

V I S N Y K
OF THE LVIV
UNIVERSITY

**Philosophical
Political studies**

Issue 15

Scientific journal

Published since 2011

Ivan Franko
Nationa University of Lviv

В І С Н И К
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

**Філософсько-політологічні
студії**

Випуск 15

Збірник наукових праць

Видається з 2011 року

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2017

ЗАСНОВНИК: ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

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

Наказ МОН України № 153 від 14.02.2014 р.

Друкується за ухвалою Вченої Ради

Львівського національного університету імені Івана Франка

№ 44/12 від 27.12.2017 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, Дьюбюк), Олена Шерман, д-р. політ. наук.; Леонід Шкляр, д-р. політ. н., проф.

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

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

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

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

Формат 70x100/16
Ум. друк. арк. 25,80.
Тираж 100 прим. Зам. 1202

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2017

ISSN 2307-1664

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<i>Галина Балута</i> ПРОБЛЕМА СВІДОМОСТІ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ГРАНІ.....	9
<i>Yuriy Bragin, Tatyana Bragina</i> THE MODIFICATION OF HERMENEUTICAL THESAURUS IN C. GEERTS' INTERPRETIVE ANTHROPOLOGY.....	16
<i>Інна Брацун</i> РОЗКРИТТЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ПІДХОДІВ СУТНОСТІ ОСВІТИ.....	23
<i>Дмитро Данилов</i> СПЕЦИФІКА ДГ'ЯНИ В «МОКШАДГАРМІ» «МАГАБГАРАТИ».....	31
<i>Оксана Дарморіз</i> ПРОПАГАНДА ЯК СКЛАДНИК СУЧАСНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОТВОРЧОСТІ	43
<i>Софія Кукуре</i> ЕТАПИ РОЗВИТКУ ТА СПЕЦИФІКА ЕТНІЧНИХ РЕЛІГІЙ БАЛТІЙСЬКИХ НАРОДІВ.....	49
<i>Богдан Матюшко</i> ЄВГЕН ДЕ РОБЕРТІ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ.....	55
<i>Ольга Муха</i> ТРАНСФОРМАЦІЇ ЕСТЕТИЧНОЇ ПЕРЦЕПЦІЇ У ХХІ СТОЛІТТІ: ІГРИ ІЗ ПРОСТОРОМ І ЧАСОМ.....	62
<i>Олександр Найдьонов</i> СУСПІЛЬСТВО ЗНАНЬ ЯК ЦІННІСНО-СМИСЛОВИЙ ГОРИЗОНТ МОДЕРНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА.....	71
<i>Ірина Парамбуль</i> ВАЛЕР'ЯН ПІДМОГИЛЬНИЙ ПРО КРИЗОВІ СТАНИ ЛЮДИНИ.....	80
<i>Богдан Сковронський</i> ТВІР ЖИВОПИСУ ЯК АНАЛОГ ВИСТАВИ. ЗОБРАЖЕННЯ І ГРА: АВТОКОМУНІКАЦІЯ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР СЕМІОЗУ В МИСТЕЦТВІ.....	87
<i>Ярослав Соболевський</i> АМЕРИКАНСЬКА ФІЛОСОФІЯ «ВЕЛИКОГО ПРОБУДЖЕННЯ»: ІДЕАЛІЗМ СЕМЮЕЛЯ ДЖОНСОНА.....	94
<i>Олег Соколовський</i> ХРИСТОЛОГІЧНІ ІМЕНА І ТИТУЛИ ІСУСА В НОВОМУ ЗАПОВІТІ.....	101
<i>Тамара Солдатська</i> ПЕРСПЕКТИВИ ТРАНСГУМАНІЗМУ ЯК НОВОЇ ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ.....	109

<i>Юлія Сюсель</i> ІНТЕРПРЕТАЦІЯ СПОЖИВАЦЬКОЇ ПОВЕДІНКИ В КОНТЕКСТІ ОСНОВНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМ.....	114
<i>Олег Туренко</i> ВЕРИФІКАЦІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ Х. ОРТЕГОЮ-І-ГАССЕТОМ.....	121

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<i>Оксана Бондаренко</i> ВИТОКИ КЛІЄНТСЬКИХ ВІДНОСИН У СТРУКТУРІ РЕГІОНАЛЬНОЇ ВЛАДИ.....	127
<i>Ольга Васильченко</i> ДІЯЛЬНІСТЬ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В СМИСЛОВОМУ ВИМІРІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОГО МІЖДЕРЖАВНОГО КОНФЛІКТУ.....	133
<i>Олена Газізова</i> КРИМСЬКОТАТАРСЬКЕ ПИТАННЯ В КОНТЕКСТІ АНЕКСІЇ ПІВОСТРОВА: РЕГІОНАЛЬНИЙ ВИМІР ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ СОБОРНОСТІ.....	141
<i>Радім Голечек</i> ІНСТИТУТ ПАРЛАМЕНТАРИЗМУ ЯК КЛЮЧОВА ЛАНКА ПРОЦЕСУ ПЕРЕХОДУ ДО ДЕМОКРАТІЇ В ЧЕСЬКІЙ РЕСПУБЛІЦІ.....	148
<i>Ірина Дужа</i> ВЗАЄМОВИГІДНА СПІВПРАЦЯ УКРАЇНСЬКОГО Й ІНДОНЕЗІЙСЬКОГО УРЯДІВ.....	153
<i>Наталія Лепська</i> СПЕЦИФІКА КАТЕГОРИЗАЦІЇ ПРОСТОРУ В ГЕОПОЛІТИЦІ.....	157
<i>Марія Леськів</i> ПЛЮРАЛІЗМ КОНЦЕПЦІЙ У ДОСЛІДЖЕННІ ПОНЯТТЯ «ЛЮДИНА ПОЛІТИЧНА» В ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ ХХ – ХХІ СТОЛІТЬ.....	163
<i>Mammadli Jahangir Abdulali, Rovshanova Esmira Famil</i> PRACTICAL INDICATORS OF A DEMOCRATIC PRESS FACT IN MASS MEDIA OF MODERN AZERBAIJAN.....	170
<i>Елла Мамонтова</i> ПОЛІТИКО-КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ РЕНЕСАНСУ ТА РЕФОРМАЦІЇ: СИМВОЛІЧНИЙ АСПЕКТ.....	176
<i>Олена Коппель, Олена Пархомчук</i> ВИНИКНЕННЯ СИСТЕМНОСТІ В МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ.....	184
<i>Анастасія Русиняк</i> ВПЛИВ АМБІВАЛЕНТНОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ НА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПЕРЕТВОРЕННЯ У ПРОЦЕСІ ДЕМОКРАТИЧНОГО ТРАНЗИТУ.....	192

Андрій Сухарина
ЛОКАЛЬНІ ТА ГЛОБАЛЬНІ ІДЕОЛОГІЇ:
ОСОБЛИВОСТІ ЇХНЬОЇ ВЗАЄМОДІЇ З НАУКОЮ.....199

Михайло Шабанов
ПАТРИМОНІАЛЬНИЙ КЛАС В УМОВАХ ШИРОКОФОРМАТНИХ
НЕЛІНІЙНИХ ЗМІН СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ВІДНОСИН206

Юрій Якименко
ЕВОЛЮЦІЯ ОПОЗИЦІЇ В РЕСПУБЛІЦІ ПОЛЬЩА..... 213

РЕЦЕНЗІЇ

Н.В. Марадик
РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ І. ДУДІНСЬКОЇ ТА М. ЦІРНЕР
«ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЯ ПУБЛІЧНОЇ ВЛАДИ У КРАЇНАХ
ЦЕНТРАЛЬНОЇ ТА СХІДНОЇ ЄВРОПИ
(НА ПРИКЛАДІ СЛОВАЧЧИНИ, ПОЛЬЩІ ТА УКРАЇНИ)».....221

CONTENTS

PHILOSOPHY SCIENCE

<i>Halyna Baluta</i> PROBLEM OF MIND: PHENOMENOLOGICAL FACES.....	9
<i>Yuriy Bragin, Tatyana Bragina</i> THE MODIFICATION OF HERMENEUTICAL THESAURUS IN C. GEERTS' INTERPRETIVE ANTHROPOLOGY.....	16
<i>Inna Bratsun</i> DISCLOSURE OF CONCEPTUAL APPROACHES TO THE ESSENCE OF EDUCATION.....	23
<i>Dmytro Danylov</i> SPECIFICICS OF DHYĀNA IN MOKSHADHARMA OF MAHABHARATA.....	31
<i>Oksana Darmoriz</i> PROPAGANDA AS A PART OF MODERN SOCIAL MYTH CREATION.....	43
<i>Sofiia Kukure</i> THE PERIODS OF DEVELOPMENT AND PECULARITIES OF THE BALTIC ETHNIC RELIGIONS.....	49
<i>Bogdan Matyushko</i> YEVHEN DE ROBERTIS AS HISTORICAN OF PHILOSOPHY.....	55
<i>Olha Mukha</i> TRANSFORMATION OF AESTHETIC PERCEPTION IN THE TWENTY-FIRST CENTURY: GAMES WITH SPACE AND TIME.....	62
<i>Oleksandr Naydonov</i> KNOWLEDGE SOCIETY AS AN AXIOLOGICAL HORIZON OF THE SOCIETY MODERNIZATION.....	71
<i>Iryna Parambul</i> VALERIAN PIDMOHYLNY ABOUT THE CRISIS STATES OF PERSON.....	80
<i>Bogdan Skovronskyi</i> PIECE OF PAINTING AS AN ANALOGUE OF A PERFORMANCE. AN IMAGE AND A GAME: AUTOCOMMUNICATION AS AN EXISTENTIAL DIMENSION OF THE SEMIOSIS OF ARTS.....	87
<i>Yaroslav Sobolevsky</i> THE AMERICAN PHILOSOPHY OF THE "GREAT AWAKENING": THE IDEALISM OF SAMUEL JOHNSON.....	94
<i>Oleg Sokolovsky</i> CRISTOLOGIKAL NAMES AND TITLES OF JESUS IN NEW TESTAMENT..... THE PERSPECTIVES OF TRANSHUMANISM	101

<i>Tamara Soldatska</i> AS THE NEW PHILOSOPHY OF A MAN.....	109
<i>Yuliia Siusel</i> THE INTERPRETATION OF A CONSUMER BEHAVIOR IN THE CONTEXT OF THE MAIN PHILOSOPHICAL PARADIGMS.....	114
<i>Oleh Turenko</i> VERIFICATION OF THE MIDDLE AGES H. ORTEGA Y GASSET.....	121

