ембарго Росії. Незадоволення населення зростало, а сили опозиції були фрагментовані та позбавлені ефективного лідерства [19, с. 4].

Парламентські вибори 2012 року стали історичною подією, оскільки відбувся другий мирний трансфер влади в історії незалежної Грузії. Опозиційна коаліція «Грузинська мрія», об'єднана грузинським мільярдером Бідзіною Іванішвілі, отримала перемогу на парламентських виборах і закріпила за собою більшість у парламенті, отримавши 54,97% голосів [20, с. 33]. Незважаючи на те, що президентський термін Міхеїла Саакашвілі закінчувався у 2013 році, на посаду прем'єр-міністра було призначено лідера коаліції Бідзіну Іванішвілі [1, с. 118].

Передвиборчі обіцянки «Грузинської мрії» зосереджувались на проблемі працевлаштування, необхідності боротьби з бідністю, проблемі розвитку сільських районів, покращенні соціального забезпечення та правосуддя [19, с. 8]. Проблема з реалізацію більшості обіцянок полягала в їх вартості та тривалості реалізації. Тому нова правляча партія ініціювала кампанію «відновлення справедливості», що призвело до переслідування та арештів посадовців «Єдиного національного руху», спричинивши хвилю міжнародної критики [19, с. 8].

Давід Апраїдзе пише про те, що з 2012 року в Грузії можна спостерігати нову внутрішню динаміку, яка є викликом для подальшої демократизації країни. Цим викликом є автономія від громадян, за якої державний апарат і люди, які його контролюють, мають джерело доходів, що робить їх незалежними від громадян [1, с. 121]. Прикладом такої системи є лідер правлячої коаліції Бідзіна Іванішвілі, який залишив посаду прем'єр-міністра у 2013 році, але продовжує впливати на політичний розвиток Грузії, оскільки має достатньо ресурсів для впливу на грузинську політику шляхом фінансування нинішнього уряду або альтернативних йому урядів [1, с. 121].

З перемогою на президентських виборах у 2013 році Георгія Маргвелашвілі була консолідована влада «Грузинської мрії» на національному рівні, та з 2014 року відбулася заміна домінуючої партії – «Об'єднаного національного руху» – партією «Грузинська мрія» [1, с. 120].

На даному етапі політичного розвитку виборчий процес у Грузії характеризується як вільний та як такий, що відповідає демократичним стандартам [21, с. 22]. Проте Спеціальна моніторингова місія Організації з безпеки і співробітництва в Європі відзначає домінування правлячої партії як ключовий фактор впливу [22, с. 1]. Політичний плюралізм, що з'явився після передачі влади у 2012 році в країні, знов поступився місцем партійній системі домінуючої партії з помітним дисбалансом між сильною правлячою партією та слабкою фрагментованою опозицією [12, с. 2].

Найважливішою політичною подією 2017 року було прийняття змін до конституції, які завершили перехід Грузії до парламентської системи від суперпрезидентської моделі і встановили новий баланс між гілками влади. Парламент і прем'єр-міністр були наділені більшими повноваженнями, ніж президент. Прем'єр-міністр став впливовішим політичним актором нової системи, який буде обиратися парламентом. Конституційні поправки призвели до зменшення впливу президента, позбавивши його ряду важливих функцій та запровадивши з 2024 року непрямі президентські вибори. Також була введена повністю пропорційна виборча система до парламенту, що буде діяти з 2024 року [23]. Всі ці зміни закладають фундамент для подальшої демократизації країни.

Вивчаючи розвиток громадянського суспільства у Грузії, необхідно зазначити, що він має нелінійний характер. Після антирадянської масової мобілізації руху громадянського суспільства знову почали з'являтися в середині 1990-х років і відіграли ключову роль в усуненні президента Едуарда Шеварднадзе від влади у 2003 році. Після «Трояндової революції», незважаючи на значний вплив на політичні процеси, громадські та неурядові орга-

нізації в Грузії характеризуються структурною слабкістю та залежністю від фінансових надходжень закордонних донорів [24, с. 134–136].

Грузинським політичним партіям бракує програмних платформ, і їх важко ідентифікувати в ліво-правому спектрі класичних політичних ідеологій. Корнелі Какачія і Бідзіна Лебанідзе вказують, що однією з причин відсутності у грузинських партій ідеологічного підґрунтя є те, що поява політичних партій не була пов'язана із соціальним розшаруванням суспільства, а також пов'язана з культом особи в грузинській політиці, який є джерелом поведінки грузинських виборців, голосуючих за лідера, а не за партію, що є ознакою незрілої політичної культури [24, с. 146].

Таким чином, можна зробити певні висновки. Розвиток процесів демократизації в Грузії є суперечливим. З одного боку, Грузія досягла успіхів в модернізації державних інститутів і є більш вільною країною, ніж інші країни Південного Кавказу. З іншого боку, різкий перехід Грузії від авторитарної до демократичної системи в перші роки незалежності призвів до того, що з метою здійснення реформ уся влада в країні акумулювалася в руках виконавчої влади, а законодавча і судова гілки влади почали виконувати формальні функції. Це також пов'язано з патріархальною культурою грузинського суспільства та історично зумовленою довірою до харизматичного лідера, що пояснює суперпрезидентство Звіада Гамсахурдії, Едурда Шеварднадзе та Міхеїла Саакашвілі.

За роки незалежності в Грузії лише двічі відбувся мирний трансфер влади – від комуністичної партії до коаліції «Круглого столу» та у 2012 році – від «Єдиного національного руху» до «Грузинської мрії», всі інші рази зміна влади відбувалася революційним шляхом – зміна уряду Звіада Гамсахурдії урядом Едуарда Шеварднадзе та прихід до влади адміністрації Міхеїла Саакашвілі після «Трояндової революції». Такий політичний процес свідчить про незрілість інституціональної політичної системи Грузії, за якої політичні конфлікти вирішуються нелегітимним шляхом.

Проте перебіг посткомуністичних трансформацій у Грузії продемонстрував, що такі явища як корупція, клієнтелізм та інші прояви неопатримоналістичної держави можна усунути. Реформа державної служби та перемога над дрібною корупцією підвищили ефективність державного сектору країни і стали моделлю для інших пострадянських країн. Грузинське суспільство демонструє свою прихильність демократичним цінностям. Численні спроби демократичних перетворень поки що не призвели до консолідованої системи демократичних інститутів. Грузія має значні внутрішні економічні та соціальні труднощі. Існування невирішених територіальних конфліктів в Абхазії та Південній Осетії є головною перешкодою на шляху стабільного демократичного розвитку грузинської держави, а російська військова присутність на цих територіях є основною загрозою національній безпеці.

Список використаної літератури

1. Aprasidze D. 25 Years of Georgia's Democratization: Still Work in Progress. 25 Years of Independent Georgia: Achievements and Unfinished Projects. Tbilisi: Konrad Adenauer Stiftung & Ilia State University Press, 2016. P. 91–130.
2. Nodia G., Scholtbach A.P. The Political Landscape of Georgia. Political Parties: Achievements, Challenges and Prospects. Delft: Eburon Academic Publishers, 2006. 268 p.
3. Гегешидзе А. Политическая трансформация Грузии: Зигзаг демократии. Южный Кавказ – 20 лет независимости. Тбилиси: Фонд Фридриха Эберта, 2011. С. 27–45.
4. Berglund C., Blauvelt T. Redefining the Nation: from Ethnic Fragmentation to Civic Integration? 25 Years of Independent Georgia: Achievements and Unfinished Projects. Tbilisi: Konrad Adenauer Stiftung & Ilia State University Press, 2016. P. 11–55.

5. Nodia G. The Story of Georgia's State-Building: Dramatic But Closer to Completion. 25 Years of Independent Georgia: Achievements and Unfinished Projects. Tbilisi: Konrad Adenauer Stiftung & Ilia State University Press, 2016. P. 56–91.
6. Йобеліус М. Авторитарний лібералізм Грузії. Южный Кавказ – 20 лет независимости. Тбилиси: Фонд Фридриха Эберта, 2011. С. 84–101.
7. International Election Observation Mission. Parliamentary Elections, Georgia – Post Election Interim Report. 2003. URL: <https://www.osce.org/odihr/elections/georgia/17822?download=true>
8. Georgia Extraordinary Presidential Election 4 January 2004. OSCE/ODIHR Final Report. 2004. URL: <https://www.osce.org/odihr/elections/georgia/24600?download=true>
9. Mitchell L. Georgia's Rose Revolution. Current History. October 2004. Vol. 103. № 675. P. 342–348.
10. Lansky M., Areshidze G. Georgia's year of turmoil. Journal of Democracy. October 2008. Vol. 19. № 4. P. 154–168.
11. Aprasidze D. Lost in Democratization and modernization: What next in Georgia? Caucasus Analytical Digest. January 2009. № 2. P. 9–12.
12. Georgia Country Profile. Freedom House. 2008. URL: <https://freedomhouse.org/report/nations-transit/2018/georgia>
13. Corruption Perceptions Index. Transparency International. 2012. URL: <https://www.transparency.org/cpi2012/results>
14. Georgia's Libertarian Revolution. European Stability Mission. 2010. URL: https://www.esiweb.org/pdf/esi_-_georgias_libertarian_revolution_-_part_one_-_georgia_as_a_model_-_10_april_2010.pdf
15. Georgia Extraordinary Presidential Election. OSCE/ODIHR Election Observation Mission Final Report. 2008. URL: <https://www.osce.org/odihr/elections/georgia/30959?download=true>
16. Georgia Parliamentary Elections. OSCE/ODIHR Election Observation Mission Final Report. 2008. URL: <https://www.osce.org/odihr/elections/georgia/33300?download=true>
17. Welt C. Still Staging Democracy Contestation and Conciliation in Postwar Georgia. Demokratizatsiya. July 2009. Vol. 17. № 3. P. 196–227.
18. Targamadze G. Georgia at the Crossroads. Chatham House. 2011. URL: <https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/public/Research/Russia%20and%20Eurasia/061011summary.pdf>
19. MacFarlane S.N. Two Years of the Dream. Georgian Foreign Policy During the Transition. Chatham House. 2015. URL: <https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/publications/research/20150529GeorgianForeignPolicyMacFarlane.pdf>
20. Georgia Parliamentary Elections. OSCE/ODIHR Election Observation Mission Final Report. 2012. URL: <https://www.osce.org/odihr/elections/98399?download=true>
21. Ishiyama J., Mezvrishvili L., Zhgenti N. An oasis of democracy in an authoritarian sea? Civil society, social, and institutional trust in Georgia. Communist and Post-Communist Studies. 2018. Vol. 51. P. 19–26.
22. Georgia Local Elections. ODIHR Election Observation Mission Final Report. 2017. URL: <https://www.osce.org/odihr/elections/georgia/373600?download=true>
23. Конституционный закон Грузии О внесении изменений в Конституцию Грузии. 2017. URL: <https://matsne.gov.ge/ru/document/view/3811818?publication=1>
24. Kakachia K., Lebanidze B. Georgia's Protracted Transition: Civil Society, Party Politics and Challenges to Democratic Transition. 25 Years of Independent Georgia: Achievements and Unfinished Projects. Tbilisi: Konrad Adenauer Stiftung & Ilia State University Press, 2016. P. 130–162.

**GEORGIAN INTERNAL POLICY TRANSFORMATION
AT THE BEGINNING OF XXI CENTURY**

Kseniia Pashaieva

*Odessa I. I. Mechnikov National University,
Faculty of International Relations, Political Science and Sociology,
Department of International Relations
French Blvd., 24/26, 65058, Odesa, Ukraine*

The article studies internal political process in Georgia since collapse of the Soviet Union. Process of democratic transit – formation of democratic institutions and procedures are examined as well as problems faced by Georgia in the course of democratic regime consolidation.

Key words: democratization, post-communist transformations, democratic transit, democratic consolidation.

УДК 323.15(4-15)«715»

РЕНЕСАНС ЕТНІЧНИХ НАЦІОНАЛІЗМІВ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ

Олександр Сич

*Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу,
Інститут гуманітарної підготовки та державного управління,
кафедра публічного управління та адміністрування
вул. Карпатська, 15, 76019, м. Івано-Франківськ, Україна*

У статті автор досліджує сучасний етнічний націоналізм в індустріально розвинутих країнах Європи. Залучивши в якості методологічної основи ідеї Е. Сміта щодо «хвиль етнічного націоналізму», обґрунтовує тезу, що його сучасну активізацію слід трактувати як ренесанс на теренах Західної Європи. Здійснивши порівняльний аналіз проявів етнічних націоналізмів у Великій Британії, Іспанії, Бельгії, Італії та Франції, приходить до висновків про їх відмінність від націоналізмів державних націй, поділяє їх на автономістські та визвольні, а останні – на сепаратистські й іредентистські. Стверджує, що деяким із проаналізованих національних рухів притаманний націоналізм як метаідеологія, що об'єднує ідеєю незалежності світоглядно різні політичні сили.

Ключові слова: етнічний націоналізм, ренесанс націоналізму, метаідеологія націоналізму, сепаратизм, іредентизм.

Кінець ХХ ст. – поч. ХХІ ст. в суспільно-політичному житті Європи та світу ознаменувалися активізацією націоналістичних рухів. З одного боку, умови для цього були створені геополітичними змінами – у змаганні двох наддержав і суспільно-політичних систем зазнав краху Советський Союз і нав'язана ним у післявоєнний період система «соціалістичного табору». На мапі Європи відновили своє існування або ж були засновані близько 20 національних держав. У процесі їх становлення закономірно активізувалися націоналістичні рухи. З іншого боку, т. зв. «етнічне відродження» в індустріально розвинутих країнах Заходу ще в 60–70-х рр. ХХ ст. порушило післявоєнне тотальне табу на націоналізм. Класик досліджень феномена націоналізму Е. Сміт пов'язує ці явища в один лінійний процес, означаючи його як «третя хвиля націоналізму». Таке твердження вчений висловив на зорі згаданих геополітичних змін й активізації націоналізмів у країнах Центрально-Східної Європи. Сьогодні вони набули значно більших розмахів і потребують додаткового вивчення.