POLITICAL SCIENCE

<i>Oksana Bondarenko</i> SOURCES OF CUSTOMER RELATIONS IN THE REGIONAL AUTHORITY STRUCTURE.....	127
<i>Olga Vasylychenko</i> ACTIVITY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH WITHIN THE SEMANTIC DIMENSION OF THE RUSSIA-UKRAINE INTERNATIONAL CONFLICT.....	133
<i>Olena Hazizova</i> CRIMEAN TATAR QUESTION IN THE CONTEXT OF THE ANNEXATION OF THE PENINSULA: THE REGIONAL DIMENSION OF NATIONWIDE UNITY.....	141
<i>Radim Holecek</i> INSTITUTE OF PARLIAMENTARISM AS KEY ELEMENT IN THE TRANSITION TO DEMOCRACY IN CZECH REPUBLIC.....	148
<i>Iryna Duzha</i> MUTUALLY BENEFICIAL COOPERATION BETWEEN THE UKRAINIAN AND INDONESIAN GOVERNMENT.....	153
<i>Natalia Lepskaya</i> SPECIFICITY OF CATEGORIZATION OF SPACE IN GEOPOLITICS.....	157
<i>Mariya Leskiv</i> PLURALISM OF CONCEPTS IN THE STUDY OF THE TERM “POLITICAL HUMAN” IN POLITICAL SCIENCE XX – XXI CENTURY.....	163
<i>Mammadli Jahangir Abdulali, Rovshanova Esmira Famil</i> PRACTICAL INDICATORS OF A DEMOCRATIC PRESS FACT IN MASS MEDIA OF MODERN AZERBAIJAN.....	170
<i>Ella Mamontova</i> POLITICAL AND CULTURAL PRACTICES OF RENAISSANCE AND REFORMATION: SYMBOLIC ASPECT.....	176
<i>Olena Koppel, Olena Parkhomchuk</i> THE ORIGINS OF INTERNATIONAL SYSTEMS.....	184

<i>Anastasiia Rusyniak</i>	
THE IMPACT OF THE AMBIVALENCE OF POLITICAL CONSCIOUSNESS ON SOCIAL AND POLITICAL TRANSFORMATIONS IN THE DEMOCRATIC TRANSIT PROCESS.....	192
<i>Andrii Sukharyna</i>	
LOCAL AND GLOBAL IDEOLOGIES: FEATURES OF THEIR INTERACTION WITH SCIENCE.....	199
<i>Mikhail Shabanov</i>	
PATRIMONIAL CLASS IN THE PERSUASIONS OF WIDE SCREEN NONLINEAR SOCIAL CHANGES OF SOCIAL-POLITICAL RELATIONS.....	206
<i>Yuriy Yakymenko</i>	
EVOLUTION OF OPPOSITION IN POLAND.....	213

REVIEWS

<i>N.V. Maradyk</i>	
REVIEW OF THE MONOGRAPH OF I. DUDINSKA AND M. TSIRNER “DECENTRALIZATION OF PUBLIC AUTHORITY IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE (ON THE EXAMPLE OF SLOVAKIA, POLAND, AND UKRAINE)”.....	221

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 141.165.12

ПРОБЛЕМА СВІДОМОСТІ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ГРАНІ

Галина Балута

*Криворізький державний педагогічний університет,
кафедра філософії
пр. Гагаріна, 54а, 50086, м. Кривий Ріг, Україна*

У статті розглядається дослідницька перспектива рефлексивно-феноменологічного аналізу свідомості як методологічної спроби поєднання рефлексивної та редукціоністської філософських традицій. Автор актуалізує темпоральні характеристики рефлексії на основі ідей Р. Декарта, А. Бергсона та Е. Гуссерля. Також автор критично оцінює недоліки біхевіоризму. Під час міркувань автор використовує низку релевантних аргументів британського математика Р. Пенроуза. Пенроуз розглядає проблему розуміння як вихідну проблему наукової теорії свідомості й аналізує свідомість як необчислюване явище.

Ключові слова: свідомість, рефлексія, комунікація, мова, інформація.

Проблема свідомості була і залишається в центрі філософських досліджень на стику з біологічними, фізичними, математичними, психологічними та лінгвістичними науками. Важливу методологічну роль відіграє феноменологія, її досягнення і висновки. За останні роки з'явилося чимало книг із цієї теми, проте більшість із них залишають поза увагою так звані «важкі» проблеми, передусім проблему тотожності свідомості та нередукованого внутрішнього досвіду, що має рефлексивно-темпоральні характеристики. Д. Чалмерс визначає низку проблемних моментів, серед яких природа свідомості, її внутрішній досвід як суттєва ментальна ознака. Всі ментальні процеси супроводжуються таємницею внутрішнього життя. «Ця загадковість, однак, не привід для відчаю, вона робить проблему свідомості одним із найбільш хвилюючих викликів нашого часу. Оскільки свідомість і настільки фундаментальна, і настільки погано зрозуміла, вирішення цієї проблеми може істотно вплинути на наше уявлення про світ і самих себе», – пише Д. Чалмерс [1]. Сучасна парадигма мислить свідомість як «організаційний інваріант» (Д. Чалмерс). Незважаючи на значний дослідницький обсяг (Х. Патнем, Р. Пенроуз, Р. Пріст, Г. Райл, Дж. Серл, Д. Деннет, Д. Чалмерс, В. Лефевр, Т. Нагель, Дж. Тононі, К. Кох та ін.), проблема залишається відкритою. Певною мірою це можна пояснити тим, що дослідники актуалізують окремі аспекти явища за межами універсальних вимірів свідомого досвіду, серед яких рефлексія та комунікація. Відомий англійський математик і філософ Р. Пенроуз намагається дослідити проблему із суто наукових позицій, підвівши під філософські аргументи потужний логіко-математичний апарат. У процесі міркувань мислитель зазначає, що в сучасній науковій картині світу відсутній важливий інгредієнт, який є необхідним, якщо ми маємо намір дослідити ментальні процеси в межах логічно послідовного світогляду. «Я стверджую, – пише він, що сам цей інгредієнт перебуває за межами, досяжними науці, хоча в даному разі нам, безсумнівно, певною мірою доведеться розширити наш науковий кругозір» [2, с. 28]. Недоліком досліджень є недостатня актуалізація рефлексивної (Р. Декарт, В. Лефевр), феноменологічної (Ф. Brentano, Е. Гуссерль) парадигм, а також лінгвістично-феноменоло-

гічної (Л. Вітгенштейн, Ю. Хабермас), вітальних характеристик свідомості (А. Бергсон, З. Фрейд, У. Матурана, Ф. Варела) та її моральних засад (І. Кант, В. Лефевр). Рефлексивна модель обстоює інтроспективну природу свідомості, її внутрішні змісти, зокрема, самість і пов'язані з нею відношення: відповідальність, мораль, свободу. Але далеко не завжди дослідники акцентують увагу на зовнішніх результатах «внутрішньої» свідомості, зокрема й комунікації та моралі, як дієвої основи досвіду й осередку самосвідомості. Саме це актуалізують Ю. Хабермас, В. Лефевр, Р. Пенроуз.

Однією із впливових парадигм свідомості є функціоналізм і фізікалістські експлікації, які знаходять аналогії між свідомістю та математизованими функціональними системами, розглядають свідомість як організаційний інваріант. Поруч із пошуком сутнісних характеристик свідомості звертається увага на ситуативну (адаптивну) функцію, пов'язану з інформаційною (селективною) функцією, що, взяті разом, реалізують біологічну (комунікативну) потребу пристосування до середовища, його актуальних змін (Н. Віннер, К. Лоренц, У. Матурана, Ф. Варела та ін.). «Ми вже неодноразово говорили – і давайте не забувати про це, – що будь-яка поведінка є феноменом, пов'язаним із відношенням між організмами і навколишнім середовищем, який ми зазначаємо як спостерігачі», – пишуть У. Матурана та Ф. Варела [3]. Зауважимо, що автори обстоюють ідею, що життя проходить у комунікативному середовищі, комунікація є життєво необхідним координованим процесом, в якому ми створюємо спільний світ засобами мови.

Однак пластичність, «заданість» свідомості, що суттєво відрізняє її від інваріантного алгоритму мислячої машини, не вичерпує її фундаментальної рефлексивної характеристики. (Алгоритм – «ментальна» процедура, яку здатна виконати машина). Ситуативний (комунікативний) горизонт, який супроводжує наше життя, та емпірично фіксовані «факти» свідомості не можуть прийматися як повноцінні елементи загальної картини буття без урахування вільного вибору й етики відповідальності як рефлексивних утворень. Одним із перших до ідеї якісного аналізу свідомості як сфери теоретичного та практичного розуму, що «оприлюднює» людину, підійшов І. Кант. (Ідея зовнішнього змісту свідомості, запропонована біхевіоризмом, не є новою). Враховуючи двопланову структуру свідомості (фіксовану і процесуальну), Р. Пенроуз розглядає її пасивний і активний рівні, її прояви, що постають як усвідомлення (операції зі змістом) та свобода волі (свободний вибір на його основі), і закликає до термінологічної коректності, врахування відмінності понять: «усвідомлення», «розуміння», «свідомість», «інтелект». Дослідник звертає увагу на особливий прояв свідомості, що також відрізняє її від машини – етику відповідальності. «Проблема відповідальності порушує глибокі філософські питання, пов'язані з основними чинниками, які обумовлюють нашу поведінку. Можна цілком обґрунтовано стверджувати, що кожна наша дія так чи інакше визначається спадковістю, а то і взагалі можливими випадковостями, які впливають на наше життя. Але жодний із цих впливів ніяк не залежить особисто від нас, чому ж ми повинні нести за них відповідальність? Чи є поняття відповідальності термінологічною умовністю, чи справа в чомусь ще? Можливо, і справді існує «самість» – дещо, яке стоїть вище рівня таких впливів і визначає в кінцевому підсумку наші дії», – пише Р. Пенроуз [2, с. 70]. Що ж вкладається в рефлексивне (феноменологічне) розуміння поняття?

Відомий експеримент Дж. Серлавадало продемонстрував аргументи проти розуміння мислення як обчислення, що вказує на ймовірність внутрішнього, суб'єктивного змісту свідомості, що подається як необчислювана операція зі змістом. Необчислюваність розуміння характеризується як феномен, який неможливо ефективно моделювати за допомогою комп'ютерної системи, що було продемонстровано також оксфордським філософом

Дж. Лукасом і Р. Пенроузом, який продовжує традицію критики антропологічного операціоналізму, доповнюючи положеннями теореми К. Геделя. Проблема моделювання свідомості полягає також у тому, що свідомість не може бути описана як просторовий феномен. Про розум як річ, що мислить, а «не простягається в довжину, широчину та глибину», міркував Р. Декарт, за яким «я є лише річчю, яка мислить, тобто розумом, здатністю розуміти або рацією» [4, с. 163]. Наявність смислу – ключова ідея Р. Пенроуза, про яку згодом поговоримо.