Отже, об'єктом цього дослідження є націоналізм, а предметом – сучасні тенденції його розвитку.

Незважаючи на постсоветські стереотипи негативного сприйняття націоналізму, сьогодні в Україні вже є достатня маса досліджень, перекладних видань і видань антологічного характеру, які дозволяють розвивати глибинне наукове вивчення цього феномена. Серед іншого, слід відзначити україномовні видання таких відомих зарубіжних дослідників націоналізму, як Е. Сміт, Е. Гелнер, Б. Андерсон, Р. Шпорлюк, Р. Брюейкер і низка інших. Декілька видань уже витримала загальна антологія націоналізму під редакцією О. Проценка та В. Лісового й побачила світ антологія українського націоналізму у двох томах під редакцією В. Рога. Найбільш системні теорії нації та націоналізму в однойменній роботі опрацював Г. Касьянов. Аналізу сучасного стану українського націоналізму присвячені дослідження Е. Андрюшенка, І. Загребельного, В. Кулика, Ю. Михальчишина, В. Панченка. Різні аспекти його ідеології та практики знайшли своє висвітлення в наукових кон-

ференціях, що від 2006 р. регулярно відбуваються в рамках теми «Ідеологія українського націоналізму на сучасному етапі розбудови Української держави». Низку праць на вказану тему опублікував також автор статті.

У той же час тема сучасного розвитку націоналізмів у Європі ще не отримала повноцінного системного наукового висвітлення. А тому завданням цієї статті є аналіз активізації етнічних націоналізмів в індустріально розвинутих країнах Західної Європи та ролі наступності й історичного підґрунтя в цьому процесі.

У якості методологічної основи цього дослідження використано думки Е. Сміта про три хвилі поширення етнічного націоналізму.

Слід коротко нагадати, що згідно із загальноприйнятою модерністською історією націоналізму він зародився в останній чверті XVIII ст., і його становлення відбувалося протягом сорока революційних років, починаючи від поділу Польщі, Американської та Французької революцій й аж до антинаполеонівських реакцій в Ірландії, Іспанії, Росії та Німеччині. Розрізняючи окремо територіальний і етнічний націоналізми, Е. Сміт у контексті загальної модерністської історії націоналізму окремо виділяє три хвилі розвитку етнічного націоналізму. Перша з них тривала від початку й до кінця XIX ст., її європейський епіцентр знаходився у Східній Європі, де національні рухи за самовизначення були спрямовані проти багатонаціональних Габсбурзької, Російської й Османської імперій. Друга хвиля, на думку Е. Сміта, охопила протягом першої половини XX ст. заморські території європейських колоніальних імперій в Азії й Африці. Третя припадає на післявоєнні роки, і хоча тоді тема націоналізму у Європі була піддана тотальному замовчуванню, т. зв. «етнічне відродження» 60–70-х років XX ст. охоплює низку європейських і північноамериканських регіонів. Квебекський етнонаціоналізм Канади і баскський, бретонський, шотландський, валлійський, фламандський етнонаціоналізми Західної Європи виступили проти західної централізованої національної держави, вимагаючи етнічної культурної автономії та відповідних економічних преференцій. Наприкінці 80-х – поч. 90-х років XX ст. цей імпульс передався на простір Центрально-Східної Європи, опанований післявоєнною російсько-советською окупацією [1; 2].

Розглядаючи активізацію сучасних західноєвропейських етнічних націоналізмів у контексті поглядів Е. Сміта про хвилі їхнього поширення, насамперед постає питання, чи відбувається ця активізація в рамках означеної ним «третьої хвилі». На нашу думку, у концепції Е. Сміта ключовим є концепт «поширення», і він означає розповсюдження націоналістичного впливу на раніше не опановані ним території, принаймні саме за таким принципом побудована логіка описаних ученим трьох «хвиль» етнічного націоналізму. Якщо аналізувати їх активізацію на територіях, де в попередні періоди вже пройшли його «хвилі», то, очевидно, може йтися про його відродження/ренесанс.

Загалом характеристика т. зв. «третьої хвилі» поширення етнічного націоналізму у концепції Е. Сміта принципово відрізняється від двох попередніх. Умовно їх можна порівняти в горизонтально-вертикальній системі координат. «Горизонтальна» – це поширення націоналізму на нові території, тоді як «вертикальна» – його розвиток у різних площинах і якостях на раніше опанованій території. Так от, у такій системі координат дві перші «хвилі» етнічного націоналізму мають характер горизонтального поширення, тоді як «етнічне відродження» 60–70-х років XX ст. в індустріально розвинутих країнах Заходу є прикладом вертикального проникнення націоналізму в глибинні етнічні сфери західних суспільств, уже опанованих націоналізмом ще в класичний період його становлення. І це інший вид націоналізму – націоналізм етнічних меншин централізованих держав, відмінний від націоналізму домінуючих над ними державних націй.

Етнічні націоналізми в індустріально розвинутих країнах Європи мають двоякий характер. Як зазначає Е. Сміт, «переважна частина учасників етнічних рухів воліє мати культурну, соціальну й економічну автономію, і далі застаючись у складі політичної та військової структури держави, до якої вони інкорпоровані». Проте із цього правила є винятки – окремі з них борються за повну автономію від наявних централізованих держав [1, с. 145]. І саме вони сьогодні найбільш дошкуляють таким державам, як Велика Британія, Іспанія, Бельгія.

Шотландія триста років перебувала в складі Великої Британії, і сьогодні вона є яскравим прикладом того, наскільки глибокими є механізми національної ідентичності, яка «повсюди править за опору невпинного руху за суверенітет народу й демократію» [1, с. 149], адже в Шотландії рідною мовою, що є однією з головних характеристик такої ідентичності, послуговуються заледве 1% шотландців. Однак нація продовжує вести невпинну боротьбу за незалежність. Її очолює Шотландська національна партія (*Scottish National Party – SNP*), що веде свій родовід ще від 1934 р. На виборах до парламенту Шотландії, які відбулися 5 травня 2011 р., партія здобула понад половину місць (69 зі 129), а її лідер Алекс Салмонд учергове очолив місцевий уряд. Окрім вирішення нагальних економічних питань, він пообіцяв провести референдум щодо незалежності Шотландії від Великобританії. У вересні 2014 р. такий референдум відбувся і, незважаючи на британський масований пропагандистський тиск, 44,7% шотландців таки висловилися за «розлучення» з нею [3, с. 605].

Отже, вже у 2014 р. для уряду Великобританії прозвучав тривожний сигнал. Тема шотландської незалежності знову активізувалася у 2016 р. у зв'язку з ідеєю референдуму щодо перебування країни в ЄС і реалізації майбутнього Brexit (від *Britain + exit*). Після його проведення очільниця шотландського уряду Нікола Стерджен звернулася до націоналістів: через те, що шотландські виборці в більшості проголосували за подальше перебування у складі ЄС, було б неприйнятно, щоб Шотландія разом з Об'єднаним Королівством автоматично вийшла зі складу ЄС. Тоді ж вона заявила, що хотіла б восени 2018 р. знову провести голосування щодо незалежності Шотландії. Однак це питання наразі не актуалізується, оскільки згідно з опитуваннями результати нового референдуму щодо здобуття незалежності не стануть кращими, аніж 2014 р. [4].

У той же час аналогічні процеси відбуваються і в інших частинах Співдружності. Так, депутати від SNP у британському парламенті підтримують тісні зв'язки з Партією Уельсу (*Plaid Cymru, або просто Плайд*) і творять із нею спільну фракцію в Палаті Громад. Плайд хоч офіційно й послуговується соціал-демократичною ідеологією, але аналогічно до націоналістичної SNP виступає за незалежність Уельсу від Великої Британії в межах Європейського Союзу. Плайд має ще давнішу історію, ця партія заснована в 1925 р. і вперше ввійшла до британського парламенту в 1966 р. У 2017 р. партія отримала 1 з 4 валлійських місць у Європейському парламенті, 3 із 40 валлійських місць у парламенті Великої Британії, 11 із 60 місць у Національній асамблеї Уельсу та 202 із 1264 місць головних радників місцевих органів влади. Обидві партії входять до Європейського вільного альянсу (*European Free Alliance – EFA*).

Ірландську партію Шинн Фейн (*Sinn Fein – «Ми самі по собі»*) неможливо пізнати інакше, як через призму історії Ірландії. Вона також є старожилом політичного процесу, оскільки своїм корінням виходить із тої політичної організації, що була утворена Артуром Гріффітом ще 1905 р. Sinn Fein і привела країну до незалежності, вигравши на виборах 1918 р. 73 зі 105 «ірландських» місць у парламенті Великобританії. Після цього партійна фракція вийшла з його складу і проголосила себе новоствореним парламентом Ірландії. У результаті ведення війни за незалежність протягом 1919–1921 рр. на більшій частині острова було створено домініон Великобританії – Ірландську вільну державу. Із 1937 р.

вона отримала назву Республіка Ірландія, а остаточно повну незалежність здобула в 1949 р. Історично Ірландія поділена на 4 провінції – Ленстер (схід), Манстер (південь), Коннахт (захід), і Ольстер (північ). За умовами миру між Ірландською вільною державою й Великобританією, шість із дев'яти графств Ольстеру, серед населення яких переважали протестанти, отримали право вийти зі складу першої із них. Цим правом вони скористалися наступного ж дня після підписання договору й досі перебувають у складі Великобританії як її складова частина – Північна Ірландія [5].

Унаслідок розколу політичної організації на поч. 1970-х було утворено сучасну партію Шинн Фейн. Вона діє в Ірландії та Північній Ірландії і своєю головною метою проголошує об'єднання країни. Отже, на відміну від SNP і Plaid Cymru, політика яких щодо централізованої британської держави має сепаратистський характер, ірландська Sinn Fein проводить іредентистську політику. При цьому принагідно слід нагадати, що під іредентизмом прийнято вбачати «політичний курс держави, партії чи іншої політичної організації, які прагнуть включити до складу держави суміжні території інших держав, населення яких вважається спорідненим за етнічною, мовною чи релігійною ознакою» [6, с. 188]. Тому партія хоч і виборює депутатські мандати до британського парламенту, однак принципово не бере участі в його роботі. Щоби її розпочати, новообрані депутати парламенту повинні скласти присягу королеві, однак партія відмовляється це робити з ідейних мотивів. Зокрема, в останніх парламентських виборах 2017 р. Шинн Фейн вдалося досягнути найкращого результату за весь час її участі в британських виборах і отримати 7 мандатів. Однак Джеррі Адамс підтвердив, що члени очолюваної ним партії традиційно не будуть брати участі в роботі Палати громад [7].

В Іспанії є аналогічні за давнини проблеми комунікації централізованої держави з деякими своїми регіонами, які мають яскраво виражену етнічну специфіку. Такими, зокрема, є Каталонія та Країна Басків, і на їхніх теренах закономірною є активізація етнічних націоналізмів.

Історія боротьби Каталонії за незалежність налічує вже більше трьох сотень років, відтоді, як у 1714 р. Барселона була захоплена іспанськими військами, і Каталонсько-Арагонське королівство втратило незалежність. Через 150 років каталонці здійснили спробу її відновити, однак вона була припинена шляхом переговорів. Наступна така спроба вже в часи диктатури Ф. Франко була придушена силою. Політичну автономію регіон отримав аж у 1979 р., а до 2006 р. вона була посилена ще й фінансовою. Від того часу намагання Каталонії здобути незалежність набули системного характеру. У листопаді 2012 р. у місцевий парламент пройшла переважна більшість депутатів, які виступали за повну незалежність від Іспанії, і вже в січні 2013 р. парламент проголосив декларацію про державний суверенітет «у складі Іспанії». На проведеному в листопаді 2014 р. опитуванні (замість забороненого урядом Іспанії референдуму) більше 80% каталонців у тій чи іншій формі висловилися за незалежність. У жовтні 2015 р. правляча коаліція парламенту Каталонії узгодила проект резолюції про незалежність, а у вересні 2017 р. уряд регіону призначив референдум про незалежність [8]. Незважаючи на спротив центральних органів влади Іспанії й навіть жорстокі дії іспанської поліції щодо учасників референдуму, він таки відбувся 1 жовтня 2017 р.; за даними влади регіону, незалежність Каталонії підтримали не менше 90% його учасників. Уряд Іспанії вдався до низки жорстких заходів і заявив, що не допустить до сепаратизму Каталонії. Його підтримали інституції ЄС і НАТО. Каталонці також висловлюють рішучість продовжувати вести боротьбу за незалежність. Очевидно, що загострення політичної ситуації в Іспанії на цьому тлі буде тільки поглиблюватися.

У контексті боротьби Каталонії за незалежність від Іспанії слід відмітити, що своєрідністю каталонського націоналізму є його паннаціональний і метаідеологічний харак-

тер. З одного боку, під каталонським націоналізмом прийнято розглядати каталонський національний рух (або каталанізм – *catalanisme*), метою якого є соціальний, культурний і політичний рух у каталонських країнах, спрямований на ствердження політичної, мовної та культурної ідентичності Каталонії й територій, де розповсюджена каталонська мова (а це, крім іспанського регіону Каталонія, також Валенсія, Балеарські острови, Західна смуга в Арагоні, Ал-Карша в Мурсії, Північна Каталонія у Франції, Альгеро на Сардинії). Каталонський націоналізм у такому розумінні вперше чітко виявив себе в культурологічному русі відродження каталонської мови й культури в XIX ст. З іншого боку, націоналізм як ідеологія не однієї партії, а цілої національної спільноти (саме в такому розумінні застосовуємо термін «мета ідеологія») притаманний усім політичним силам регіону Каталонія, які сьогодні ведуть боротьбу за незалежність від Іспанії. А. Георганов має рацію, стверджуючи, що «монолітного сепаратистського руху в Каталонії не існує. За незалежність регіону бореться імпровізована коаліція *Junts pel si* (приблизний переклад: «Разом для того, щоб сказати «так»), до якої входять і крайні ліві республіканці, і воявничі антикапіталісти, і консерватори» [9].