Уважний перегляд історико-філософської спадщини відкриває нові грані вирішення проблеми. Можна констатувати, що найбільш об'ємні принципи аналізу свідомості як цілісного утворення були запропоновані Парменідом, філософією Платона, Аристотеля, Августина, Ф. Аквінського, Р. Декарта, І. Канта, Л. Вітгенштейна, Ф. Brentano, Е. Гусерля. У своїх міркуваннях ми намагаємося відновити дослідницьку увагу до спадщини Р. Декарта, яка є дійсно недооціненою в дослідницькій культурі. Про недостатню представленість Декарта у вітчизняній філософії пише відомий автор перекладу картезіанських текстів, авторитетний дослідник О. Хома. «Картезіанська метафізика є справжнім початком специфічно модерного філософування, саме вона відобразила комплекс вихідних принципів та екзистенційних суперечностей, глибоко притаманний модерній людині», – пише О. Хома [5, с. 333]. Варто із цим погодитися: міркування, приведені в статті по суті виходять з окремих картезіанських ідей.

Наріжним каменем філософської полеміки є проблема інтроспекції, яка абсолютизується або ж, навпаки, недооцінюється чи навіть спростовується. Витоки рефлексивно-темпоральної парадигми знаходимо в Платона (анамнезис), неоплатоніків, Августина (внутрішнє слово). Початок рефлексивно-темпорального аналізу свідомості був закладений Августином і продовжений філософськими медитаціями Р. Декарта. У «Лекціях із феноменології внутрішнього усвідомлення часу» Е. Гусерль згадує Августина як одного з перших, «хто усвідомив величезні труднощі, які приховані тут» (Е. Гусерль), зокрема, питання відношення між об'єктивним часом і суб'єктивним усвідомленням часу. Декарт упритул підійшов до рефлексивного образу часу. «Бо весь час мого життя може бути поділено на нескінченну кількість частин, кожна з яких жодним чином не залежить від інших; і, таким чином, з того, що трохи раніше я був, не впливає, що я повинен бути нині, якщо цієї миті якась причина мене не плодить і не сотворює, так би мовити, не зберігає», – пише Декарт у Третій медитації [4, с. 207]. Усвідомлення та розуміння, на відміну від машини, мисляться як антропологічний алгоритм, чинник, який інтегрує низку важливих ментальних характеристик, які виходять за межі суто логічних здібностей і орієнтовані в майбутню перспективу розвитку можливих варіантів. У цьому сенсі слушно згадати Августина, який запропонував рефлексивно-темпоральну модель свідомості, яка в часі утримує минуле (пам'ять) і майбутнє (сподівання). А ось як про це пише А. Бергсон: «Утримувати те, що вже не існує, передбачати те, чого ще не існує, – ось, відповідно, перша функція свідомості. Для неї не було б теперішнього, якщо б теперішнє зводилося до математичної миті. Ця мить тільки чисто теоретична межа, яка відокремлює минуле від майбутнього» [6, с. 30]. А. Бергсон інтерпретує свідомість як інформаційний зріз, прошарок тривалості, обмежений минулим і майбутнім, «інтенційний фундамент», на який ми спираємося, конструюючи інтенції. Отже, «свідомість» – це інформаційний канал, «місток між минулим і майбутнім» (А. Бергсон). Особливу увагу приділяють проблемі Ф. Brentano й Е. Гусерль, які здійснюють феноменологічний аналіз часу.

Біхевіоризм похитнув стовпи картезіанства, особливо після виходу праці Г. Райла «Поняття свідомості», в якій із помітною іронією спростовується поняття самості, що ніби

приймається нами за звичкою. Ілюзорність самості як «центру нарративної гравітації» вельми дотепно обґрунтовує Д. Деннет [7]. Райлівська критика картезіанства закріпилася як досить стійка і навіть модна традиція, що нібито відповідає духу часу. Однак у певному сенсі конструктивний погляд Г. Райла також має слабкі місця, хоч і претендує на якість «коректного судження». «Проте і так зване «коректне судження» приховує в собі неспівмірності, які не вкладаються в межі обчислень, як це продемонстрували К. Гедель і А. Тьюрінг», – зауважує Р. Пенроуз [2, с. 334].

«Аналіз свідомості за межами рефлексії не може претендувати на наукову глибину і «машина» не може моделювати свідомість в її дійсному сенсі», – вважає він, оскільки «розуміння» (у Р. Пенроуза – математичне – Г. Б.) – невизначений феномен. Але це не означає кардинального заперечення наявності зв'язку ментального та фізичного, оскільки деформація мозкових ділянок призводить до ментальних змін, що продемонстрував відомий невролог О. Сакс. Йдеться про перегляд природи даного зв'язку, введення у формат дослідження необчислюваних процесів, що відбуваються у фізичних системах. Вірогідність такого повороту є низькою, проте ідею можна припустити як робочу гіпотезу. Отже, успішність наукового пошуку приведе до необхідності заміни «чистої випадковості» у фізичних системах на нове поняття, яке позначатиме наявність або вплив необчислюваного елемента.

Як відомо, пошук сутнісних структур свідомості став предметом дискусії між картезіанством (інтроспективізмом) і його опонентами, озброєними «біхевіористськими» аргументами, на основі яких свідомість виводилася в «зовнішні площини». Г. Райл міфологізував картезіанську «самість», називаючи її категоріальною помилкою. Не існує прямого доступу до внутрішньої свідомості. Ментальне не може бути описане, незалежно від поведінки, зокрема й комунікативної. Скасувавши картезіанські очевидності, Г. Райл продемонстрував складність феномена, що мислиться як ціле завдяки комплексному (ситуаційному) аналізу зовнішніх проявів психічних утворень і станів, описаних як ментальне. На його думку, тільки шляхом інтерсуб'єктивно даного фізичного світу свідомість однієї людини здатна щось вирізняти у свідомості іншої. «Теорія подає факти ментального життя так, ніби вони належали до одного логічного типу чи категорії (чи до низки типів і категорій), тоді як у дійсності вони належать до зовсім іншого. Отже, ця догма є філософським міфом», – заявляє Г. Райл [8, с. 26]. Історія науки знає випадки, які, з першого погляду, були також позначені «категорійною помилкою». Прикладом може слугувати формула $E = mc^2$, яка ефективно встановлює рівність маси й енергії, водночас маса є мірою речовинних об'єктів, енергія – потенціал сили; також «ентропія» як функція стану термодинамічних систем більшою мірою співвідноситься з фізичними системами, але активно використовується в теорії інформації як міра неупорядкованості або невизначеності інформаційної системи. Про це також пише Р. Пенроуз [2, с. 340–341]. Тонкощі райлової думки є правомірними, але частково деформують ситуацію, оскільки недооцінюють онтологічний статус рефлексії як смислової та темпоральної, інтерсуб'єктивної основи зовнішнього конструювання. Звідси низка важливих наслідків, які ми спробуємо окреслити, скориставшись феноменологічними ідеями в контексті аргументів Р. Пенроуза.

Феноменологія відкрила нові методологічні обрії, звернувши увагу на поняття життєвого світу як темпорального горизонту повсякденності, інтенційності як форми смислового конструювання реальності в її різних модусах, кореляції свідомості та життя, що охоплює зовнішні та внутрішні аспекти буття. Феноменологічна парадигма обґрунтовує концепт свідомості як чистого Его і водночас багатомірної єдності людського досвіду. Зауважимо, що «феноменологічний проект» свідомості якраз знаходимо в Р. Декарта.

«Я є річчю, що мислить, себто сумнівається, стверджує, заперечує, мало що знає, багато чого не відає, любить, ненавидить, воліє, не воліє, а також виображує та відчуває», – пише він [4, с. 177]. «Всі стани душевного ладу, зокрема й «Я», в яких усвідомлюється світ безпосередньо наявний у спонтанному зверненні до нього, охоплюється картезіанським Ego», – міркує Е. Гусерль. «У природному, не позначеному глибокими роздумами житті, я повсякчас живу всередині цієї основоположної форми актуального життя», – пише він [9, с. 92]. Важко заперечити: самосвідомість завжди наявна в кожному нашому акті сприйняття світу як феномен, який уможливує усвідомлення чи відображення світу, його явищ у певний момент часу і поєднує, встановлює взаємозв'язок між нашими відчуттями, уможливує комунікацію і водночас конструюється нею. Чи є можливою редукція Ego як самості та комунікативного горизонту як її темпорального модусу без онтологічної втрати?

Р. Декарт вводить у «картину свідомості» її інтерсуб'єктивні виміри як «здатність спільного чуття», «яка щоразу, як її налаштовано в той самий спосіб, дає уму відчуття ту саму річ, хоч тим часом інші частини тіла можуть бути налаштовані по-різному [4, с. 281]. Свідомість не можна вилучити із цього зв'язку. «Якщо «Самість» не проста гра слів, а нез'ясований факт, то для сучасних уявлень не вистачає суттєвого, відкриття якого може змінити конфігурацію наукової та філософської думки», – вважає Р. Пенроуз. У центрі уваги «Тіней розуму» проблема розуміння (моралі) як осередку свідомості, яка у філософській теорії розглядалася Д. Юмом, І. Кантом, М. Хайдеггером, Л. Вітгенштейном, Е. Гусерлем, але не отримала надійного наукового підґрунтя. Необчислюваність розуміння характеризує ментальний предмет як феномен, який неможливо ефективно моделювати.

Пропонується ідея смислового конструювання в горизонті спільних структур і соціальних практик. Наявність спільного смислу уможливує передачу досвіду. Навіть неадекватних пояснень буває достатньо, щоб схопити загальний смисл, завдяки тому, що співбесідники мають «спільне усвідомлення». «Смисл можна передавати від людини до людини, тому що люди мають схожий життєвий досвід або аналогічне внутрішнє відчуття природи речей. Можна уявити життєвий досвід у вигляді своєрідного сховища, в яке вкладається пам'ять про все, що відбувається з людиною протягом життя, і передбачити, що нашого робота таким вмістилищем можна забезпечити. Проте я стверджую, що це не так: ключовим моментом є те, що досліджуваний суб'єкт – чи то людина, чи робот, – повинен свій досвід усвідомлювати», – пише дослідник, який впевнений, що усвідомлення, його механізми не можуть бути представлені як обчислювана функція [2, с. 97]. Очевидно, що інтуїцію та розуміння не можна звести до набору правил. І саме математика демонструє причини того, що процеси свідомого мислення містять дещо, недосяжне простому обчисленню [2, с. 111].

Так, ми дійсно перебуваємо в запрограмованій правилами системі осмисленостей, бо оперуємо в межах культурного стереотипу, який охоплює правила мовного коду, моральні норми, традицію, тобто культурні механізми типізації. «Філософський аналіз типізації був предметом уваги у феноменологічній філософії і феноменологічній соціології. Типізація – процедура смислової обробки, що полягає у виокремленні тих об'єктів, які розпізнаються в першу чергу, тобто є найбільш репрезентативними в «семантичному ланцюзі». Наприклад, Е. Гусерль розглядає «типізацію» як інтенційний імплікат, що конституює загальнозначущий смисл ситуаційних горизонтів. Отже, мовлення репрезентує ситуацію вже як типізовану. Мова функціонує як правила, що встановлюють відношення тотожності та відмінності. Ця специфічна «архаїчна» характеристика мови ототожнюється з дипластією – стійкою процедурою повторюваної бінарності, що виражає зв'язок споріднених (парних) і водночас споріднених відмінних (протилежних) об'єктів. Відкриття дипластії належить французькому досліднику дитячої психології А.

Валлону, який аналізував психічний розвиток дитини в цілісності всіх його проявів, зокрема й комунікативного. Чому ця процедура є особливо стійкою? Дослідники вважають, що ця властивість притаманна насамперед дитячому мисленню як вираження психологічної потреби, що полягає у відчутті простоти та єдності [10, с. 48]. Саму ж здатність розуміння як таку, що дехто з дослідників мислить як вроджену здібність (Р. Декарт, В. фон Гумбольдт, Н. Хомський), можна тільки припускати на даний момент часу. З першого погляду важко усвідомити, що культурні механізми є вітальними конструктами антропологічної організації, особливими «формами життя». «Розуміння здається мені простою, навіть повсякденною якістю. Його складно визначити в термінах, однак воно наскільки близьке нам і звичне, що в принципову неможливість коректного моделювання розуміння шляхом певної обчислювальної процедури важко віритися. І все ж так воно і є. Для створення такої обчислювальної моделі необхідна алгоритмічна процедура, яка так чи інакше враховує всі можливі варіанти розвитку подій у майбутньому, тобто алгоритм, в якому повинні бути запрограмовані відповіді на всі математичні питання, з якими нам доведеться зіткнутися» [2, с. 243]. Обчислюваний принцип «моделювання» ускладнює таке: по-перше, ментальна система перебуває у зв'язку із середовищем, реагуючи на зовнішні стимули; по-друге, спосіб реагування є наслідком індивідуальної смислової реконструкції, інтерпретації, що включає культурний та індивідуальний (моральний) досвід як особливий ідеаційно-практичний вимір свідомості, який демонструє різну міру усвідомлення моральної необхідності як інтерсуб'єктивного конструкта. Отже, рефлексивний і феноменологічний підходи дослідження свідомості виводять на новий рівень, який дозволяє подолати однобічність інтроспективізму та біхевіоризму. Чи наближає феноменологічний підхід до розуміння істинної сутності свідомості – питання майбутнього.

Список використаної літератури

1. Чалмерс Д. Сознаний ум. В поисках фундаментальной теории. – М.: УРСС, Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 513 с.
2. Пенроуз Р. Тени разума: в поисках науки о сознании; пер. с англ. А. Лагунова, Н. Зубченко. – Москва; Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005. – С. 685.
3. Матурана У., Варела Ф. Древо познания: биологические корни человеческого понимания; пер. с англ. Ю. Данилова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с. URL: <http://www.rulit.me/books/drevo-poznaniya-read-225112-43.html>
4. Декарт Р. Рене Декарта Медитації про першу філософію, в яких доведено існування Бога й відмінність людської душі від тіла. «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень Жан Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван Кун; пер. із фр. лат. О. Хома. – К.: Дух і Літера, 2014. – С. 368.
5. Хома О. Історико-філософські стереотипи та сучасне прочитання декартових «медитацій». «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень Жан Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван Кун; пер. із фр. лат. О. Хома. – К.: Дух і Літера, 2014. – С. 368.
6. Бергсон А. Избранное: сознание и жизнь; пер. с фр. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. – 399 с.
7. Деннет Д. Почему каждый из нас является новеллистом. – Вопросы философии. – 2003. – № 2. – С. 121–130.
8. Райл Г. Понятие сознания; перевод с англ. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 408 с.
9. Гусерль Е. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии; пер с нем. А. Михайлова. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
10. Балута Г. Структури мови. – Кривий Ріг: Вид Р.А. Козлов, 2015. – С. 300.

PROBLEM OF MIND: PHENOMENOLOGICAL FACES

Halyna Baluta

*Krivorizky State Pedagogical University,
Department of Philosophy
Gagarin ave., 54a, 50086, Kryviy Rig, Ukraine*

The article reviews the research perspective of reflexive-phenomenological analysis of mind as methodological effort to combine reflexive and reductionist philosophical traditions. Author actualizes the temporal characteristics of reflection on the basis of ideas of R. Descartes, A. Bergson and E. Husserl. Also author critically assesses the shortcomings of behaviorism. In the course of reflection, author uses a number of relevant arguments by British mathematician R. Penrose. Penrose considers the problem of understanding as an outgoing problem of the scientific theory of mind and analyzes mind as an unrecognizable phenomenon.

Key words: mind, reflection, communication, language, information.

UDC [130.2:165.23](043.5)

THE MODIFICATION OF HERMENEUTICAL THESAURUS IN C. GEERTS' INTERPRETIVE ANTHROPOLOGY

Yuriy Bragin

*Kharkiv State Academy of Culture
Faculty of Culturology, Department of Culturology
Bursatskiy uzviz str., 4, 61057, Kharkiv, Ukraine*

Tatyana Bragina

*Kharkiv State Academy of Culture
Faculty of Culturology, Department of Culturology
Bursatskiy uzviz str., 4, 61057, Kharkiv, Ukraine*

Authors analyse the hermeneutical apparatus of C. Geertz's interpretive anthropology. The difference between his hermeneutical tack and the technique of conventional hermeneutics is clarified. The gist of the hermeneutical circle modification is elucidated. Prospects of the modified hermeneutical circle application are outlined.

Key words: interpretive anthropology, hermeneutical method, hermeneutical circle, cultural phenomena, meaning, understanding, explanation, social fact, representation.

Dramatic changes of current cultural studies are the outcomes of postmodern response to the challenges of globalization and cutting-edge scientific developments. This milieu generates impulse to upgrade the routine set of humanities' concepts. The main tenets of hermeneutics are not an exception.

The interpretive trend in cultural anthropology has been studied by A. Boscovic, Yu. Dzhulai, I. Kasavin, V. Kilkeev, A. Zorin, A. Yelfimov and others. For instance, Yu. Dzhulai describes the "obvious influence" of the hermeneutical conception of P. Ricoer on the interpretive anthropology of C. Geertz [1, p. 123]. A. Yelfimov asserts that the notion of text is only an instrument of understanding of cultural phenomena and therefore the method of interpretive anthropology can be defined as hermeneutical only provisionally [3, p. 538, 541]. V. Kilkeyev confirms that C. Geertz applies hermeneutical method but notices that "inner logic" of his methodological deductions remains vague [5, p. 141–142]. Hence hermeneutical positioning of the interpretive anthropology needs further elaboration.

The purpose of the article is to consider the specificity of the hermeneutical technique, applied in C. Geert's interpretive anthropology, and suggest it as a blueprint of the emergent trend in the hermeneutical method.

The interpretive anthropology of C. Geertz takes central place in the hermeneutical turn of the cultural studies. It is based on the theories of L. Wittgenstein, T. Kuhn, S. Langer, K. Burke, M. Foucault [9, p. 16]. Hence C. Geertz's style of thinking crystallizes against the backdrop of the postmodern worldview [12, p. 716, 717]. Unlike most of proponents of hermeneutics he is an advocate of the objectivist take on culture. He comes to believe that reduction of culture to the totality of mental phenomena is a cognitive mistake. C. Geertz stresses: "Culture is public

because meaning is” [10, p. 12]. So the understanding of the concept of meaning paves the way to the comprehension of the entire interpretive-anthropological endeavor.

C. Geertz asserts: “The turn toward meaning, however denominated and however expressed, changed both the subject pursued and the subject pursuing it” [8, p. 17]. “The turn toward meaning” presumes the explication of objective meanings which exercise control of the ethnic communities, i. e. the multitude of social meanings. Relativism of perception is the outcome of this stance. Therefore “meaning” in interpretive anthropology is not identical to the hermeneutical concept of meaning. The latter designates unity of the cognitive procedure which outlines the sense of the object. The unity of the hermeneutical perception, which determines the unity of the object, stems from the unity of consciousness. Ergo the hermeneutical meaning is generically subjective. It demonstrates credibility and cogency of internal way of cognizing which takes subjectivity for its root and kernel.

“Meaning” in the interpretive anthropology designates the external social entity which is used as a basis of explanation of the social fact. Ergo understanding is an auxiliary tool of explanation. The moral adjudication of the fact and relativism of perception are the indispensable conditions of this method of cognizing. Where as hermeneutical meaning is internally and subjectively crafted tool of interpretation. Hermeneutics applies facts as the tools of understanding. Therefore, the purpose of interpretive anthropology is the explanation of fact which employs understanding as a tool; the purpose of traditional hermeneutics is understanding which applies explanation as an instrument.

The clarification of meaning is the means and ends of hermeneutics. The act of cognizing comprehends the text as a whole, i.e. endows it with the new quality of particular meaningful subject. This act transcends the boundaries of text and facts; it transcends them since they are passive material under consideration. It is this way that it creates their specific ideality. Cognizing stops at this point since its job is done.

Where as interpretive anthropology developed the specific scheme of explanation. It is “incessant”; explanation constantly provides additional groupings of facts to the chain of evidence pursuing “thick description”. Conventional social meanings are applied as tools of explanation. The explication of objective social meanings, which organize social community, expands the explanative basis. Unlike hermeneutic interpretation, which takes entirety of the object for starting point, this technique is incapable of initial comprehension of totality. It gradually adds new details to the representation of the object. The facts covered by explanation are used to elaborate on the topology of the object. These facts are installed in one frame by the force of explanative construction. On going elimination of discontinuity of the picture through the accumulating of facts gradually improves the “thick description” and maintains the homeomorphism of the object.

The cognizing transfers between two distinctive aspects of the social fact which are represented by two specific branches of science. Thinking incessantly circles inside the pair of aspects; it transfers between two “localities”. Hence relativity is not only the frame of reference for the perceiving of cultural phenomena, but it is the principal feature of C. Geertz’ style of thinking. Unlike W. Dil they he does not construct the abstract “initial fact” of interpretive anthropology, which is employed as a template for case studies; but he is striving to form the specific topology of particular object which reveals its “locality”. The case study as such (but not an eidos of study) is on the agenda. Wherein technique of circular cognitive transfer between two complementary aspects of the object is a way of pursuing the ends. The construction of the object and consequently the choice of aspects under consideration (independent scientific representations of the object) is defined in accordance with particular case.