Натомість дещо відмінною є ситуація в Країні Басків, яка також веде боротьбу за відокремлення від Іспанії. Баски, які мають окрему мову та культуру, потрапили під владу Іспанії в XVI столітті. У кінці XIX століття, коли центральний уряд у Мадриді позбавив їх автономії, серед них зросли тенденції до незалежності. І хоча сьогодні Країна Басків має найбільший ступінь автономії серед усіх 17 регіонів Іспанії, маючи власні поліцейські сили, систему освіти, мову та спеціальні фінансові відносини з Мадридом, однак її прагнення до незалежності не вгасає. Подібно до Каталонії, воно має метаідеологічний націоналістичний характер і притаманне різним політичним силам, зокрема й ідеологічно лівій баскській терористичній організації ЕТА, яка була створена в 1959 р. Її члени здійснювали численні теракти, в основному проти працівників поліції та державних службовців, у результаті яких загинуло близько 850 осіб. Спочатку у 2011 р. ЕТА відмовилася від застосування насильства й оголосила, що модернізує свої погляди та налаштована на продовження боротьби політичними методами. Однак 4 травня 2018 р. у французькому Камбо-ле-Бен її керівництво оголосило про саморозпуск [10]. Натомість останнім часом впливовою є партія *EH Bildu*, яка протягом багатьох років вважалася політичним крилом ЕТА.

У той же час у політичній палітрі Країни Басків існують і чітко виражені та відомі політичні сили націоналістичного спрямування. До таких, зокрема, слід віднести Баскську націоналістичну партію (*Partido Nacionalista Vasco – PNV*), засновану ще 1895 р. батьком баскського націоналізму Сабіно Арана Гоїрі. Центральним пунктом її програми є створення незалежної чи автономної баскської держави. Партія діє також у Франції, але не відіграє там помітної ролі. Натомість у Країні Басків вона сьогодні є однією з провідних політичних сил регіону [10].

Під впливом подій у Каталонії активізувалися сепаратистські рухи і в Країні Басків. У кінці травня 2018 р. *PNV* і партія *EH Bildu*, що мають більшість у баскському парламенті, прийняли преамбулу до проекту нового статуту автономії регіону, яким передбачено можливість проведення референдуму про незалежність, а вже в червні цього року було організовано 175-тисячний живий ланцюг, який об'єднав міста Сан-Себастьян, Більбао й Віторія, де знаходиться баскський парламент. Серед його учасників були навіть глава регіонального парламенту та мери Сан-Себастьяна, Більбао й Віторії. Під час акції оголошено маніфест, яким проголошено, що баски самостійно хочуть «вирішити питання про своє власне політичне майбутнє». Генеральний координатор партії *EH Bildu* Арнальдо Отегі при цьому зазначив, що ця ініціатива «посилає сигнал Європейському союзу й уряду Іспанії та Фран-

ції» про те, що «цей старий народ хоче вільно й демократично вирішувати своє майбутнє, і він це зробить» [10].

Загалом Іспанія сьогодні серед інших країн Західної Європи чи не найбільше вражена «вірусом» етнічних націоналізмів. Крім каталонського та баскського, за права своїх національних спільнот борються численні націоналістичні партії і в інших іспанських провінціях – у Галісії, Валенсії, на Балеарських островах, в Арагоні, Кастилії, Кантабрії тощо [3, с. 606]. Вони домагаються визнання мовної й етнічної окремішності, збереження регіональної культури, передачі повноважень регіональній владі чи виокремлення нових автономних громад або провінцій. У різних регіонах їхній вплив коливається від більшості в регіональних парламентах до рівня маргінальних політичних груп, не представлених у жодному муніципалітеті.

Показовим прикладом активізації етнічного націоналізму в Західній Європі є й Бельгія, що також має складні відносини зі своїми регіонами, зокрема із Фландрією – однією з трьох земель держави. Фламандський сепаратизм – це особливий випадок: Бельгія й без того складається лише з нідерландськомовної Фландрії, франкомовної Валлонії (включаючи німецькомовну громаду) й офіційно двомовного Брюсселя. Якщо б Фландрія відділилася, то Бельгія втратила б значно більше половини свого населення й економічного потенціалу. Значним суперечливим моментом у цьому разі виявився б статус Брюсселя, який є також і штаб-квартирою ЄС і НАТО. У разі реалізації такого сценарію незрозуміло видається доля Валлонії. Свого часу обговорювалися ідеї її приєднання до Франції, Люксембурга або ж навіть Німеччини. Наразі такі дебати дещо вщухли, і бельгійці намагаються й надалі жити в єдиній державі. У той же час сепаратистські тенденції все активніше дають про себе знати, і їхнім промотором є місцеві націоналістичні сили [4].

Однією із найвпливовіших партій у цьому регіоні є Новий фламандський альянс (*Nieuw-Vlaamse Alliantie – N-VA*). Партія була утворена в результаті розколу фламандської націоналістичної партії «Народний союз», що існувала з 1954 р. Її ідеологія заснована на ідеях поміркованого консерватизму та фламандського націоналізму, а програма включає положення про відокремлення Фландрії від Бельгії, хоча при цьому партія також підтримує ідеї євроінтеграції й бере участь у роботі Європейського вільного альянсу, що представляє національні меншини різних країн. Її лідер Барта де Вевер переконаний, що єдина бельгійська держава з часом просто «зникне», і Фландрія без Валлонії буде значно краще почуватися в економічному плані. При цьому застерігає, що самостійності Фландрії він хоче досягти винятково шляхом переговорів. Слід зауважити, що під час останніх виборів до бельгійського парламенту в 2014 р. Новий фламандський альянс виявився найуспішнішою політичною силою Фландрії [4].

Окрім Великої Британії, Іспанії та Бельгії, етнічні націоналізми сьогодні притаманні й деяким іншим державам Західної Європи. Зокрема, для Італії традиційним є протистояння регіонів по лінії «Північ–Південь» і наявність північноіталійського автономізму, що має переважно економічний характер. Північ країни, яка включає такі регіони, як Ломбардія, Аоста, П'ємонт, Лігурія, Венето й Емілія-Романья, завдяки своїм промисловим підприємствам і банкам виробляє більшу частину сукупного національного продукту. У 1990-х рр. партія «Ліга Півночі» вимагала повного відділення Паданії (назва походить від «*Pianura Padana*» – італійської назви Паданської рівнини). Однак сьогодні Ліга Півночі є більш поміркованою в питаннях взаємин із центральним урядом і виступає лише за те, щоб північна частина країни могла самостійно збирати податки й розпоряджатися ними [4].

В основі регіонального сепаратизму Південного Тіролю поєднані політико-економічні й історико-культурні фактори. До кінця Першої світової війни він входив до складу

Австро-Угорщини, а потім був переданий Італії. Після ексцесів італізації в період режиму Б. Муссоліні Південний Тіроль отримав більше політичних прав та економічної й мовної автономії. Навіть більшу частину зібраних податків цей багатий регіон має можливість залишати за собою. Однак кризові явища останнього часу знову пробудили серед мешканців Південного Тіролю сепаратистські настрої, адже Італія, як і Греція, має найбільші борги в Єврозоні, а її економіка переживає значні труднощі. Тому серед заможних тірольців стають популярними гасла «Геть від Риму» [4].

Жорсткі заходи держави, спрямовані на централізацію й асиміляцію національних меншин, самотність і культурно-лінгвістичні особливості, які ніколи не визнавалися, дали поштовх і сепаратистським рухам у Франції. Особливо гостро вони проявилися на острові Корсика, що розташований у Середземному морі біля західного берега Італії і є однойменним регіоном у системі державного устрою Франції. Серед іншого, причиною цьому слугував економічний фактор. Довгий час регіон залишався найбільш бідним у Франції, дохід на душу населення в післявоєнні роки тут був приблизно на третину нижче середнього по країні. У середині 1970 рр. на острові відбулися сутички між корсиканцями та французькою армією. Із цього часу корсиканці регулярно здійснюють терористичні акти на власному острові, вимагаючи незалежності та погрожуючи влаштувати вибухи вже в самій Франції.

У 1976 р. було створено Корсиканський фронт національного визволення (*Front de Liberation Nationale Corse – FLNC*), і саме ця організація заклала основи сучасного корсиканського революційного націоналізму. Протягом багатьох років його учасники здійснювали напади на представників чи символи Французької держави й навіть на приватні дачі материкових французів. Так, у липні 1978 р. бойовики FLNC показово протягом півгодини провели 33 терористичні замаху. У 1980 р. була створена Рада національних комітетів, яку через сім років було перейменовано в Консульт націоналістів. Він став головним інструментом «паралельної влади», який був покликаний об'єднати всі громадсько-політичні структури корсиканського народу й стати його вповноваженим представником. Саме цей націоналістичний політичний орган вступив у переговори із французьким урядом, і після цього той із 1982 р. почав поступово розширювати права Корсики в економічній, політичній і освітній сферах. Через декілька років французький парламент навіть проголосував за визнання корсиканського народу, але це суперечило Конституції Франції, а тому рішення було скасоване. Однак конфліктний потенціал у відносинах між центральним урядом Франції та Корсикою зберігався й надалі. Обережні пропозиції автономії соціалістичного французького уряду під керівництвом Ліонеля Жоспена у 2000 р. стали причиною жорсткої опозиції з боку консервативних політичних сил. Вони вважали, що такий прецедент спонукає й інші регіони, як-от Бретань і Ельзас, також вимагати більшої самостійності. Загалом у Парижі традиційно звертають мало уваги на регіональні мови, і дослідники вбачають у цьому загрозу для єдності країни [11].

У 2014 р. FLNC заявила, що відмовляється від збройної підпільної боротьби. Натомість у політичному житті все більшої ваги набирають легальні націоналістичні сили. Так, на останніх територіальних виборах із результатом 56,5% перемогла націоналістична коаліція *Pe a Corsica (За Корсику)*, куди входять партії *Femu a Corsica (Давайте зробимо Косику)*, що відстоює ідею розширення автономії острова, а також партія *Corsica Libera (Вільна Корсика)*, яка підтримує ідею незалежності від Франції. Однак, перемігши на виборах, вони поки що не ставлять питання про вихід острова зі складу Франції, а натомість хочуть отримати від Парижа більше автономних повноважень, зокрема у фінансовій сфері. Основними програмними положеннями коаліції *Pe a Corsica* є вимога визнати корсикан-

ську мову офіційною, надати амністію всім політв'язням-корсиканцям, визнати особливі правила проживання на Корсиці й заборонити іноземцям купувати на острові майно [12].

Таким чином, у результаті проведеного дослідження можна прийти до деяких висновків.

1. Потребує уточнення теза Е. Сміта про «три хвили етнічного націоналізму» в частині віднесення до «третьої хвили» процесів «етнічного відродження» 70–80-х років ХХ ст. у Західній Європі. Натомість аналізовані процеси слід вважати прикладом вертикального проникнення націоналізму в глибинні етнічні сфери західних суспільств, уже опанованих націоналізмом у класичний період його становлення.

2. Зважаючи на той факт, що більшість проаналізованих етнічних націоналізмів Західної Європи мають тривалу організаційну історію кінця ХІХ – поч. ХХ ст. або ж їхні сучасні організаційні форми побудовані на такій історії й ідеології, їх нинішню активізацію слід трактувати як процес відродження/ренесансу націоналізму.

3. Націоналізми етнічних меншин централізованих держав Західної Європи є відмінними від націоналізмів домінуючих над ними державних націй і поділяються на декілька типів.

4. Окремий тип етнічних націоналізмів Західної Європи становлять визвольні, тобто ті із них, які за мету своєї боротьби ставлять повну незалежність своїх націй від наявних централізованих держав. Із проаналізованих прикладів такими є шотландський, ірландський, уельський націоналізми у Великій Британії, каталонський і баскський націоналізми в Іспанії й фламандський націоналізм у Бельгії.

5. До іншого типу етнічних націоналізмів Західної Європи належать автономістські – ті із них, що борються за культурну, соціальну й економічну автономію своїх національних спільнот, залишаючись у складі політичної та військової структури держав, до яких вони інкорпоровані. Серед проаналізованих прикладів такими є північноіталійський і південнотирольський націоналізми в Італії й корсиканський націоналізм у Франції.

6. Етнічні націоналізми, які борються за повну незалежність своїх націй, слід умовно розділити на сепаратистські й іредентистські. Сепаратистські домагаються відокремлення своїх націй від централізованих держав, у той час як іредентистські ставлять за мету об'єднання раніше роз'єднаної національної спільноти. Прикладом останньої є діяльність ірландської партії Шинн Фейн, політика якої спрямована на воз'єднання з Ірландією регіону Північної Ірландії, що входить до складу Великої Британії.

7. Деяким сучасним національним рухам у країнах Західної Європи притаманний націоналізм як метаідеологія, що об'єднує ідеєю незалежності різні й навіть світоглядно полярні політичні сили. У якості прикладу таких є уельський, каталонський і баскський національні рухи за незалежність.

Список використаної літератури

1. Сміт Е. Національна ідентичність. Пер. з англ. П. Таращук. К.: «Основи», 1994. 170 с.
2. Сміт Е. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. Пер. з англ. Р. Фещенко. К.: «К.І.С.», 2004. 320 с.
3. Тимченко В. Модерний націоналізм. Глобальні катастрофи та як їм зарадити: науково-публіцистичне видання. Кам'янець-Подільський: ТОВ «Друкарня Рута», 2015. 616 с.
4. Не Каталонія єдина: хто ще в Європі прагне незалежності. D.W.Com. 2 жовтня 2017 р. URL: <https://www.dw.com/uk/не-каталонія-єдина-хто-ще-в-європі-прагне-незалежності/a-40778157> (дата звернення: 09.12.2018).