For C. Geertz this transfer of cognizing between two aspects of the object is an empirical situation of research whereas F. Schleiermacher, W. Dilthey, H. Gadamer consider hermeneutical circle as a universal cognizing pattern of cultural reality. Hermeneutical circle is a part of research technique of interpretive anthropology but not a universal problem of philosophy. Abstract opposition of notions (the philosophical tool to specify the peculiarity of the fact, i.e. create the particular factual texture) is replaced by the pairing of the complementary scientific subjects that builds up to the topology of the object: “an opposition – another opposition – is what we need or ought to want, rather than a shifting focus of particularity” [8, p. 134].

Thus author pairs, for instance, religious concepts and social forms, law and ethnography to work out the hermeneutical interpretation of the fact [10, p. 171; 9, p. 167–169]. These aspects are accepted as the complementary constituents of the object. Author elucidates their “elective affinity” and “family resemblance” [9, p. 168, 170]. Law is entitled to be the societal factor which outlines and maintains the social content of the ethnical community. And the ethnical partition provides the social substratum to the approval and execution of the respective norms of law. Hence the scheme of interpretation is the circular transfer of cognizing between two constituents of the object. C. Geertz also exposes the “penetration of a juridical sensibility or of ethnographic one into law” [9, p. 168]. He expands: “This seems to me to imply a somewhat more disaggregative approach to things than has been common; not to join Law, simpliciter, to Anthropology, sans phrase, but a searching out of specific analytical issues that <...> lie in the path of both disciplines. It also implies <...> a less internalist <...> approach; not an effort to infuse legal meanings into social customs <...> but an hermeneutic tacking between two fields, looking first one way, then the other, in order to formulate moral, political, and intellectual issues that inform them both” [9, p. 169–170].

Unlike the hermeneutical conception of W. Dilthey, which is based up on the “theoretical cognitive grounding” and the necessity of determining the fundamental “initial fact of inner experience”, postmodern interpretive anthropology denies the epistemological fundamentalism; it operates empirical scientific subjects – two complementary aspects of object which are involved in hermeneutical circle. This is not the classic concept of hermeneutical circle elaborated by F. Schleiermacher, W. Dilthey, H. Gadamer: the circular movement of thinking between the pairs of opposite categories (part – whole, particular – general) [6, p. 65, 67; 2, p. 131].

The research technique of interpretive anthropology implies the circular transfer of cognizing between two disciplinary matrixes, two independent scientific representations, two “parts, aspects, landscapes” of the object. Thus content of the hermeneutical circle concept is modified. The hermeneutical interaction is establishing not between abstract philosophical notions (however fully filled with “specific content”) but between two particular scientific representations of the object which are allegedly capable to complement one another. Hence interpretive anthropology overcomes cognitive flaws of philosophical a priori which classic hermeneutical scheme is based upon. (The “standardized” pairs of philosophical categories part-whole and general-particular are proclaimed to be the once and for all legitimate instruments of cognizing.) There fore, interpretive anthropology is not just the new direction of hermeneutical studies. It is the explanatory discipline which employs hermeneutical method as a part and parcel of cognizing techniques. But it is applied as a tool of interpretive endeavor, but not an end of it.

For example, the application of “law – anthropology” pair specifies the “relationship between fact and law”, contributes to the explication of “is / ought, sein / sollen problem”. C. Geertz elucidates: “But it appears as well in the form of quite specific concerns <...> in the practical discourse of both law and anthropology: in the first case, in connection with the relation between the evidentiary dimensions of adjudication and the nomistic, what happened and was it lawful; in the

second, in connection with the relation between actual patterns of observed behavior and the social conventions that supposedly govern them, what happened and was it grammatical. Between the skeletonization of fact so as to narrow moral issues to the point where determinate rules can be employed to decide them (<...> the defining feature of legal process) and the schematization of social action so that its meaning can be construed in cultural terms (the defining feature <...> of ethnographic analysis) there is more than passing family resemblance" [9, p. 170].

Thus the essence of this technique is not the marking of the "consonant" points of representations, but the explicating of the specific sense of this consonance. After all, the additional component, which exceeds the "family resemblance" of applied representations, is the externalized "surplus sense" of the fact. It is construed by interpreter and, owing to the fact of his involvement, transcends the sum of representational "common points" owing to the application of hermeneutical circle cognizing pattern.

The author expands: "The legal representation of fact is normative from the start; and the problem it raises for anyone, lawyer or anthropologist <...> is not one of correlating two realms of being, two faculties of mind <...> The problem it raises is how that representation is itself to be represented <...> But surely better than the matching image of fitting an established norm to a found fact, jural mimesis as it were, is a disclosure-centered formulation that <...> sees adjudication as the back and forth movement between the "if-then" idiom of general precept <...> and the "as-therefore" one of the concrete case <...> it does <...> focus attention on the right place: on how the institutions of law translate between a language of imagination and one of decision and form thereby a determinate sense of justice" [9, p. 174].

At this point the statements of the author are reminiscent of I. Kant's division of "real reason" and "logical premise". (I. Kant asserts that "the real reason can never be the logical premise, and the rain is not determined by the wind accordingly to the law of identity" [4, v. 2, p. 83–84].)

This connotation comes from the distinction inherent in the task "to represent representation". "Representation" here signifies the real essence, i. e. the existing ethnic frame of perception and feeling. Whereas necessity "to represent" signifies the cognitive scheme – instrument of interpretation applied to the particular fact which has been perceived and felt (in this case – the fact of presence of specific ethnical mode of representing). Moreover C. Geertz stresses the necessity to extend this distinction all through the act of interpretation to mark this boundary. Ergo C. Geertz outlines two logical dimensions of the interpretative method: boundary between "real reason" and "logical premise" and distinction of "general notions" and "concrete case" which allegedly could be "blurred" through interpretation.

C. Geertz meditates: "Any legal system that hopes to be viable must contrive to connect the if-when structure of existence, as locally imagined, and the as-therefore course of experience, as locally perceived, so that they seem but depth and surface versions of the same thing". In this sense the law is similar to "an Anschauung in the marketplace". Author emphasizes: "And: other marketplaces, other Anschauungen. That determinate sense of justice <...> a legal sensibility – is, thus, the first object of notice for anyone concerned to speak comparatively about the cultural foundations of the law" [9, p. 175]. He asserts: "Such an approach to things <...> brings to the center of attention <...> "forms of life", "epistemes", "Sinnzusammenhänge" <...> Our gaze fastens on meaning, on the ways in which <...> (<...> whoever) make sense of what they do – practically, morally, expressively <...> juridically – by setting it within larger frames of signification and how they keep those larger frames in place <...> by organizing what they do in terms of them". C. Geertz asserts that "the cultural contextualization of incident is a critical aspect of legal analysis <...> as it is of political, aesthetic, historical, or sociological analysis" [9, p. 180, 181].

Thus author asserts that practical application of certain norms, laws, (whatever generals), their ties to the local context, generic links to the local “form of life” are the crucial points of cognizing. This stance forms the frame within which “depth and surface versions” of the fact unfold. Hence thinking must move along the axis “general – particular” all the way through. We find here familiar entourage of philosophy – categories phenomenon – essence, form – content, general – particular and anthropological addition of local – universal. It is here in the interpretation of local facts that W. Dilthey’s concepts of worldview (*Anschauung*) and contextualization (*Sinnzusammenhang*) are applied. Cultural contextualization is considered by C. Geertz a universal method of social sciences.

We should notice that contextualization designates culturological explication of the social fact of participation in the specific community, i. e. it is the specification of cultural consequences of this fact. To put it the other way the author gives in-depth analysis of socialization, elucidates the societal factors which weld community. Strictly speaking author imagines not a contextualization *per se* but gives a description of societal mechanisms. Namely he imagines norms of community and their effect on personal mentality and decision making.

The unity of the text – the object of hermeneutical interpretation – remains intact, owing to the unity of its sense, which is imagined internally by interpreter, as W. Dilthey claims. But the unity of the object of anthropological interpretation poses a problem, unless “context” here is the metaphor of external social facts which lack unity at least from the standpoint of interpretive anthropology. Since social facts *stricto sensu* are not the subject of interpretive anthropology, their specific unity, the unity of their own kind must be determined by another social discipline.

The author gives a detailed account of “the adjudicative styles that gather around the *Anschauungen*” [9, p. 214]. He explores “their imaginative power” by the use of which “they do not just regulate behavior, they construe it”. C. Geertz stresses: “It is this imaginative, or constructive, or interpretive power, a power rooted in the collective resources of culture rather than in the separate capacities of individuals <...> upon which the comparative study <...> train its attention”. He points out: “Law <...> is local knowledge; local not just as to place, time, class, and variety of issue, but as to accent – vernacular characterizations of what happens connected to vernacular imaginings of what can. It is this complex of characterizations and imaginings, stories about events cast in imagery about principles, that I have been calling a legal sensibility” [9, p. 215]. He comes to believe that comparative study “cannot be a matter of reducing concrete differences to abstract commonalities”. The interpreter must “manage difference” not “abolish it” [9, p. 215–216].

From his point of view abstract stance eliminates details and subtle distinctions. We must notice that the result of the study depends on its logical purpose. Whether interpretation is focused on abstract laws, “commonalities” or it is delved into details, particularities, its direction is determined by the researcher. According to his intentions abstract concepts are treated as the end in itself or as a tool. Each distinction and detail of the object corresponds to the certain abstract aspect. Therefore, abstract notions are not the hurdles in the track of case study but the indispensable prerequisites of it. Thus the cognitive stance of interpretive study is not extracted from the objective circumstances of community existence; it is formulated by the interpreter himself. Anyway the local aspect of the study is asserted by the intention of local standpoint. But since C. Geertz maintains the objectivist thesis of things-themselves’ availability, he considers the method and “objective” facts to be the equal partners in the study.

As far as C. Geertz launches new interpretative techniques it deserves a try to go further and discard the opposite categories of philosophy (the “indispensable” elements of hermeneutical circle), but apply the pairing of diverse scientific representations instead. Although cognate

methods had already gained momentum in social sciences they happened to stay methodologically unnoticed. See, for instance, the recent study of dog's domestication in the *Journal of Anthropological Archaeology* where topography data, obtained through sputnik images, is combined with archeological record, results of stratigraphical and morphological analysis of the rock art. Finally, all these fragments (various scientific representations) coalesce into overarching cultural context [11, p. 2 – 4, 8].