5. Нація, яка не капітулює. Збірка статей. Під заг. ред. Я. Ілляш, В. Рог. К.: Українська Видавнича Спілка, 2011. 144 с.
6. Горло Н. Генеза і розвиток іредентизму в контексті змін системи міжнародних відносин. Вісник Львівського університету. Серія «філософсько-політологічні студії». 2017. Вип. 12. С. 187–194.
7. GERRY Adams has confirmed that Sinn Féin will not be swearing allegiance to the Queen to take their seats in Westminster. Irish Post. 9 червня 2017 р. URL: <https://www.irishpost.com/news/gerry-adams-confirms-sinn-fein-will-not-swear-allegiance-queen-take-westminster-seats-125111> (дата звернення: 03.12.2018).
8. Референдум у Каталонії: хроніка боротьби за незалежність. Слово і Діло. 2 жовтня 2017 р. URL: <https://www.slovoidilo.ua/2017/10/02/infografika/svit/referendum-kataloniyi-xronika-borotby-nezalezhnist> (дата звернення: 09.12.2018).
9. Георганов А. Націоналізм останнього шансу: 5 аргументів проти незалежної Каталонії. Європейська правда. 5 жовтня 2017 р. URL: <https://www.eurointegration.com.ua/articles/2017/10/5/7071882/> (дата звернення: 09.12.2018).
10. Нові проблеми в Іспанії: Країна Басків хоче референдуму про незалежність. Зік. 11 червня 2018 р. URL: https://zik.ua/news/2018/06/11/novi_problemy_v_ishanii_kraina_baskiv_hoche_referendumu_pro_nezalezhnist_1342909 (дата звернення: 09.12.2018).
11. Как Корсика боролась за независимость. Корсиканский фронт продолжает борьбу. Военное обозрение. 17 травня 2017 р. URL: <https://topwar.ru/115720-kak-korsika-borolas-zanepzavisimost-korsikanskiy-front-prodolzhaet-borbu.html> (дата звернення: 09.12.2018).
12. Чи стане Корсика новою Каталонією? 112.Ua. URL: <https://ua.112.ua/statji/chy-stane-korsyuka-novoiu-kataloniieiu-424559.html> (дата звернення 09.12.2018).

RENAISSANCE OF THE ETHNIC NATIONALISMS IN WESTERN EUROPE

Oleksandr Sych

*Ivano-Frankivsk national technical university of oil and gas,
Institute of humanities and public administration,
Department of public administration and management
Karpatska str., 15, 76019, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

The article examines contemporary ethnic nationalism in the industrialized countries of Europe. Taking the ideas of A. Smith's theory of "waves of ethnic nationalism" as a methodical basis the study substantiates the thesis that its modern activation should be interpreted as a renaissance on the territory of the Western Europe. Due to the comparative analysis of the contemporary manifestations of ethnic nationalism in the UK, Spain, Belgium, Italy and France, it is concluded that they differ from the nationalisms of state nations and are divided into autonomist and liberation, while the last one – into separatist and irredentist. The paper states that some of the analyzed national movements are characterized by nationalism as a meta-ideology, which unites the ideologically different political forces by the idea of independence.

Key words: ethnic nationalism, renaissance of nationalism, meta-ideology of nationalism, separatism, irredentism.

УДК 327.5/.8(477-55)“1991/...”-021.321-043.83:316.42](045)

СПЕЦИФІКА ФОРМУВАННЯ ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ДЕРЖАВИ В ПЕРЕХІДНИЙ ПЕРІОД

Юлія Цирфа

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Інститут міжнародних відносин, кафедра міжнародного регіонаознавства
вул. Мельникова, 36/1, 04119, м. Київ, Україна*

На основі аналізу особливостей розвитку суспільства в Україні в пострадянську добу окреслено специфіку формування зовнішньополітичної ідентичності держави в перехідний період. Визначено, що ідентифікаційні зміни, котрі переживає соціум, є прямим наслідком культурних і політичних зрушень у державі, спричинених її переходом від соціалістичної до ліберально-демократичної моделі розвитку. Відзначається оновлення процесів політико-соціальної ідентифікації населення, що прямо впливає на зовнішньополітичну ідентичність держави, котра формується під час безпосередньої взаємодії між державною владою та суспільством як окремий політико-соціальний конструкт.

Ключові слова: зовнішньополітична ідентичність, держава, соціум, політичний транзит, перехідний період, пострадянський період.

Із перших років існування України як незалежної держави відбувається перманентний процес вибудовування її зовнішньополітичної ідентичності, котра, будучи за своєю суттю політико-соціальним конструктом, формується як під впливом змін основних векторів зовнішньої політики країни, так і в результаті трансформації основних ідентитетів українського суспільства. Переживаючи транзитивний період внутрішньополітичного розвитку, Українська держава паралельно пройшла кілька етапів своєї зовнішньополітичної ідентифікації, адже поступово віддалялася від радянської ідеї «єдності народів», що пропагувалася Російською Федерацією, та, зрештою, обрала проєвропейський курс у зовнішній політиці, намагаючись стати невід'ємною частиною регіональної системи міжнародних відносин у Європі в політичному, економічному, безпековому та гуманітарному сенсах. Отже, продовження політичного транзиту Української держави на внутрішньому й зовнішньому рівнях сприяє її подальшій зовнішньополітичній ідентифікації та стимулює дослідження цієї проблематики в рамках міжнародної політичної науки.

Незважаючи на наявність суттєвих напрацювань зарубіжної та вітчизняної науки, що охоплюють питання політико-соціальної ідентифікації населення певної держави, проблематика впливу цих процесів на конструювання зовнішньополітичної ідентичності державного актора під час переходу від соціалістичної моделі до ліберально-демократичних засад розвитку нині досліджена доволі мало. Намагаючись окреслити згадані питання, автор використовував праці таких дослідників, як Ю. Афанасьєв [1], Л. Бляхер [10], В. Ільїн [2], С. Кара-Мурза [6], Ю. Левада [4], К. Мюллер [8], П. Сорокін [5], О. Шаповалов [3] тощо. Аналіз їхніх праць частково дозволив нам розкрити особливості формування зовнішньополітичної ідентичності держави в перехідний період. Проте згадані наукові розвідки не містять повноформатного тлумачення процесів конструювання ідентичності населення як політико-соціального конструкту, котрий є базисом для формування зовнішньополітичної ідентичності держави як колективного феномена, що екстраполюється державним актором за межі його кордонів під час його діяльності на міжнародній арені.

Отже, ця стаття має на меті визначення специфіки формування зовнішньополітичної ідентичності держави як політико-соціального конструкту з урахуванням особливостей розвитку соціуму в перехідний період, тобто під час транзиту державного актора та його населення від соціалістичного патерна розвитку до ліберально-демократичної моделі.

Первинно соціальна динаміка в Україні була прямим відображенням постулатів історико-антропологічної концепції, згідно з якою можна виділити значущі домінанти, «довготривалі незмінні якості» українського суспільства: по-перше, асинхронний тип розвитку Української держави, який, на відміну від Європи, виявлявся в розбіжності «рівнів зрілості» економічної, політичної й соціальної сфер; по-друге, антагоністичний характер розвитку соціуму й держави, адже історія України – *de facto* «історія розломів і розколів»; по-третє, «примусовий» тип модернізації окремих сфер життєдіяльності населення, що реалізовувався за часів СРСР через «тиск згори», через примус і залякування; по-четверте, специфічний спосіб ідентифікації, виражений у термінах месіанства, відповідно до змісту яких поняття «національні інтереси» тривалий час підмінялося чимось зовсім не національним, а навпаки, всесвітнім, планетарним, ейкуменічним [1, с. 21–25].

Справді, аналізуючи процеси конструювання радянської соціальної спільноти (до якої тривалий час належало населення України), окремі дослідники відзначають, що радянський соціальний простір структурувався насамперед усюдиющою партійною державою, яка створювала основну частину формальних і неформальних статусних позицій не тільки в партійно-державному апараті, а й в усій країні. Отже, етносоціальна ієрархія була результатом соціального конструювання [2, с. 282], яке виходило за межі ідеологічної конструкції й матеріалізувалося в політиці тотальної інтеграції всіх сфер суспільного життя. У результаті етносоціального конструювання етноси, що населяли Радянський Союз, опинилися в рамках єдиного соціального поля, а внаслідок інтенсивної взаємодії між ними відбувався стрімкий процес зближення, результатом якого й стало формування «радянського народу» як нової надетнічної спільноти [2, с. 282–283].

Ентузіазм та інертність, атмосфера страху й радості, радянський (поліетнічний) патріотизм і супутній етнонаціоналізм – це ті якості радянської людини і її емоційні стани, котрі не тільки дивним чином поєднувалися один з одним, а й забезпечили вироблення системи цінностей, що лягли в основу домінуючої в СРСР ідеї надетнічної ідентичності [3, с. 4]. Саме надетнічна радянська ідентичність слугувала основою для конструювання зовнішньополітичної ідентичності СРСР, яка забезпечувала легітимізацію й функціонування централізованої системи управління, панування «єдиного центру», дозволяючи утримувати в рамках радянської імперії найрізноманітніші утворення – племінні й навіть трайбалістські структури, феномени, близькі до державного феодалізму на національних околицях, і національно-демократичні формування постмодерного типу [4, с. 277].

У цьому ключі вагомому значення набуває макротеорія соціокультурної динаміки П. Сорокіна, відповідно до постулатів якої розвиток будь-якого суспільства може бути представлений у вигляді соціодинамічної моделі – послідовності зміни певних типів культур, що виділяються на основі провідних уявлень про світ і методик його опису. Цей процес відображений у трьох фазах єдиного циклу, через які проходять усі основні сфери соціокультурної системи (архітектура, скульптура, живопис; музика, література, театр, мистецтвознавство; релігія, філософія, наука; природно-наукові та техніко-технологічні винаходи; мораль і право; політика; економіка; політичні конфлікти; релігійна діяльність; сімейно-шлюбні відносини; історичні типи особистості; світогляд; форми свободи; державне управління). При цьому після повного завершення цих фаз цикли соціокультурної динаміки певного суспільства відновлюються. На думку П. Сорокіна, можна виділити

ідеаціональну фазу, протягом якої переважають процеси пізнання; ідеалістичну фазу, де провідною для розвитку суспільства стає ідеологія; чуттєву стадію з характерним домінуванням сенсорних переживань [5, с. 433–435].

Отже, в цьому разі культура реалізовує основний принцип світовідчуття й світогляду в усіх своїх елементах (системах «низького рівня»). Це стосується й способу життя, домінуючі риси якого є основним принципом, цінністю певного типу культури. Радянська ідентичність як система надетнічної ідентифікації СРСР субстанційно виступала в якості атрибута соціальної й культурної рівності. Інструментальний характер «радянськості» як конвергенції особистісної та макросоціальної ідентичностей був пов'язаний із прагненням до поліетнічної загальногромадянської консолідації задля збереження державної єдності СРСР і підтримання його «антикапіталістичної» зовнішньополітичної ідентичності на міжнародній арені.

Сутність радянської ідентичності виражалася в концепті «радянський народ як нова історична спільнота людей», що відображав реальний феномен становлення на основі союзної державності типових, гомогенних соціальних і культурних умов надетнічної ідентифікації – метаєтнічного рівня усвідомлення населенням своєї приналежності до єдиної радянської соціокультурної спільноти. Остання поставала у вигляді надетнічного колективу, у якому люди ставали не просто співгромадянами Радянського Союзу й представниками різних етносів і культур, а й набували цілого комплексу спільних рис, включаючи мовні й загальнокультурні характеристики, почуття спільності історичної долі, єдині риси політичної поведінки, спосіб життя, символи й цінності. Ці атрибути перетворювали радянський соціум на монолітну групу, члени якої висловлювали безапеляційну підтримку політиці держави, а тому остання могла діяти як єдине ціле на світовій арені, підтримуючи відносно стабільну зовнішньополітичну ідентичність.

Як зазначає С. Кара-Мурза, єдність суспільства («народність») завжди є ідеалом і турботою держави в традиційному соціумі. Джерелом її легітимності є не переможна громадянська війна, а авторитет правителя як батька [6, с. 203]. Отже, після розпаду Радянського Союзу державній владі в Україні бракувало легітимності, адже й системі управління, і соціуму і, зрештою, процесам ідентифікації держави як такої не вистачало того комплексу спільних рис, котрі були ключовими під час формування колективної ідентичності населення СРСР. Усвідомлюючи спільність своєї історичної долі, маючи власні символи й цінності, українці, однак, не послуговувалися єдиною моделлю політичної поведінки й життєвим укладом, що заважало соціальній ідентифікації населення та визначенню ідентичності держави на міжнародній арені.

По суті, для Української держави розпочався перехідний етап її розвитку, протягом якого вона перебувала на стадії транзитивної ідентифікації, оскільки перехідність – це такий стан економіки й суспільства, за якого в усіх їхніх компонентах, у всіх структурах зберігаються риси двох соціально-економічних систем: тієї, від якої країна почала відходити, і тієї, до якої вона почала рухатися. Тому для України перехідність – це поєднання «духу соціалізму» й «духу капіталізму» в одній і тій самій реальності – в одному й тому самому суспільстві, в одному і тому самому інтервалі історичного часу. При цьому перехідний стан для держави є комплексним феноменом, адже риси транзиту вбирають як держава, так і її внутрішня й зовнішня політика, і соціальна стратифікація, і свідомість населення. Крім того, після розпаду СРСР перехідність виникла внаслідок поєднання «пережитків соціалізму» з не зовсім «чистими» моделями капіталістичної поведінки, що вбирали в себе феномени нової епохи – неплатежі, різні форми ухилення населення від сплати податків, бартер, фіктивну зайнятість [7, с. 23–26]. У результаті в 1990-х роках склалася особлива

перехідна структура масової поведінки й свідомості, яка відрізняла політико-соціальний транзит в Україні від аналогічних процесів в інших державах світу.

Одним зі значущих наслідків цих трансформацій у пострадянській Україні стало переструктурування вихідного ідентифікаційного простору, що супроводжувалося девальвацією колишніх жорстких ідентифікаційних рамок. Населення зазнало культурного шоку, що призвело до масованих утрат стійких позицій соціальної ідентичності. Порушений був як соціокультурний рівень особистісної ідентифікації людини (макросоціальні ідентичності), так і соціогруповий рівень колективної ідентифікації населення (соціально-класова, професійно-трудова, територіальна, політична ідентичності). У результаті індивіди були змушені по-новому самовизначатися в політико-соціальному просторі, що не просто активно трансформувався, а й відрізнявся амбівалентністю й нестабільністю, оскільки держава, переживаючи комплексну системну кризу, також не могла визначитися з пріоритетами власної ідентифікації. Це породило феномен масового «пошуку ідентичності» та пошуку груп, які б допомогли індивіду сконструювати певну повсякденну ідеологію, адекватну новій реальності, а також надали б захист і підтримку протягом нестабільного постреформеного життя [8, с. 2–3].

У подібних умовах політико-соціальна ідентифікація особистості виконує насамперед адаптивно-захисні функції. Отже, ідентичність українців виявилася розірваною в результаті багатовимірного процесу соціокультурної та політичної ідентифікації: населення потребувало захисту своїх ідентитетів на тлі постійної боротьби між різними політичними силами щодо визначення ключових маркерів зовнішньополітичної ідентичності України. Як наслідок, покоління «колишніх радянських людей», котрі на власному досвіді відчували неодноразові «переходи» соціальної системи з однієї якості в іншу, опинилося в складній ідентифікаційній ситуації. Їхня політико-соціальна ідентичність утратила колишню властивості «зовнішньої об'єктивної даності» [9, с. 27–28] (запропонована державно-громадянська ідентичність, приналежність до партійної організації, соціальне походження, офіційний професійно-посадовий статус тощо), а тому мала бути або знову сконструйована, або ж повинна була набути іншої, актуальнішої форми (у результаті власних зусиль індивідів або вдалого збігу обставин).

На практиці індивіди, котрі належать до цієї категорії, за сучасних умов демонструють різні варіанти стратегій поведінки: орієнтація на минуле, що зумовлює інерційне відтворення колишніх повсякденних ідеологій і застарілих політико-соціальних ідентичностей; орієнтація на повсякдення й майбутнє, що сприяє оновленню суб'єктивної системи соціальних координат і формуванню нових політико-соціальних ідентичностей, адекватних сучасним реаліям; дифузна орієнтація в соціальному часі, що спричиняє коливання між першими двома тенденціями й породжує змішану стратегію поведінки індивіда [9, с. 29].

Молодші покоління, котрі пройшли період активної соціалізації вже в пострадянський період, відносно вільні від подібних коливань соціальної поведінки. Однак ситуація тривалих соціокультурних і політичних трансформацій, що характеризується нестабільністю, нечіткою структурованістю життєвого світогляду індивідів й аморфністю соціальних категоризацій, є несприятливою чи навіть проблемною для формування стійких позитивних політико-соціальних ідентичностей. Таким чином, самоідентифікація особистості в українському суспільстві, що трансформується, є своєрідним показником ступеня й способу адаптації населення до політико-соціальної нестабільності й до нових політичних і соціально-економічних умов.

Така тенденція яскраво виявилася під час Революції гідності 2013–2014 років, котра стала прямим наслідком ускладнення політико-соціальної ситуації в транзитивній Україні,

що наклала відбиток на процеси ідентифікації населення та держави. Трансформаційні процеси періоду модерну й постмодерну в західних країнах (як європейського, так і американського континентів) не мали деструктивного впливу на ідентифікаційні матриці соціумів [10, с. 88]. У цих державах процеси соціальних інновацій і реформ протікали ефективніше та сприяли створенню й легітимізації оновлених інституційних форм. В українському суспільстві, на жаль, склалася інша ситуація, оскільки дезідентифікація суспільства (тобто втрата стабільної соціальної ідентичності) охопила всі регіони «пострадянської» України після розпаду СРСР, а в 2013 році ідентифікаційний курс соціуму пішов урозріз із процесом зовнішньополітичної ідентифікації держави. Отже, остання змушена була змінити вектор власної зовнішньополітичної ідентифікації та продовжити формувати ключові суспільні ідентитети зсередини, проводячи необхідні реформи. Сьогодні цей процес є продовженням транзитивного переходу держави до нового етапу її розвитку, однак він характеризується відносною стабільністю зовнішньополітичної ідентичності України й пришвидшенням визначення її ролі в рамках регіональної та глобальної систем міжнародних відносин.

Зовнішньополітична ідентичність держави формується в процесі соціалізації населення в рамках певних інституційних і стратифікаційних систем, а також відповідного ціннісно-нормативного комплексу. Різкі й значні зміни тих чи інших елементів соціокультурної та політичної систем можуть викликати масові порушення (розлади) соціальної ідентичності індивідів і груп або ж їхню дезідентифікацію в масштабі всього суспільства. На практиці це виявляється в невідповідності засвоєних населенням культурних патернів політико-соціальним вимогам середовища й відсутності налагодженого діалогу на рівні «держава – соціум» щодо процесу ідентифікації державного актора на світовій політичній арені.

Проте в незалежній Україні процес дезідентифікації населення також зумовлювався нестабільністю перехідного періоду розвитку держави – комплексною системною кризою, що охопила всі сфери життєдіяльності суспільства. Ця ситуація була зумовлена, з одного боку, необхідністю проведення реформ, а з іншого – специфікою структури та механізмів політико-соціальної ідентифікації особистості в радянській системі, адже після розпаду останньої кожна суспільна група могла претендувати на високий соціальний статус і мала змогу сконструювати зовні легітимізовану позитивну ідентичність. За відсутності єдиної позиції серед політичних сил держави щодо її зовнішньополітичної ідентифікації ці групи підтримували різні політичні структури, не дозволяючи владі виробити єдину ідентифікаційну позицію й досягти єдності в тандемі «держава – соціум».

Відсутність такої єдності дозволяє говорити про продовження перехідного періоду розвитку України як окремого актора міжнародних відносин, що актуалізує дослідження феномена зовнішньополітичної ідентичності суб'єкта на стадії державного транзиту.

Список використаної літератури

1. Афанасьев Ю. Советское общество: возникновение, развитие, исторический финал. В 2 томах. Т. 2. Москва: Российский гос. ун-т., 1997. 761 с.
2. Ильин В. Государство и социальная стратификация советского и постсоветского обществ. 1917–1996 гг.: Опыт конструктивистско-структуралистского анализа. Сыктывкар: Сыктывкарский университет, Институт социологии РАН, 1996. 434 с.
3. Шаповалов А. Феномен советской политической культуры (ментальные признаки, источники формирования и развития). Москва: Прометей, 1997. 355 с.
4. Левада Ю. Игровые структуры в системах социального действия. Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник. Москва: Наука, 1984. С. 273–278.

5. Сорокин П. Социальная и культурная динамика. Пер. с англ. В. Сапова. Москва: Академический проект, 2017. 964 с.
6. Кара-Мурза С. Советская цивилизация. В 2 томах. Т. 1. Москва: Алгоритм, 2001. 365 с.
7. Рыбкина Р. Социология российских реформ. Социальные последствия экономических перемен. Москва: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. 440 с.
8. Müller K. How culture shapes the post-communist transformations Employment and economy in Central and Eastern Europe: *emecon*. 2010. No. 1. 10 p. URL: http://www.emecon.eu/fileadmin/articles/1_2010/emecon%201_2010%20M%C3%BCller.pdf (Last accessed: 07.09.2018).
9. Дилигенский Г. Люди среднего класса. Москва: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2002. 285 с.
10. Бляхер Л. Модель открытого общества в нестабильных социальных системах. Российское общество на рубеже веков: штрихи к портрету. Отв. ред. И. Бутенко. Москва: МОНФ, 2000. С. 86–102.

PECULIARITIES OF FORMATION OF THE FOREIGN POLICY IDENTITY OF THE STATE IN THE TRANSITIONAL PERIOD

Yuliia Tsyrfа

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Institute of International Relations,
Department of International Regional Studies
Melnykova Str., 36/1, 04119, Kyiv, Ukraine*

Based on the analysis of peculiarities of society development in Ukraine in the post-Soviet era, specific nature of formation of the foreign policy identity of the state in the transitional period is outlined. The identification changes experienced by the society are determined to be a direct consequence of cultural and political shifts in the state caused by its transition from the socialist to the liberal and democratic development model. Accordingly, renewal of the processes of political and social identification of the population is observed. This directly affects the foreign policy identity of the state which is formed as a separate political and social construct during close interactions between the state authorities and society.

Key words: foreign policy identity, state, society, political transit, transitional period, post-Soviet period.

УДК 329: 331.105.44

РОЛЬ ТРИПАРТИЗМУ В ПРОЦЕСІ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ КРАЇН ЦЕНТРАЛЬНОЇ ТА СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Андрій Шуліка

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,
кафедра політології
просп. Гагаріна, 72, 49010, м. Дніпро, Україна*

У статті розглядаються особливості впливу системи трипартизму на демократичні політичні процеси в країнах Центральної та Східної Європи. Наголошується, що саме завдяки створенню системи тристоронньої взаємодії державних органів влади з представниками найманих працівників і роботодавцями були мінімізовані негативні наслідки демократичного транзиту в країнах Центральної та Східної Європи.

Ключові слова: трипартизм, соціальний діалог, демократизація, демократичний транзит, членство в ЄС.

Становлення й розвиток трипартизму були однією з головних соціально-економічних і політичних трендів ХХ століття. Система трипартизму формально інституціо-налізувала на національному рівні соціально-економічну взаємодію між соціальними партнерами (профспілками, роботодавцями) і державними органами влади. «На основі трипартизму можна формувати механізми прийняття рішень, які впливають на політичну сферу держави; так, наприклад, соціальний діалог може сприяти проведенню структурних реформ зайнятості, реалізації політики на ринку праці, податкової, фінансової та торговельної політики» [1, с. 36]. Необхідність проведення прогресивних соціальних реформ викликає не обов'язково критичне положення економіки та соціально-трудової сфери. Постійний процес еволюції та реформації соціальної політики, системи соціального партнерства ми бачимо навіть у політично, соціально й економічно розвинених державах, які намагаються постійно еволюціонувати відповідно до всіх можливих змін у світі та своїй країні.

Формування соціальних і політичних особливостей впливу трипартизму на процеси демократичного транзиту привертає увагу багатьох дослідників. Такі дослідники, як Д. Адамскаліте, В. Делтейл, Д. Ост, аналізували особливості становлення трипартизму в країнах Центральної й Східної Європи в період демократизації.

Метою дослідження є аналіз впливу тристороннього соціального діалогу на успішність демократичного транзиту в країнах Центральної та Східної Європи.

Трипартизм уперше виник на початку ХХ століття як частина авторитарних режимів країн Європи, але після Другої світової війни поширився й став невід'ємною частиною демократичних політичних режимів західних країн Європи. Як складова частина авторитарних режимів трипартизм співіснував і певною мірою збігався з корпоративізмом – системою, що прагнула забезпечити контроль над заробітною платою й забезпечувала мирне співіснування в промисловості шляхом включення організованих інтересів у державну політику [8, р. 377].

Сучасний трипартизм характеризується наявністю формальних інститутів взаємодії держави та соціальних партнерів і закріплює вплив соціальних партнерів на вищому рівні.

Незважаючи на досягнення апогею свого розвитку в 70-х роках ХХ століття, трипартизм опинився в кризі з 80-х років, що було зумовлено насамперед посиленням глобальної конкуренції й переходом до неоліберальної моделі економічного й політичного розвитку. Це руйнувало повоєнні системи зайнятості та соціальної політики, а багато національних різновидів трипартизму були або ліквідовані, або модернізовані.

«Цей спад виявився тимчасовим, і трипартизм зазнав дивовижного відродження в Західній Європі в 1990-х роках» [8, р. 378]. Таке відродження тристоронніх систем пов'язане зі становленням Європейського Союзу й було спрямоване на контроль за заробітною платою з метою дотримання економічних і податкових критеріїв Маастрихтського договору 1993 року. При цьому відбулася зміна основних характеристик трипартизму. Т. Проссе й Е. Перин спробували концептуалізувати нову модель трипартизму на основі чотирьох ключових характеристик, пов'язаних із його новими інституціональними та політичними основами.

Перший із них ґрунтується на зміні системи зайнятості й соціальної політики, коли «замість того, щоб займатися перерозподілом заробітної плати та пакетами заходів соціальної політики, нова система встановлює ліміти заробітної плати для учасників угод нижчого рівня з метою дотримання умов договору» [8, р. 381].

Другим ключовим аспектом трипартизму стала особлива увага до ефективної реалізації результатів взаємодії соціальних партнерів і державних органів влади.

Третя структурна особливість, характерна для тристоронніх систем, сприяла ефективному здійсненню тристоронніх консультацій (наявність у країні узгоджених організацій соціальних партнерів та інтегрованих структур соціального діалогу). У країнах із розвиненими тристоронніми системами узгодження поширені «високі показники розвитку профспілок, організацій соціальних партнерів на національному рівні й інтегрованих інститутів соціального діалогу на більш низьких рівнях, які відображають силу праці й гарантують легітимність і стабільність політичних систем» [8, р. 382].

Четверта характеристика трипартизму, що доповнює інші його риси, полягає в активній підтримці зацікавлених сторін, від якої виграє трипартизм. Державні органи влади володіють унікальними можливостями, щоб відмовитися від власного домінування у сфері формування соціальної політики, що «є попередньою умовою участі профспілок і роботодавців у соціальній політиці, і тому державна підтримка має вирішальне значення для життєздатності трипартизму» [8, р. 382].

Трипартизм стає комплексом домовленостей, які є невід'ємною частиною європейської моделі виробничих відносин. Тристоронні домовленості щодо заробітної плати й пов'язані з нею умови праці являють собою перевірений політичний механізм для сприяння соціальній справедливості [5, р. 351].

У результаті реформування трипартизму його певні елементи були включені в Лісабонську стратегію розвитку 2000 року, яка закріплює мету соціальної політики в контексті розширення ЄС і вступу в ЄС колишніх комуністичних країн.