Let us recap: the interpretive anthropology is an explanative social discipline which applies hermeneutical method as an instrument. C. Geertz modifies the concept of hermeneutical circle. The hermeneutical interaction is establishing not between the opposite philosophical categories (part – whole, particular – general), but between two particular scientific representations of the object which complement one another. Cognizing is circling between two distinctive aspects of the social fact which are represented by two specific branches of science. This specific techniques of interpretation can be applied as a viable alternative to the conventional conception of hermeneutical circle.

Список використаної літератури

1. Джулай Ю. Клиффорд Гирц: герменевтичний підхід до теорії в культурній антропології. *Магістеріум. Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.»*. – Київ, 2001. Вип. 19: Культурологія. – С. 123–128.
2. Дильтей В. *Описательная психология*; пер. с нем. 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 1996. – 160 с.
3. Елфимов А. Клиффорд Гирц: интерпретация культур. *Интерпретация культур / К. Гирц*. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 524–551.
4. Кант И. *Сочинения*: в 8 т. Т. 4. – М.: ЧОРО, 1994. – 630 с.
5. Килькеев В. Клиффорд Гирц о контроверзах постижения культуры и человек. *Науч. ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право»*. – Белгород, 2009. – Вып. 7. – № 2(57). – С. 166–172.
6. Шлейермахер Ф. *Герменевтика* / под ред. Н. Гучинской; перевод с немецкого А. Вольского. – СПб.: Европейский Дом, 2004. – 242 с.
7. Bošcović A. Clifford Geertz: Writing and Interpretation. – *Sociologija*. 2002. – Vol. 44. – P. 44–56.
8. Geertz C. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. – Princeton: Princeton University Press, 2000. – 271 p.
9. Geertz C. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. – New York: Basic Books, 1983. – 244 p.
10. Geertz C. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. – New York: Basic Books, 1973. – 478 p.
11. Guagnina M., Perrib A., Petraglia M. Pre-Neolithic evidence for dog-assisted hunting strategies in Arabia. – *Journal of Anthropological Archaeology*. 2017. – Vol. 49. – P. 1–12. URL: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0278416517301174>.
12. Lewis H. The Misinterpretation of Anthropology and Its Consequences. – *American Anthropologist*. 1998. – Vol. 100. – № 3. – P. 716–731.
13. Zorin A. Ideology, Semiotics and Clifford Geertz: Some Russian Reflections. – *History and Theory*. – 2001. – Vol. 40. – P. 57–73.

**МОДИФІКАЦІЯ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ТЕЗАУРУСА
В ІНТЕРПРЕТАТИВНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ К. ГІРЦА****Юрій Брагін**

*Харківська державна академія культури,
факультет культурології, кафедра культурології
вул. Бурсацький узвіз, 4, 61057, м. Харків, Україна*

Тетяна Брагіна

*Харківська державна академія культури,
факультет культурології, кафедра культурології
вул. Бурсацький узвіз, 4, 61057, м. Харків, Україна*

Автори аналізують герменевтичний апарат інтерпретативної антропології К. Гірца. Пояснюється відмінність його герменевтичного підходу від конвенціональної герменевтичної техніки. Розкривається сутність модифікації герменевтичного кола. Окреслюються перспективи її застосування.

Ключові слова: інтерпретативна антропологія, герменевтичний метод, герменевтичне коло, феномен культури, значення, розуміння, пояснення, соціальний факт, репрезентація.

УДК 37.012

РОЗКРИТТЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ПІДХОДІВ СУТНОСТІ ОСВІТИ

Інна Брацун

Для розуміння концептуальних підходів до сутності освіти, які вибудовувалися протягом певного часу та виступали методологічними засадами освітньої діяльності, у статті проаналізовані поняття сутності освіти й освітнього простору. Виокремлені основні концептуальні підходи до сутності освіти, визначені їх взаємозв'язок і взаємозалежність.

Ключові слова: освіта, суспільство, сутність освіти, освітній простір, концептуальні підходи, функції освіти.

У житті суспільства цінність освіти є незаперечною, її місце багато в чому визначається розвитком знання людей, їхнім досвідом, умінням, навичкам, можливостями розвитку професійних і особистих якостей. Освіта є тим унікальним чинником, що потенційно формує суспільство у відповідь на його виклики.

Освіта є феноменом, який на певному етапі набуває якостей ноумена, об'єктивної реальності. Тому що саме через освіту суспільство забезпечує свій розвиток. Існування будь-якого суспільства можливе лише за умови, що його члени дотримуються прийнятих у цьому суспільстві цінностей і норм поведінки, які обумовлені природними та соціально-історичними умовами. У процесі соціалізації людина стає особистістю та знаходить можливість виконувати соціальні функції, що дозволяє підтримувати цілісність суспільства.

Одним з основних засобів розвитку особистості та формування її базової культури є саме сутність освіти. Залежно від наявних концептуальних підходів до освіти сутність змісту освіти може розглядатися по-різному. Згідно з педагогічним словником, термін «зміст освіти» розглядається «як система наукових знань, умінь і навичок, відносин і досвіду творчої діяльності, оволодіння якими забезпечує різнобічний розвиток розумових і фізичних здібностей людини, формування її світогляду, моралі, поведінки, підготовку до суспільного життя і праці» [1, с. 137].

У даному традиційному підході поняття «зміст освіти» розуміється як оволодіння певними знаннями, навичками й умінням критично мислити, досліджувати й аналізувати різні суспільні явища.

Треба зазначити, що сучасна освіта не просто сукупність знань, умінь, навичок, а це ще вміння самостійно знаходити, аналізувати, ефективно використовувати інформацію та працювати в суспільстві, яке швидко змінюється. Освіта є одним із найважливіших напрямів суспільства, що створює умови для розвитку людини. Інститут освіти впливає на всі сфери суспільства, водночас основний акцент робиться на інноваційні технології. Освічена людина повинна володіти загальними принципами та методами, що визначають підхід до розгляду різноманітних фактів і явищ, вміти та знати, як використовувати придбані знання.

Соціокультурні надбання освіти як феномена – це складне соціально-історичне явище, на яке впливають багато чинників. Так, розгляду потребують культурні, етнічні й історичні витоки українського життя, соціальні зв'язки й інші особливості, які притаманні суспільству. Без перебільшення можна стверджувати, що освіта постає тим елементом людської сутності, яка містить щонайменше два аспекти: *причину виникнення та подолання нових криз.*

І. Каленюк зазначає: «Сутність змісту освіти як суспільного феномена розкривається в таких аспектах: по-перше, освіта як результат, як сума суспільно-значущих знань; по-друге, освіта як процес передачі знань та інформації, втілення навичок та умінь, тобто навчальний процес; по-третє, освіта як організаційно-економічна система, тобто як галузь соціально-економічної діяльності» [2, с. 6–7]. Такий підхід дозволяє визначити сутність змісту освіти, який полягає в знаннях, що накопичені в процесі історичного розвитку та є соціальними цінностями.

Сутність освіти як процесу засвоєння інформації повинна бути гнучкою, динамічною й оптимальною, водночас враховуючи потреби людини, суспільства та держави. Протягом всієї історії людина залежно від рівня розвитку, природних умов, релігійних уподобань вибудовувала певні концепції освіти. Такі концепції виступали методологічними засадами освітньої діяльності.

Перед тим, як розглянути деякі основні *концептуальні підходи* освітнього простору у філософському аспекті, розглянемо більш детально саме поняття освітнього простору. Серед науковців, що досліджують проблематику освітнього простору, можна назвати В. Андрущенко, Е. Гіденса, Л. Губерського, М. Згуровського, В. Лугового, М. Михальченка, В. Нечаєва, О. Скідіна, Р. Мертона й інших. Сьогодні представлено аналіз реформування освітнього простору в контексті принципів Болонського процесу. Різні аспекти впровадження Болонського процесу в Україні досліджують такі вчені, як: В. Андрущенко, В. Журавський, М. Згуровський, В. Кремень, К. Левківський, М. Михальченко, Ю. Сухарников, В. Ярошовець. Сьогодні у вітчизняних вчених немає єдиної думки щодо переваг і вад цієї системи.

Природознавчий вимір простору характеризується різноманіттям концепцій і моделей та пов'язується з онтологічною категорією часу і розглядається як форма існування матерії. Згідно із тлумаченням філософської енциклопедії, простір – це форма споглядання, сприйняття уявлення речей, основний чинник вищого, емпіричного досвіду та спосіб існування об'єктивного світу, нерозривно пов'язаний із часом [1, с. 370]. Проте, поняття «освітній простір» у філософії освіти розроблено недостатньо, чим і викликаний розгляд даного напрямку.

«Освітній простір» як термін і поняття не має сталого визначення. Освітній простір є складником суспільства, тому містить весь перелік характеристик і рис, які властиві даному суспільству. Характеризується освітній простір обсягом *освітніх* послуг, потужністю й інтенсивністю *освітньої* інформації, *освітньою* інфраструктурою суспільства. У тезаурусі «Нові цінності освіти» освітній простір розуміється як наявне в соціумі «місце», де суб'єктивно задаються безліч відносин і зв'язків, де здійснюється спеціальна діяльність різних систем (державних, громадських і змішаних) із розвитку особистості [3].

Сучасний освітній простір – це складник майже сформованого єдиного глобального інформаційного простору, де важливим чинником є процес глобалізації. Проведений аналіз поняття «освітній простір» у сучасному стані української освіти пов'язаний з інтеграцією в європейський і світовий освітній простір. Варто зазначити, що проблема інтеграції освітнього простору України у світовий, насамперед європейський, освітній простір пов'язана з об'єктивними умовами соціального розвитку та стратегічною політикою держави на інтеграцію в Європейське і світове співтовариство.

Значимо, що до визначення освітнього простору як форми існування суспільства можна підійти і з більш формального, а саме інформаційного погляду. Інформатизація виступає об'єктивним процесом у всіх сферах людської діяльності, зокрема й в освіті. Сучасний освітній простір неможливий без глобального використання інформаційних

мереж. Інформаційна насиченість сучасного суспільства та його функціональність забезпечують комп'ютерні мережі, інтегровані в глобальний інформаційний простір.

Глобальна інформаційна мережа Internet видозмінює сучасний освітній простір. Вводиться термін «віртуальна освіта», що задає новий вимір освітнього простору – вимір віртуальності. Як зазначає А. Хуторський, термін «віртуальна освіта» означає «процес і результат взаємодії суб'єктів і об'єктів освіти і супроводжується створенням ними віртуального освітнього простору, специфіку якого визначають саме ці об'єкти і суб'єкти» [4]. Можливо, такий умовивід є незавершеним, але він важливий для визначення цього поняття.