Незабаром після краху комуністичних режимів країн Центрально-Східної Європи (далі – ЦСЄ) стало зрозуміло, що простий перегляд соціальної політики буде неможливий через набуту спадщину й моделі формування державної політики. Тому реформи, що проводяться з 1990-х років, залежали від спадщини, яка забезпечувала доступне вирішення соціальних проблем, породжених економічним переходом. Цей аргумент пояснює різні еволюційні шляхи країн ЦСЄ.

Беручи до уваги різницю в часі та послідовності прийняття нової соціальної політики, країни ЦСЄ сформували різні системи соціального забезпечення з різним ступенем

охоплення та повноважень. Наприклад, «під час зіставлення чеського й угорського демократичного транзиту в Чехії підкреслювалося швидке створення сильного Міністерства соціального забезпечення й участь профспілок у поєднанні із сильною соціал-демократичною орієнтацією чеської політичної системи. На відміну від цього, в Угорщині державне реформування проходило повільніше й менш послідовно через недостатнє реформування в комуністичний період» [2, р. 63].

Порівняно з країнами, які входили в СРСР, у країнах ЦСЄ перехідний спад був набагато меншим, а відновлення відбувалося швидше, що дозволило цій групі країн більш ефективно підтримувати забезпечення добробуту. Трипартизм став одним із тих факторів, який забезпечив більш ефективний демократичний транзит.

Важливо відзначити також, що після розпаду Варшавського блоку відбулося швидке входження країн ЦСЄ в ринкову економіку Заходу, а більш поступово – в інституційні рамки ЄС. Угорщина, Латвія, Литва, Польща, Словаччина, Словенія, Чеська Республіка й Естонія були прийняті в ЄС у 2004 році; Болгарія й Румунія – у 2007 році; Хорватія – у 2013 році. При цьому ще в середині 1990-х років соціальні й економічні проблеми розвитку посткомуністичних країн були очевидні. Економічна й політична перебудова за неоліберальним принципом супроводжувалася елементами моделі соціального діалогу, що входила в західноєвропейську соціальну модель. «Завдяки моделі трипартизму була визнана роль представників праці та роботодавців у якості агентів демократичного транзиту, що посилює легітимність перехідного етапу серед населення в цілому» [9, р. 7].

Система трипартизму необхідна в умовах, коли слабка й роздроблена перехідна модель повинна спиратися на домінуючу роль держави, саме тому тристоронні домовленості в країнах ЦСЄ завжди «прямували в бік уряду» [7, р. 507]. Крім того, центральна роль держави полягала в дотриманні традиційних переваг населення, яке очікує від урядів регулювання таких питань, як зайнятість і охорона здоров'я.

Тристоронні структури взаємодії переслідують головну мету збереження соціально-політичної стабільності за одночасного зміцнення економічного прогресу, чому повинні сприяти переговори й обговорення між урядом і організованими трудовими й діловими групами із широкого кола реформ і соціально-економічної політики.

Так, на початку перехідного періоду Словенія й Польща виступали в якості ймовірних кандидатів на розроблення міцної системи трипартизму: «Словенія – унаслідок усталеної ще в комуністичний період практики самоврядування, яке було унікальним серед комуністичних країн, а Польща – через роль профспілки «Солідарність» у демократичному транзиті» [4, р. 39].

Як і інші країни Центральної та Східної Європи, Польща й Словенія створили офіційні тристоронні інститути для регулярного обговорення політики між державою й організованими економічними колами. На відміну від країн, де такі інститути були створені на початку перехідного періоду для запобігання потенційним конфліктам (Угорщина, Словаччина й Чеська Республіка), тристоронні ради в Польщі та Словенії були створені лише в 1994 році у відповідь на ослаблення підтримки економічних реформ і зростання невдоволення результатами демократичного транзиту.

Так, у Словенії, яка знаходилася в політичній кризі й на етапі розвитку інфляції, уряд потребував громадської підтримки. У таких умовах «включення профспілок було просто неминуче» [3]. Так, у квітні 1994 року чотири великих профспілки, прем'єр-міністр Словенії й три великі організації роботодавців підписали угоду про спільну політику у сфері доходів у приватному секторі. Це був перший соціальний пакт, який являв собою «щорічну угоду з політики у сфері заробітної плати, визначення ключових параметрів політики

доходів» [3]. Відповідно до цієї тристоронньої угоди й в обмін на схвалення урядом політики обмеження заробітної плати за участю профспілок і роботодавців був сформований тристоронній орган – Економічна й соціальна рада, що дозволило їм систематично брати участь у процесі розроблення соціальної й економічної політики. Це було початком інституціоналізації механізму узгодження інтересів у Словенії.

Досвід трипартизму в Болгарії й Румунії відображає чітке використання нової арени для соціального діалогу, пов'язаного з політичним контекстом, економічними обмеженнями й особливостями поведінки суб'єктів. У Болгарії «трипартизм розвинувся рано, а згодом став більше нав'язуватися як громадський інструмент управління й політичної легітимності. Замість цього в Румунії він з'явився пізніше й залишався більш обмеженим у своїх функціях, а також був більш конфронтаційним» [6, р. 15].

Трипартизм у Болгарії сформувався з приходом до влади демократичних сил і створенням Постійної комісії з координації інтересів (1990–1992), перейменованої в 1993 році на Національну раду з тристоронньої співпраці.

Настільки швидкий шлях до становлення трипартизму може бути витлумачений як результат двох основних чинників: по-перше, сильна електоральна нестабільність, яка змусила державні органи влади розділити відповідальність за проведення реформ із соціальними партнерами; по-друге, вплив профспілок у політичній сфері, який вимагав їх участі в переговорах.

Болгарський трипартизм має широкі цілі. У сферу консультацій входить широке коло питань: «державний бюджет; зміни в податковому законодавстві, а також у трудовому й соціальному страхуванні; мінімальні рівні обов'язкового соціального страхування за професіями та секторами; індикативні зміни в заробітній платі та встановлення мінімальної заробітної плати» [6, р. 15].

Набагато пізніша інституціоналізація трипартизму відбулася в Румунії, лише в 1997 році почався процес економічних і соціальних переговорів. Це пояснюється цілою низкою різноманітних причин. До них належать такі: збереження домінування в політичному просторі колишніх комуністів аж до 1997 року; те, що румунський профспілковий рух відзначався низьким рівнем участі; перехідний період характеризувався затримкою економічних реформ, що «відображало соціально-політичний компроміс, за допомогою якого влада зобов'язалася обмежити руйнування робочих місць і забезпечити більшу компенсацію звільненим особам» [6, р. 15].

Дослідник Д. Адаскаліте [2] розробив класифікацію особливостей реалізації системи соціального діалогу в країнах ЦСЄ.

У першій групі була створена стабільна модель тристоронньої співпраці в процесі розроблення соціальної політики та проведення колективних переговорів за участю роботодавців. Прикладом тут є Словенія.

До другої групи можна віднести країни Балтії (Латвія, Естонія, Литва), де були здійснені «радикальні ліберальні ринкові зміни з метою досягнення швидких перетворень, які спричинили істотну деіндустріалізацію й зосередження уваги в секторі послуг» [2, р. 65]. Профспілки тут погано розвинені, а механізми колективних переговорів – слабкі й розрізнені. Болгарія й Румунія також наблизилися до цієї групи, але при цьому вони створили органи тристоронньої взаємодії.

Третя група (Угорщина, Польща, Словаччина, Чеська Республіка) займають проміжне положення. «Тут були досягнуті певні успіхи у створенні складних і конкурентоспроможних експортних галузей і створенні інститутів, що забезпечують соціальне забезпечення й полегшують розроблення соціальної політики» [2, р. 65]. Активність профспілок

у таких країнах у цілому низька, а колективні переговори слабкі й фрагментовані, в основному на рівні компаній.

Незважаючи на різноманітність підходів до соціального діалогу в ЦСЄ, трипартизм став основою політичної легітимності й каналом соціальної європеїзації в розширеному ЄС [7, р. 509].

Трипартизм був висунутий МОП і МВФ у якості ключового засобу для умиротворення перехідного процесу на початку 1990-х років. На макроекономічному рівні соціальний діалог, безсумнівно, мав конкретні переваги в ключові роки перехідного періоду. Це дозволило новим урядам узяти на себе зобов'язання дотримуватися західноєвропейської демократії. Це стало засобом для вирішення складної перехідної дилеми проведення системних реформ із високими соціальними витратами й мобілізації підтримки, необхідної для демократії.

«Для урядів зі слабкою основою й слабкою легітимністю використання діалогу чи тристоронніх переговорів це дозволило розділити відповідальність за складні реформи із соціальними партнерами» [6, р. 3]. Для останніх, і особливо для профспілок, які потребували легітимності й нової ідеологічної позиції, трипартизм є гарантією інституційного виживання, а можливо, і справжньої інтеграції в процес прийняття державних рішень. Така рання інституціоналізація трипартизму допомогла цим країнам виконати формальні вимоги соціального діалогу в ЄС.

Як ми вже зазначали, саме критерії Маастрихтського договору впливали на розвиток трипартизму в ЦСЄ вже в XXI столітті. У ЦСЄ така загальна підтримка трипартизму була зосереджена на легітимації проведених реформ і була позитивно сприйнята вітчизняними соціальними партнерами. «Розвиток трипартизму, принаймні із формального погляду, був також пов'язаний зі структурною роллю фінансових стимулів. Вони надійшли через розподіл структурних фондів ЄС за умови спільного управління програмами ЄС. Стимули діяли як вирішальна сила переконання в поширенні тристоронніх консультативних органів на всіх рівнях державного управління – від міністерств до регіонів і місцевих громад» [6, р. 17].

Так, саме перед процесом вступу в ЄС багато країн активізували зусилля з розвитку трипартизму. Наприклад, у цей період був відновлений соціальний діалог у Болгарії з метою підготовки до європейської інтеграції та гармонізації трудового законодавства, а також організації управління структурними фондами. Це призвело до підписання у 2007 році соціального пакту між державою, профспілками й роботодавцями. У Румунії в рамках системи трипартизму був створений довгостроковий соціальний пакт на 2007–2010 роки.

Трипартизм був переформований із метою символічного включення інтересів працівників, соціального світу й легітимності влади.

Твердження про трипартизм як про політичну легітимацію в ЦСЄ перегукується з усе більш інструменталістською інтерпретацією соціального діалогу в ЄС, який використовується для сприяння прийняттю реформ. Але при цьому багато дослідників відзначають «маргіналізацію трипартизму в Центральній Європі (за винятком Словенії)» [6, р. 3]. Цей регіональний варіант переконливо ілюструється Болгарією й меншою мірою – Румунією. Як стверджує Д. Ост, для ЦСЄ це пояснюється «слабкою політичною легітимністю організованих суб'єктів, тобто виконавчих органів влади, а також профспілок і роботодавців. Це посилює корупцію й нестабільність у цих країнах, оскільки державні органи характеризуються слабким регулятивним потенціалом» [7, р. 509]. Також це пов'язано з високою зовнішньою залежністю цих країн. Це й економічна залежність від іноземного капіталу й ринків, і політико-інституційна залежність від ЄС і міжнародних інститутів (на чолі з МВФ). Тому для подолання дефіциту

політичної легітимності в державній владі «виникає спокуса заручитися підтримкою соціальних партнерів» [6, р. 18].

Слід додати, що для ЦСЄ стратегія звернення до тристороннього соціального діалогу виявилася більш перспективною й менш ризикованою для політичної стабільності, ніж інші форми соціального діалогу. Модель трипартизму також важлива як прямий наслідок успадкованої й тривалої слабкості соціальних партнерів. Профспілки й роботодавці не мають часом чітких рамок дій, чітких позицій і ресурсів. У профспілковому таборі перехід ознаменувався важкою адаптацією організацій до ролі представників і захисту інтересів працівників.

Таким чином, трипартизм став основою демократичного транзиту з перших днів переходу Центральної та Східної Європи до ЄС. В Угорщині, Польщі, Словаччині, Чеській Республіці його інституціоналізація часто була необхідна для консолідації демократизації. У балканських країнах (наприклад, Словенії) уряди чітко мобілізують і інституціоналізують соціальний діалог на вищому рівні. Необхідно підкреслити взаємозалежність і схожість між керованим урядом трипартизмом країн Центральної й Східної Європи і функціональним, орієнтованим на партнерство соціальним діалогом, що використовується в Європейському Союзі, що, крім усього іншого, забезпечило більш ефективний вступ країн Центральної та Східної Європи в ЄС і їх залучення до європейської системи формування соціальної політики.

Список використаної літератури

1. Шуліка А. Вплив системи трипартизму на успішність демократичного транзиту. Регіональні студії. Вип. 12. Ужгород, 2018. с. 36–40.
2. Adascalite D. Welfare State Development in Central and Eastern Europe: A State of the Art Literature Review. *Studies of Transition States and Societies*. 2012. Vol 4. Issue 2. P. 59–70.
3. Armaroli I. The Evolution of Industrial Relations in Slovenia: From the collapse of Yugoslavia to the burst of the European financial crisis. 2016. URL: https://www.researchgate.net/profile/Ilaria_Armaroli/publication/290996688_The_Evolution_of_Industrial_Relations_in_Slovenia_From_the_collapse_of_Yugoslavia_to_the_burst_of_the_European_financial_crisis/links/569d4d0608ae00e5c98ec671.pdf.
4. Avdagic S. Tripartism and Economic Reforms in Slovenia and Poland / Fraile L. (eds) *Blunting Neoliberalism*. The International Labour Organization. London, Palgrave Macmillan. 2010. P. 39–84.
5. Croucher R., Wood G. Tripartism in Comparative and Historical Perspective. *Business History*. 2015. № 57:3. P. 347–357.
6. Delteil V. The “Tripartism of Political Legitimation” or the (Post-) Democratic Face of Dependent Capitalisms: the Case of Bulgaria and Romania. 2015. P. 1–22. URL: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01152979/document>.
7. Ost D. Illusory Corporatism in Eastern Europe: Neoliberal Tripartism and Postcommunist Class Identities. *Politics and Society*. 2000. № 28:4. P. 503–530.
8. Prosser T., Perin E. European tripartism: chimera or reality? The “new phase” of the European social dialogue in the light of tripartite theory and practice. *Business History*. 2015. № 57:3. P. 376–397.
9. Soulsby A., Hollinshead G., Steger T. Crisis and Change in Industrial Relations in Central and Eastern Europe. *European Journal of Industrial Relations*. 2017. Vol. 23. No. 1. P. 5–15. URL: <http://eprints.nottingham.ac.uk/41335/1/EJIRpapersoulsbyhollinsheadstegerjan2017.pdf>.

**THE ROLE OF TRIPARTISM IN THE CENTRAL
AND EASTERN EUROPE'S DEMOCRACY PROCESS**

Andriy Shulika

*Oles Honchar Dnipro National University,
Department of Political Science
Gagarina prospect, 72, 49010, Dnipro, Ukraine*

The article examines the peculiarities of the influence of the system of tripartism on democratic political processes in the countries of Central and Eastern Europe. It is noted that it was through the creation of a system of tripartite interaction of state authorities with representatives of hired workers and employers that minimized the negative effects of democratic transit in Central and Eastern European countries.

Key words: tripartism, social dialogue, democratization, democratic transit, EU membership.

ПЕРЕКЛАДИ ТА КОМЕНТАРІ

НАУКОВИЙ КОМЕНТАР ДО ПЕРЕКЛАДУ
«КНИЖЕЧКИ ПРО АНТИХРИСТА» АДСОНА З МОНТЬЄ-АН-ДЕР

Олександр Артамонов

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Проаналізовано культурно-історичний контекст виникнення «Книжечки про Антихриста» Адсона з Монтьє-ан-Дер. Особливий акцент зроблено на зв'язку ранньосередньовічної християнської міленаристської теології та політичної ідеї відродження Римської імперії (*renovatio imperii*).

Ключові слова: ранньосередньовічний міленаризм, християнська хронологія, «*renovatio imperii*», Священна Римська імперія, Західна Франкція, династія Ліудольфінгів.

Запропонований читачеві текст (перший в історії християнського світу трактат про Антихриста в агіографічній формі [1, с. 77]) було написано абатом лотаринзького монастиря Монтьє-ан-Дер Адсоном у другій третині X ст. (до 954 р.) та адресовано королеві Західної Франкії Герберзі – дружині короля Людовика IV та сестрі короля Східної Франкії Оттона I. Для розуміння змісту тексту необхідно пояснити окремі деталі культурно-історичного та політичного контексту його написання (див. додаток 1).

Особливості культурно-історичного контексту християнської Західної Європи X ст. полягають у тому, що згідно з розрахунками Беди Вельмишановного на 1000 р. припадало пришествя Антихриста [2, с. 110–111]. За Р. Лендесом, для ранньосередньовічних християн віра в пришествя Антихриста була важливим фактором суспільного та політичного життя: так, наприкінці X ст. всі верстви населення Західної Європи або були охоплені панікою стосовно наближення кінця світу (під впливом численних проповідників-сретиків), або в екзальтації очікували кінця світу та пришествия Христа; третя альтернатива полягала у вірі в те, що кінець світу можна відкласти [2, с. 118–123]. Перші дві позиції базувалися на хронології Беди Вельмишановного, введеної у I пол. VIII ст. з метою відтермінування кінця світу, який, згідно з попередніми розрахунками, запровадженими в Західній Європі Єронімом Стрідонтським, Августином Гіппонським та Кассіодором, мав відбутися у 801 р. [2, с. 111–114]. Так, згідно з новою хронологією, що базувалася не на віці світу, а на першому пришестві Христа, кінець світу очікувався в 1000 р. Із цього приводу Р. Лендес проводить цікаві паралелі між подіями, які передували 801 р. та 1000 р.: за 50–100 років до очікуваного кінця світу християнські теологи створюють нові хронологічні системи та коментарі на ключовий текст стосовно Антихриста (II Послання до Солунян) з метою відтермінування кінця світу [2, с. 144]. Відтермінування у свою чергу могло набувати двох форм, які умовно можна назвати хронологічною та політичною. Хронологічне відтермінування кінця світу полягало в розробленні нової хронології (за Р. Лендесом, протягом раннього середньовіччя таких проектів було три: введений у 200 р. проект Іпполіта, згідно з яким кінець світу мав настати у 500 р. [2, с. 110–111], введений у 303 р. проект Євсевія, згідно з яким кінець світу переносився на 801 р. [2, с. 111–114], та проект Беди Вельмишановного, згідно з яким кінець світу припадав на 1000 р. [2, с. 116–117]). У випадку кінця X

ст. таке відтермінування було здійснене Тітляндом Айнзідельнським, який відсунув кінець світу з 1000 р. на 1033 р. [2, с. 117]. Очевидно, хронологічне відтермінування мало свої позитивні та негативні риси. З одного боку, кінець світу переносився на віддалену конкретну дату, тому еретикам-міленаристам було складно поширювати ідеї про те, що кінець світу вже близько. З іншого боку, призначена дата кожного разу поступово наближалася, і це створювало можливість для посилення міленаристських ересей. Альтернативний, політичний, шлях полягав у такому трактуванні II Послання до Солунян, ніби допоки існує Римська імперія, Антихрист не з'явиться. У свою чергу таке поняття, як «Римська імперія» розумілося досить широко: так, Р. Лендес цілком обґрунтовано припускає, що коронація Карла Великого наприкінці 800 як римського імператора була пов'язана з вірою в те, що без Римської імперії світ може загинути у 801 р. [2, с. 115–116]. Так, після коронації Карла Великого видатний бургундський теолог Хаймон Осерський написав коментар на II Послання до Солунян, в якому робиться спроба обґрунтування ідеї взаємозв'язку Римської імперії та пришествия Антихриста, легітимізуючи тим самим владу римських імператорів у поняттях ранньосередньовічної християнської теології [3, с. 20].

Лист Адсона до королеви Герберги в більшості ідей спирається на вищезгаданий трактат Хаймона Осерського. Особливістю політичного контексту написання листа Адсона є те, що написаний він був у той час, коли Західна Франкція тільки починала занепадати, а Східна Франкція починала набирати силу (до 954 р.). Так, Адсон стверджує, що кінець світу не настане, допоки не занепаде Римська імперія; Римську імперію у свою чергу він пов'язує з чоловіком королеви Герберги, королем Західної Франкії з династії Каролінгів (спадкоємцем римського імператора Карла Великого). Іронія долі полягає в тому, що в 962 р. король Східної Франкії Оттон I (із саксонської династії Ліудольфінгів), який здобув легендарну перемогу на р. Лех над угорськими загарбниками, набув статусу наймогутнішого західноєвропейського володаря і був коронований як римський імператор [2, с. 119]. Паралельно династія Каролінгів у Західній Франкії на той час занепадала і невдовзі змінилася династією Капетингів [2, с. 119]. При цьому, однак, лист Адсона до Герберги набув широкої популярності у створеній Оттоном I Священній Римській імперії як трактування II Послання до Солунян, яке легітимізувало владу Ліудольфінгів (а в подальшому – інших володарів Священної Римської імперії) як запобіжну міру проти пришествия Антихриста [2, с. 119]. Можна припустити, що в такому трактуванні листа Адсона брав участь Герберт Аврїлакський (папа Сильвестр II) [2, с. 123], друг Адсона (про що свідчить їхнє листування [4, с. 222]) та головний ідеолог політики імператора Оттона III (і Оттон III, і Герберт Аврїлакський правили як, відповідно, імператор та папа у 1000 році [2, с. 144]). Отже, хоча призначенням листа Адсона була теологічна легітимізація влади Каролінгів у Західній Франкії, текст став політичним інструментом володарів Східної Франкії, тобто, в подальшому, Священної Римської імперії.

Список використаної літератури

1. Emmerson R. Antichrist in the Middle Ages. Seattle: University of Washington Press, 1981. 364 p.
2. Landes R. The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern. *Speculum*. 2000. Issue 75. №. 1. Pp. 97–145.
3. Awaiting the End of Time around the Turn of the Year 1000 / J. Fried, R. Landes, A. Gow, D.C. van Meter. Oxford: Oxford University Press, 2003. Pp. 17–66.
4. Sylvester Papa II (Gerbertus). *Opera Omnia. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. T. 139; J.-P. Migne (ed.). Parisiis, 1880. P. 85–350.

**SCIENTIFIC COMMENTARY ON THE TRANSLATION OF
«LITTLE BOOK ON THE ANTICHRIST» BY ADISO OF MONTIER-EN-DER****Oleksandr Artamonov***Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy,
Department of Theory and History of Political Science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

In the article, the historical and cultural context of the appearance of «Little Book on the Antichrist» by Adiso of Montier-en-Der is analyzed. The emphasis is made on the connection between the early medieval Christian millenarianist theology and the political idea of the Roman empire's restoration (*renovatio imperii*).

Key words: early medieval millenarianism, Christian chronology, «renovatio imperii», The Holy Roman Empire, West Francia, the Liudolfing dynasty.

Додаток 1

**НАУКОВИЙ ПЕРЕКЛАД
Адсон із Монт'є-ан-Дер
КНИЖЕЧКА ПРО АНТИХРИСТА¹**

Найдосконалішій королеві, чия королівська гідність є званою, любимій Богом, тій, яку шанують і народ, і святі, матері монархів та водительниці святих [дів], володарці Герберзі, брат Адсон, найменший з усіх її слуг, зичить слави та миру на віки вічні.

Коли, володарко-матір, я отримав паросток Вашого милосердя, я назавжди став Вашим вірним та надійним слугою в усіх справах. Тому, якими б нікчемними не були перед Богом моління, мною виголошені, за Вас і за вашого чоловіка володаря короля, а також про те, щоб сини Ваші були невразливими, все ж до милосердя Божого закликаю, і щоб Ви з гідністю зберегли в цьому житті повноту влади, і щоб Вас після цього життя Бог взяв на небо, аби Ви щасливо правили поруч із ним. Ми точно знаємо та віримо: якщо Господь дасть Вам процвітання, а синам Вашим довшого життя, то і величній Церкві Божій, і нашому релігійному стану дасть Він все більше і більше зростати. Цього я, вірний Вам, бажаю і дуже жадаю; тож, якби міг я збільшити Ваше королівство, то з повною охотою я б це зробив; однак, оскільки зробити таке я не в силах, буду молити Господа про здоров'я Ваше та Ваших синів, щоб милість Його Вас в усіх Ваших справах випереджала, і щоб слава Його благочестиво та милосердно за тими справами слідувала; щоб Ви, спрямовані мандатом Божим, могли здійснити будь-яке добро, яке схочете, щоб була Вам дана корона царства небесного. Тож, оскільки ви маєте благочестиву схильність слухати Писання і часто звертаєтеся до нашого Спасителя, також знаєте Ви про нечестивість та переслідування Антихриста, однак не про його могутність та походження, про що мене, слугу Вашого, Ви вдостойли честі знати; тож, я побажав вам написати дещо і частково розповісти істину про Антихриста, хоча Ви й не потребуєте, щоб я Вам про це розповідав, оскільки маєте поруч надзвичайно розумного пастиря господнього Рорікона, найславетнішого зеркала всієї мудрості та красномовства навіть усієї нашої епохи.

¹ Переклад Олександра Артамонова за виданням: Adso Dervensis. *Libellus de Antichristo / Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, T. 101 / J.-P. Migne (ed.). Parisiis, 1880. P. 1291–1298.

Передусім нам необхідно пояснити, чому Антихриста так називають. Це тому, що в усьому він буде протилежністю Христа. Христос прийшов скромним, пришесть ж того буде гордим; Христос прийшов звеличувати принижених та виправдовувати грішних; той, навпаки, принижених знищить, а грішних піднесе, нечестивих звеличить і постійно вести-ме за собою пороки, протилежні чеснотам. Закон євангельський зруйнує, поклоніння демо-нам у світ поверне, шукатиме власної слави і всемогутнім богом себе назве. Тож, цей Анти-христ має безліч помічників у своєму невір'ї, багато з яких передують йому в часі: такими були Нерон, Антіох, Доміціан. Ми знаємо також і багатьох інших Антихристів нашого часу; кожна людина – хоч світська, хоч церковна, хоч монастирська – що живе неправедно та порушує закон свого стану (*ordinis sui*), і блюзнірствує, ніби чинить добре, є Антихри-стом та помічником Сатани. Однак повернімося до походження Антихриста.

Хоча, як вже було сказано [я описую його], беручи за приклад Христа, насправді, я нічого не вигадую; пильно перечитавши аутентичні книжки, я знайшов все, про що тут написано.

Тож, як кажуть наші авторитети, Антихрист народиться з народу юдейського, з пле-мені Дана, відповідно до сказаного в пророцтві: «нехай буде Дан гадюкою при дорозі, зміюкою на стежці; вона кусає коня в ногу, і падає його вершник навznak» (Бут. 49:17)². Тож, дійсно сяде змії при дорозі і перебуватиме на стежці, і того, хто йтиме стежкою пра-ведності, вкусить і мучитиме отрутою свого зла.

Так, народиться він від союзу батька та матері, як й інші люди – не так, як вигадують про народження від самої лише діви, і не від єпископа та монахині, як деякі безглуздо вва-жають, але від найпорочнішої шльондри та найжорстокішого негідника. Він буде зачатим у повноті гріха, сформованим у гріху та народженим у гріху. В повній відповідності до свого походження, диявол одразу ж увійде до черева своєї матері – голова гордині, вчитель помилок, повнота зла. Поставлений високо, як сказав блаженний Григорій, не втратить природу своєї могутності, навіть якщо впаде. Тож, той, чия сила не проявляється і зараз не є проявленою, утримується в кайданах за божественним волінням. Потім той звільниться та вийде, і силами своїми жажливим чином звабить народи. Це буде той, про кого казав Йоан: «і побачив ангела, який сходив з неба, який мав ключ від безодні й ланцюг великий у руці своїй. І схопив дракона, змія стародревнього, який є диявол і сатана, і зв'язав його на тисячу років; а коли скінчиться тисяча років, буде випущений сатана з темниці своєї, і вийде зваблювати народи» (Одкр. 20:1–2, 7–8). Він – цар над усіма синами гордині, чия сила завжди буде з тим.