Освітній простір як форма існування суспільства має бути не тільки інформаційним чи будь-яким іншим, він повинен бути соціальним – у розумінні простору соціальних відносин. Як наголошувалося вище, поняття «освітній простір» у філософії освіти розроблене недостатньо, тому є актуальним для розгляду українською науковою думкою. Розглядаючи питання освітнього простору як важливої соціокультурної характеристики суспільства, І. Шаласв і А. Веряєв зазначають: «Освітня культура і освітній простір є важливими показниками рівня загального розвитку соціуму. Останні характеризують досягнутий стан суспільства, перспективу його розвитку. Освітній простір в онтологічному розумінні виступає як необхідна умова прогресу, чинник і рушійна сила цього прогресу» [5].

Поза сумнівом, освітній простір формує нову якість соціального простору в умовах глобалізації, яка, своєю чергою, надає можливість єднання та нівелювання меж. Яким буде суспільство майбутнього, який буде рівень життя людини, як буде організована та здійснена діяльність людини в суспільстві, залежить від того, наскільки освіченими будуть громадяни цього суспільства.

Під час розгляду основних концептуальних підходів освітнього простору, по-перше, з минулих часів простежимо концепцію *народності в освіті та вихованні*. Дана концепція викликає до життя певний *концептуальний підхід*, що базується на багаторічному досвіді виховної роботи й освіти людини, поєднуючи загальнолюдські цінності. Згадаємо притчу Г. Сковороди «Вдячний Еродій», в якій він яскраво відстоював принципи народності у вихованні, тим самим підкреслював потребу батьків зберігати та передавати моральні, духовні цінності [6]. Висунув і обґрунтував ідею народності виховання К. Ушинський, який у своїй праці «Про народність у громадському вихованні» розкрив головну закономірність розвитку системи виховання.

Концептуальний підхід народного виховання й освіти, на думку автора, має бути в державі фундаментальним для побудови освітньо-виховної системи за принципом національної ідентичності. Соціальним замовленням суспільства, яке спрямовано на очікування результатів, є освіченість людини. Освіта є базою для формування здібностей людини, народу, нації, які визначають історію держави. Цінність освіти в людській свідомості не піддавалася сумніву, доказом цього є визнання пріоритетності освіти як цінності соціально-політичної та як умови розвитку суспільства.

По-друге, протягом кожного соціального періоду формується модель навчання як оволодіння, засвоєння чи передачі суспільних цінностей для збереження і творчого перетворення суспільного досвіду, накопиченого розвитком, що передував теперішньому стану. Це може бути запропонована за минулих часів традиційна система навчання – *дидактичний концептуальний підхід*, що розуміється як засвоєння людиною знань від простого до складного, накопичених людством у різних областях, з метою підготовки фахівця, готового бути частиною системи сучасних соціально-економічних інститутів.

Дидактика (від грецької *didaktikas* – повчальний) – найважливіша галузь педагогіки, яка вивчає теоретичні основи організації процесу навчання, його закономірності, принципи, методи [7]. Вперше термін «дидактика» був вжитий у Німеччині 1613 р., саме тоді К. Хельвіг і Й. Юнг, аналізуючи діяльність відомого мовознавця В. Ратке, підготували «Короткий звіт із дидактики, або Мистецтво навчання Ратихія». Вже з назви роботи розуміємо, що автори трактували дидактику як мистецтво навчання. Так само чеський мислитель, педагог Я. Коменський поняття «дидактика» трактував у своїй знаменитій праці «Велика дидактика, або Універсальне мистецтво навчати всіх усьому». Він формулює дидактику як «універсальне мистецтво всіх вчити всьому. І при тому вчити з гарантованим успіхом <...>» [8]. Однак Я. Коменський вважав, що дидактика – не лише мистецтво навчання, але й виховання. Він вважав правильним тільки такий початок навчання, коли вчитель у своєму спілкуванні з учнями викликає інтерес до знань, враховуючи індивідуальність кожної дитини.

Помітний внесок у розвиток світової дидактики внесли Й. Песталоцці, А. Дістервег, К. Ушинський, Г. Кершенштейнер, В. Лай. На розвиток вітчизняної дидактики наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. помітно вплинули роботи П. Каптерева, С. Шацького, П. Блонського, А. Пінкевича, М. Пістрака, Г. Ващенко, І. Огієнка, І. Стешенка, С. Русової, Я. Чепіги та багатьох інших.

Дидактичний концептуальний підхід, на думку автора, послуговується величезним практичним досвідом навчання та розкриває закономірності, принципи і способи організації відомих дидактичних теорій опису освітніх технологій і характеру взаємодії вчителя й учнів. Дидактичні теорії покликані досліджувати здійснювану в процесі навчання взаємодію викладання та навчання, перехід від незнання до знання, від недосконалих навичок до формування раціональних навичок використання знань на практиці. Нині освіта перебуває в процесах загальних цивілізаційних змін – трансформації, глобалізації та модернізації. Функції освіти змінюються від накопичувальних і виконавських до функцій реального життєтворення, розроблення і втілення стратегічних змін.

По-третє, доцільно наголосити на такому популярному зараз концептуальному підході, як *зміна основної парадигми освіти*, який передбачає кризу класичної системи освіти, розроблення нових ідей у царині філософії освіти. Змінам у сфері сучасної освіти присвячено багато публікацій українських учених, а саме: А. Алексюка, В. Андрущенко, О. Безпалько, І. Беха, І. Зязюна й інших. Трансформація освітньої системи зумовлена зростанням потреби освіти в забезпеченні економічного, політичного, соціального, культурного життя суспільства. Нові вимоги, які висувають перед освітою, вимагають певних змін, а саме: змін суспільного бачення освіти, освітніх технологій і фінансування освітньої діяльності.

Зміна основної парадигми освіти невід’ємно пов’язана із втіленням політики програми “Lifelong Learning – LLL” (навчання впродовж життя), яка дозволить розширити соціальну інтеграцію, особистісний розвиток, конкурентоспроможність і можливості працевлаштування людини, громадянина своєї держави. Таке навчання може досягатися як формальними методами – здобуттям освіти, тренінгами, навчальними курсами, підвищенням кваліфікації, так і неформальними, тобто шляхом здобуття нового досвіду протягом життя. Існує народна мудрість: «Вік живи, вік учись».

Г. Кривчик зазначає: «Однак процес здобуття знань стає набагато більш плідним і ефективним, коли він не є спонтанним, а відбувається цілеспрямовано, має певну кінцеву мету, здійснюється відповідно до певної програми [9, с. 27]. Такий процес і є навчанням впродовж життя, незалежно від того, здійснюється він формально, тобто в навчальному закладі, чи неформально, тобто самостійно, шляхом самоосвіти.

Освіта постає основою розвитку людини, а отже, суспільства, нації, держави. Саме вона є визначальним чинником соціально-економічної, наукової, політичної та культурної життєдіяльності суспільства. Освіта нарощує не тільки інтелектуальний і духовний потенціал суспільства, з економічного боку вона є стратегічним ресурсом поліпшення добробуту людей, забезпечення національних інтересів і зміцнення конкурентоспроможності держави на міжнародному рівні.

По-четверте, процес інтеграції освітнього простору в європейському напрямі через впровадження Болонського процесу здійснюється на основі *інтегративного концептуального підходу*, який полягає в зміні освітніх програм, інституційних перетворень, створенні комп'ютеризації, інформатизації освітнього простору тощо. Болонський процес на рівні держав було започатковано укладанням міністрами освіти від імені своїх урядів документа, який назвали «Болонська декларація» (1999 р.).

Освіта є складовою частиною сучасного суспільства, завданням якої є розвиток людини як найвищої цінності. Саме тому потрібні суттєві зміни в освітній системі, модернізація її на гуманістичній основі. Найважливішим підґрунтям освітнього процесу має стати людина – особистість з осмисленням і розумінням шляхів свого розвитку у векторі національної та світової культури. Тому що освіта несе в собі залучення людини до культури, присвоєння їй цінностей, це цілеспрямований процес виховання та навчання в інтересах самої людини, суспільства, держави.

Освіта постає важливим чинником інноваційного розвитку держави. Саме стан освіти в державі є показником якості життя суспільства, тому в більшості економічно розвинутих країн світу держава є головним суб'єктом, який визначає стратегічні напрями її модернізації й утримує систему освіти. Реалії сьогодення характеризуються високими технологіями та моральними випробуваннями для людини (ми згадували вище нову парадигму освіти “Lifelong Learning – LLL”, яка є підґрунтям зміни основної парадигми освіти). Сьогодні людські особистісні якості стають частиною професійного інструментарію. Виникають питання: чи буде корисною людина для держави, чи зможе людина жити в такому суспільстві, чи подолає вона всі труднощі? Питань багато, але потрібно розуміти, що це залежить не лише від вчителя, викладача чи працівника освітньої системи, це загальна справа, яку повинна вирішувати, насамперед, держава, а саме владні структури, як зазначається в п. 5 ст. 5 Закону України від 5 вересня 2017 р. № 2145–VIII «Про освіту», держава створює умови для здобуття громадянської освіти, спрямованої на формування компетенцій, пов'язаних із реалізацією особою своїх прав і обов'язків як члена суспільства, усвідомленням цінностей громадянського (вільного демократичного) суспільства, верховенства права, прав і свобод людини і громадянина [10].

Сучасна освіта – це динамічний процес. Швидке оновлення інформації зумовлює необхідність частого звертання до освіти. Постійне вдосконалення та розвиток науки, технологій практично в усіх сферах життєдіяльності потребує від людини прагнення та готовності продовжувати навчання протягом усього життя. У результаті, освіта набуває безперервного характеру [2, с. 29].

Отже, “Lifelong Learning – LLL” стає одним із головних принципів побудови європейського суспільства, яке крокує шляхом суспільства, що навчається.

По-п'яте, концептуальний підхід *безперервної освіти* полягає в придбанні людиною необхідних знань, умінь, навичок і якостей за потреби в них, що відбувається протягом усього життя людини. Ця концепція не визнає завершеності в розвитку людини, вона поєднує освітні національні традиції й інноваційність. За такого концептуального

підходу рівень освіти визначається ставленням до неї людини, загальним розвитком особи й інтелектом.

1913 р. ідея безперервної освіти висловлена видатним вітчизняним мислителем В. Вернадським так: «Розвиток науки та техніки відбувається зараз так швидко, наука та техніка змінюються так рішуче, що сьогодні вже неможливо у вищій школі отримати всі знання, необхідні на все подальше життя. Необхідно час від часу їх освіжати, поповнювати. Це одна з характерних рис нашого часу <...> Лікарі, техніки, інженери, офіцери, вчителі, агрономи тощо через кілька років після закінчення вищої школи знову повинні повторити її курс, бо у своїй повсякденній роботі вони не можуть встежити за швидким розвитком науки. Це повторення повинне здійснюватися в нових формах і в нових умовах» [11]. Далекоглядна думка В. Вернадського, ніби висловлена сьогодні, а дослідження величезної наукової спадщини вченого й нині актуальне.