Ввійде в черево матері своєї, і силою диявола буде ніжитися та хвилюватися, і сила диявола завжди буде з ним.

Так, у [черево] матері Господа нашого Ісуса Христа увійшов Святий Дух, і захи-стив її своєю силою, і запліднив її своєю божественністю, і коли Він народився, був Він божественним та святим; так і диявол увійде в матір Антихриста, і всю її заразить, всю її [собою] огорне, всією нею оволодіє і буде панувати над усією нею і зсередини, і ззовні, тож, за допомогою людини, зачне вона від диявола, і той, що народиться, стане повнотою тривоги, повнотою зла, повнотою погібелі.

Через те той називатиметься сином погібелі, оскільки в тій мірі, в якій зможе, він погубить рід людський і сам в кінці-кінців загине.

Ви почули про те, яким чином він народиться – тепер послухайте про місце, де [це відбудеться]. Як Господь і Спаситель наш передбачив для себе Віфлеєм – що там заради нас він прийме людську природу (*humanitatem assumere*) і встоїть те місце своїм народжен-

² Тут і далі цитати зі Святого Письма подано за перекладом Івана Хоменка.

ням, так і диявол знає підходяще місце [для народження] тієї втраченої людини, яка зветься Антихристом, де має постати корінь усього зла; йдеться про місто Вавилон; так, у цьому місті, столиці Перського царства, народиться Антихрист; і кажуть, що в містах Витсаїді та Хоразині він виховуватиметься та житиме: ці [міста] Господь засудив у Євангелії, кажучи: «горе тобі, Хоразине! Горе тобі, Витсаїдо!» (Мт. 11:21; Лк. 10:13). Так, матиме Антихрист магів та ворожок, чаклунів та чарівників, і провидців, які його, натхненні дияволом, виховуватимуть та навчатимуть, і сповнюватимуть усіма неправедними, хибними та нечестивими мистецтвами: і духи зла завжди будуть із ним (*indivisi*), і будуть його вождями, товаришами та соратниками. Після того він прийде до Єрусалиму, понищить різними катуваннями всіх християн, яких не зможе повернути, і влаштує собі трон у святому храмі. Він відбудує зруйнований храм, побудований Соломоном Богові, – відбудує та відновить його за власним баченням, і в ньому возсяде, і Сином Бога Всемогутнього себе вважатиме.

Королів та князів насамперед наведе, а з їхньою допомогою – і їхні народи. Істинні місця, якими проходив Господь Ісус Христос, і сам пройде, та спочатку знищить те, що нагадує про Господа. Після цього розішле послів та проповідників своїх по всьому світі. Проповідь та могутність його простягнуться від моря до моря – від крайнього сходу до крайнього заходу, від крайнього півдня до півночі. Покаже він також багато знамень та див, величних та нечуваних. Покаже жахливе сходження вогню з неба, розквіт та зростання дерев, хвилювання й миттєве заспокоєння моря: так, він надаватиме природі різноманітних форм, спрямовуватиме води в протилежні напрями; керуватиме коливанням та рухом повітря і зробить інші численні та приголомшливі дива: мертвих воскресатиме – звісно, обманюючи людей, які – навіть обрані Богом – помилково вважатимуть, ніби він на таке здатен.

Однак він спотворюватиме істину та обманюватиме: магичним мистецтвом та ілюзіями він уведе людей в оману, як Сімон-маг їх ошукав, коли замість того, щоб вбити його, вбили барана. Таку безліч величних знамень побачать навіть досконалі та обрані Богом люди, які, втім, сумніватимуться, що той є Христом, який, згідно зі Святим Письмом, прийде наприкінці світу. Всі ж ці хибні дива, витворені завдяки диявольським закляттям, грішники та невірні вважатимуть істинними. Він влаштує переслідування по всьому світі (*sub omni caelo*) проти християн та всіх обраних. Боротиметься він проти вірних трьома засобами: терором, дарами та дивами. Він подарує всім віруючим у нього золото та срібло в достатку, бо в час його всі приховані скарби будуть знайдені.

Тих, кого дарами не підкупить, терором підкорить; кого ж не зможе перемогти терором, знаменнями та дивами до себе схилить; кого ж і знаменнями, і всіма дивами не зможе ошукати, жорстоко закатає на смерть. Такі там будуть муки, яких не було ніколи на землі, жоден народ такого не чинив до того часу. Тоді ті, що будуть в полі, хай втікають у гори, кажучи: «упадіть на нас і разом сховайте нас», і той, хто на даху, нехай не спускається до свого дому, щоб взяти щось звідти, бо схоплять його (Мт. 24:16 і далі). Тоді кожен вірний християнин, якщо такий знайдеться, або Бога зречеться, або залізом, або палаючими печами, або зміями, або звірями, або якимось іншим видом катувань буде знищений, якщо встоїть у вірі.

Ці жахливі та страшні муки триватимуть три з половиною роки. Тоді для обраних дні будуть вкорочені (Мт. 24:22); втім, хоча Господь і вкоротить дні, мало хто вціліє (*vix salva esset omnis caro*). Цей час, коли постане Антихрист, і коли час судного дня наблизиться, описано такими словами Апостола Павла: «Бо спершу настане відступництво, й виявиться чоловік безбожний, син погібелі» і т. д. (II Сол. 2:3). Втім, ми знаємо, що після Грецького царства, а також після Перського царства, в яких свого часу пульсувала велика слава і квітла велика сила – після цих царств, урешті-решт, виникло Римське царство, яке силою своєю перевершило всі інші царства і правило всіма царствами: народи всіх країн корилися Риму

та платили йому данину. Так, Антихрист не з'явиться у світі, допоки не здійсниться відступництво, тобто поки всі земні царства не вийдуть [зі складу] Римської імперії, якій вони спочатку підкорялися. Тож, час ще не настав, оскільки, хоча ми й бачимо Римську імперію майже повністю (*in maxima parte*) зруйнованою, досі є франкські королі, які зберігають Римську імперію, через що гідність Римської імперії не гине, оскільки вона перебуває в королях. Так і вчителі наші кажуть, що один із франкських королів відновить Римську імперію, і що станеться це незабаром; і буде він найвеличнішим з усіх королів, і керуватиме царством своїм правовірно (*fideliter*), прийде в самий Єрусалим і на Оливній горі скипетр та корону залишить. Тоді й настане кінець та завершення Римської та християнської імперії, згідно з пророчими словами Апостола, за якими Антихрист уже близько, і скоро відкриється той чоловік гріха (тобто Антихрист), який виглядатиме, як людина, але буде джерелом усіх гріхів і сином погібелі, тобто сином диявола не за природою, але через наслідування, бо цілком сповниться волі диявола; бо повнота диявольської могутності та всього генія зла перебуватиме в ньому: в ньому будуть сховані всі скарги зла та неправедності.

Той, про кого йдеться, є ворогом Христа Бога і всіх членів [тіла] Його. Той, що знесеться, зросте над всіма в гордині і Богом наречеться над всіма святими, які, згідно зі Псалмоспівцем, богами названі («Я мовив – ви боги» (Пс. 81:6)), над всіма богами народів, тобто Геркулесом, Аполлоном, Зевсом, Меркурієм, яких язичники мають за богів. Над усіма цими богами возвиситься Антихрист, бо виглядатиме найбільшим та наймогутнішим з них; і не лише над ними, але й над тими, кому варто вклонятися, тобто, над святою Трійцею, якій одній лише належить служити та молитися як Творцеві всіх творінь. Так, він себе піднесе і сяде в храмі Бога, називаючи себе Богом. Як ми вже вище зауважили, він, народжений у Вавілоні, прийде в Єрусалим та збере натовп навколо себе, кажучи юдеям: «я – обіцяний вам Христос, який прийшов заради блага вашого, щоб вас, перебуваючи у розсіянні, зібрати та захистити». Так, зібравшись та вважаючи, ніби вони приймають Христа, приймуть вони диявола. Як Господь сказав юдеям в Євангелії: «в ім'я Отця мого прийшов я, а ви не приймаєте мене. Прийшов би інший у вашому імені, ви б такого прийняли» (Йн. 5:43).

Сяде Антихрист у храмі Бога, тобто в святій Церкві, бажаючи всіх християн зробити мучениками; і знесеться, і звеличиться, і буде в ньому диявол, голова всього зла, який є царем над усіма синами гордині: так, не раптово і не неочікувано прийде Антихрист, і майже весь рід людський своєю хибою згубить, а після його приходу будуть послані у світ два великі пророки – Єнох та Ілля.

Так і в сибілічних віршах маємо [пророцтво про те], що в час передбаченого царя, чиє ім'я буде «С.», царя всієї Римської імперії – великого зросту, прекрасного на вигляд, шляхетного характером і гарно складеного в усіх членах свого тіла – з'являться великі багатства, і земля плодоноситиме, і за модій пшениці даватимуть динарій, і так само буде з вином та олією. Тоді прийдуть із півночі наймерзненіші народи, яких цар Олександр відділив [стіною] – Гог та Магог. Це [люди] дванадцяти царств, число яких подібне піску морському. Коли почує про це римський цар, усіма своїми військами їх переможе, і розіб'є їх, і винищить їх. Він завжди триматиме перед очима слова Писання: цар римський підкорить собі всі царства земні. Всі острови та міста спустошить, всі храми ідолів зруйнує і всіх язичників закличе до хрещення, і в усіх храмах поставить хрест Христовий. Юдеї ж тоді повернуться до [віри в] Господа: «того часу Юда спасеться, Єрусалим житиме в безпеці» (Єр. 33:16). А через дванадцять років свого правління прийде в Єрусалим і там, як було сказано, зніме діадему та віддасть царство християнське Богові Отцю та Синові його Христу Ісусу, і славним буде його похорон.

Тоді будуть послані у світ два великих пророки, Ілля та Єнох, які, супроти волі Антихриста, будуть вірних божественною зброєю захищати, і наставляти, і втішати, і готувати обраних до війни. Вчити та проповідувати будуть три з половиною роки; синів же Ізраїлю, скільки б їх у той час не було, ці двоє великих пророків та вчителів навертатимуть до благодаті віри і під тиском натовпу залишатимуться неушкодженими в колі обраних. Так здійсниться слова Писання: «хоч би число синів Ізраїлю було, як морський пісок, тільки останок спасеться» (Рим. 9:27). Коли ж, після трьох з половиною років, вони завершать свою проповідь, невдовзі розгоряться Антихристові гоніння, і на кого він свою зброю скерує, того вб'є, як ми читаємо в Одкровенні: «коли сповнять свідчення своє, звір, що виходить із безодні, воюватиме з ними і перемає їх, і вб'є їх» (Одкр. 11:7). Їх, дійсно вбитих, за три дні Господь підніме. Після того, інших переслідувач або віддасть на смерть від меча, або зробить відступниками.

Коли цих двох буде вбито, він переслідуватиме інших мучеників і або прославить їх, або зробить відступниками; і хто в нього увірує, той креслення знаку його прийме на чоло своє.

Однак якщо вже ми сказали про його походження (principio) та життя, то скажемо і про його кінець. Так, цей Антихрист, син диявола і всього зла найгірший майстер (artifex), промучивши весь світ великими гоніннями три з половиною роки, і людей Божих різними покараннями стративши, і стійких у вірі мучеництвом увінчавши, прийде на останній суд Бога над ним, за словами блаженного Апостола Павла: «якого Господь умертвить духом уст своїх і знищить сьйвом приходу свого» (II Сол. 2:8).

Духом уст своїх, силою присуду свого, Господь Ісус знищить його; так, архангел Михаїл знищить його, силою Божою він помре у Вавилоні на троні своєму, на тому місці, куди зійде Господь із небес. Бо таким буде сьйво величного приходу Христа, що від блискавки божественного світла все нечисте від страху згине, ніби нечистоти, що раптово покидають череву.

Деякі вчителі, як сказав папа Григорій, передають: Звісно, (з Антихристом) буде покінчено нерукотворним чином (sine manu), бо ані через війну ангелів, ані через свідчення святих, але лише через пришествя самого Судді, в устах якого дух вічний, він умре.

Тоді, сказано, прийде Антихрист на верхівку гори тієї, тобто гірської провінції, тобто на верхівку Оливної гори, яка славиться тим, що з неї Господь і Спаситель зійшов до Отця, і ніхто не зможе допомогти Антихристу, проти якого лютує Господь. І кажуть, що Антихрист загине там, де Господь зійшов на небеса, що Архангел Михаїл знищить його на Оливній горі, коли той буде у своїх шатах на троні, на тому місці, звідки Господь зійшов на небеса: може бути і так, і так, бо якщо Михаїл, прийшовши від особи Бога на суд, вб'є того, то це станеться не його [Михаїла] силою, але Божою силою та Божим судом.

Тож, ми маємо твердо вірити, що коли Антихриста буде вбито, судний день не почнеться одразу, і що тоді Господь не прийде на суд; однак, згідно з книгою Даниїла, ми маємо розуміти, що Господа закликатимуть прийти та принести покарання протягом сорока днів.

Так, за сорок днів прийде Господь до обраних, щоб здійснили вони кару.

Не одразу прийде на суд, але чекатиме Господь, щоб, як ми читаємо в Даниїла, зваблені [Антихристом] прийняли покарання. Після того, як скінчиться покарання, в ту ж саму мить – а коли, думаю, ніхто не знає, бо відбудеться це за волінням Бога, який судитиме світ вогнем – постане світ перед судом.

Так і Августин, [коментуючи слова] Послання «не хочемо залишати вас у незнанні щодо померлих», тлумачить багато чого з повною ясністю. Так і Єронім, пояснюючи Єрвенію, [що значать] сім труб, засвідчив великі знання.

На цьому, володарко королево, я, вірний вам, щасливо завершую те, що Ви бажали дізнатися; готовий виконати й інші Ваші повеління, якими Ви мене вдостоїте.