Сьогодні в українській освітній системі розробляється й пропонується ідея безперервної освіти. Велика увага приділяється підвищенню професійності педагогічних працівників у системі післядипломної освіти. Головну мету безперервної освіти визначають аспекти соціально-економічних змін, які тісно взаємопов'язані: активна громадянська позиція і конкурентоспроможність на ринку праці. Науковим питанням розвитку системи безперервної освіти присвячені численні публікації таких вчених, як: В. Андрущенко, І. Ганчеренок, З. Жуковська, І. Зязюн, Л. Квасов, В. Кремень, В. Лутай та інших.

Динамічні соціально-економічні зміни, які відбуваються в суспільстві, спонукають людину до постійних освітянських надбань. Пріоритетна освіта не забезпечує людині на все життя ефективної роботи та виконання своїх професійних обов'язків. Тому концептуальний підхід *безперервної освіти* є однією з обов'язкових умов соціально-економічного розвитку суспільства та професійного розвитку людини. Один із провідних теоретиків у галузі освіти дорослих П. Джарвіс підкреслював: «Освіта завдовжки в життя – єдиний засіб адаптації людини до змінного середовища і єдиний спосіб збереження ідентичності людини». Американський дослідник Б. Гласс зауважив: «Людина, яка ще вчора вважалася освіченою, за сьогоднішніми мірками вже неосвічена та погано пристосована до життя, а завтра буде абсолютно непридатна внаслідок безграмотності з погляду нової культури» [12].

Сучасне суспільство перебуває в умовах інформаційного вибуху, бурхливого розвитку мережі Інтернет і новітніх технологій. Важливим засобом інтенсифікації та покращення освітнього простору, з огляду на такі концептуальні підходи, як *безперервна освіта* й *інтегративний концептуальний підхід*, повинні бути комп'ютерна грамотність, яка є невід'ємною частиною сучасного життя. На думку автора, можна поєднати ці два концептуальних підходи в один – *концептуальний підхід суспільства, що навчається* – суспільство, що самонавчається та саморозвивається (термінологія, яка запозичена з альтернативного менеджменту, але може бути застосована у філософії освіти). *Концептуальний підхід суспільства, що навчається* обумовлює дистанційну освіту, яка за своєю формою передбачає самонавчання.

Інформатизація освіти полягає у впровадженні інформаційно-комунікаційних технологій із використанням комп'ютерів. Зростання потреби в інформації та збільшення інформації в діяльності людини зумовлює появу нових інформаційних технологій. Одним із найважливіших чинників розвитку і вдосконалення сучасної системи освіти є її інформатизація (мережа Інтернет, технології мультимедіа й інше), яка доповнює традиційну систему освіти. Розвиток освіти зумовлюється якісними характеристиками суспільства майбутнього, а саме: розвиток інформаційних технологій, нанотехнологій і загальна комп'ютеризація тощо. Злиття цих процесів пояснюється прогресуючою

комп'ютеризацією суспільства. Все це вимагає високого рівня знань, людина повинна бути інтелектуально розвинутою, базовим компонентом духовного світу її є саме фундаментальні знання та здатність до самоосвіти. У полі зору дослідників – формування постмодерного суспільства знань. На становлення суспільства знань впливає як розвиток інформаційно-комунікаційних технологій, так і здатність людини брати активну участь у створенні, поширенні та використанні знань. Необхідною умовою розвитку суспільства знань є нарощування індивідуального творчого потенціалу, накопиченого досвіду людини, її участь у розвитку суспільства.

Як зазначає один із провідних теоретиків у галузі дослідження освіти в інформаційному суспільстві Георг Сіменс, «в економіці, заснованій на знаннях, потік інформації виступає еквівалентом нафтової труби в індустріальній економіці. Створення, збереження і використання інформаційних потоків повинно бути одним із ключових елементів організаційної діяльності» [13]. Сучасна освіта та суспільство потребують широкого застосування інформаційних технологій, насамперед комп'ютерних. Новітні технології підвищують інформативність, інтенсивність і результативність освіти. Отже, стає очевидним, що в умовах інформаційного суспільства концептуальний підхід *суспільства, що навчається*, актуальний, у його реалізації істотну роль відіграють сучасні технології.

Концептуальний підхід *суспільства, що навчається*, стосується рівною мірою всіх верств суспільства, а отже, необхідне створення для цих цілей проблемно-орієнтованих освітніх технологій, зокрема й технологій дистанційної освіти. Підкреслимо, що саме швидкий розвиток комп'ютеризації дозволяє все більшій кількості людей здобувати інтернет-освіту, дистанційно навчатися чи працювати вдома, використовуючи для зв'язку з головним офісом комп'ютерні мережі тощо. Дистанційна освіта передбачає самонавчання, за її допомогою студенти, працівники економлять багато продуктивного часу, тому що їм не потрібно витрачати його на поїздки. Ми не можемо говорити тільки про суто комп'ютеризованість навчання чи роботи, але ми це також не виключаємо.

У сучасній філософії освіти панує ідея розвитку цілісної людської особистості, яка полягає в гуманізації; гуманітаризації освіти; національній спрямованості освіти; відкритості системи освіти; індустріалізації навчання, тобто його комп'ютеризації й технологізації, які уможливають інтелектуальну діяльність людини; створення умов для самоствердження, самореалізації та самовизначення особистості, що є результатом її самоорганізації; у творчій спрямованості освітнього процесу; оцінці результату діяльності системи освіти на виході (outcome education); нероздільності навчання і виховання.

Сучасний світ потребує швидкого реагування та розвитку. У сучасних умовах простежується помітне вкладення в розвиток інтелектуального потенціалу суспільства, а саме – у науку, освіту, підготовку кадрів тощо. Підвищення якості освіти, кваліфікації та розвитку професіоналізму людини не тільки позитивно впливає на економіку країни, а ще й сприяє гарантуванню безпеки суспільства.

Потенціал розвитку будь-якого сучасного суспільства полягає в здатності його членів вирішувати проблеми та відповідати на зовнішні виклики, знаходити нестандартні шляхи розв'язання завдань. Все це притаманно високоосвіченим людям, знання яких відповідають потребам та запитам сучасності. Належний рівень освіченості людини являє собою запоруку її успішності в житті.

Сьогодні освіта є однією з форм суспільної практики, де одним із завдань є формування нового бачення освітніх проблем. Нові цілі модернізації освітньої галузі спрямовані на розвиток національної системи освіти, що має відповідати викликам часу і потребам особистості, яка здатна реалізувати себе в суспільстві, що постійно змінюється.

Оновлена освіта повинна відіграти ключову роль у збереженні нації та забезпеченні стійкого динамічного розвитку суспільства з високим рівнем життя, цивільно-правовою, професійною і побутовою культурою.

Треба пам'ятати, що інформація і теоретичне знання є стратегічними ресурсами країни і, разом із рівнем розвитку освіти, багато в чому визначають її суверенітет і національну безпеку.

Список використаної літератури

1. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т Н68 философии РАН, Нац. общ. научн. фонд; под ред. В. Степина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. – М.: Мысль, 2010. – Т. III. – 2010. – 692 с.
2. Каленюк І. Освіта в економічному вимірі: потенціал та механізм розвитку. – К.: ТОВ «Кадри», 2001. – 326 с.
3. Новые ценности образования: тезаурус для учителей и школьных психологов / сост.: С. Абрамова, Н. Алексеев, Д. Бейкер Д. и др. М., 1995.
4. Хуторский А. Виртуальное обучение: настоящее и будущее. URL: <http://www.zhurnal.ru/6/khutorskoy.htm>.
5. Шалаев И., Веряев А. От образовательных сред к образовательному пространству: культурологический поход к проблеме. – Педагог: Сибирский межвузовский журнал. – 1998. – № 5. URL: http://www.uni-altai.ru/Journal/pedagog/pedagog_5/a03.html.
6. Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. – К., 1973. – Т. 2. – С. 99–118.
7. Педагогика: учебник / Л. Крившенко и др.; под ред. Л. Крившенко. – М.: Проспект, 2004. – С. 232.
8. Коменский Я. Избранные педагогические сочинения. – М., 1955. – 650 с.
9. Кривчик Г. Вища школа і Болонський процес: конспект лекцій. – Дніпропетровськ: ПДАБА, ДРІДУ НАДУ, 2008. – 34 с.
10. Про освіту: Закон України від 5 вересня 2017 р. № № 2145–VIII URL: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>.
11. Вернадский В. Письма о высшем образовании в России. – Вестник воспитания. – 1913. – № 5. – С. 8.
12. Shane Tabler. Education for a New Millenium. – Bloomington, 1981. – P. 47.
13. Siemens G. Connectivism: A Learning Theory for the Digital Age. URL: <http://www.elearnspace.org/Articles/connectivism>.

DISCLOSURE OF CONCEPTUAL APPROACHES TO THE ESSENCE OF EDUCATION

Inna Bratsun

In order to understand the conceptual approaches of the essence of education, which were formed for a certain time and were methodological foundations of educational activity, the concept of “essence of education” and “educational space” was analyzed in the article. The basic conceptual approaches of the essence of education are singled out, their interconnectedness and interdependence are determined.

Key words: education, society, essence of education, educational space, conceptual approaches, functions of education.

УДК 13

СПЕЦИФІКА ДГ'ЯНИ В «МОКШАДГАРМІ» «МАГАБГАРАТИ»

Дмитро Данилов

*Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди
Національної академії наук України
вул. Трьохсвятительська, 4, 01001, м. Київ, Україна*

Метою дослідження є аналіз визначення поняття дг'яна (dhyāna) у «Мокшадгармі» давньоіндійського епосу «Магабгарата». Розуміння дг'яни в «Мокшадгармі» робить можливим осмислення формування більш пізньої філософії йоги Патанджалі. Проаналізовані сім розділів «Мокшадгарми»: 181, 188, 189, 203, 294, 321 та 333, які пояснюють дг'яну. Результати представляємо у вигляді шести тез: (1) дг'яна призводить до нирвани; (2) потребує попередньої підготовки розуму: зібрання разом індрій та відмовлення від побутових, звичних форм діяльності; (3) атрибутами дг'яни є: екаграта – однопаралельність мислення, дгарана – утримання уваги, а також свадг'я, асана та контроль дихання; (4) результат – зібрання манаса в самадгі, плодами якого виникають роздум (vicāra), знання, що розрізняє (viveka) та судження (vitatka); (5) двома довготерміновими цілями дг'яни є брагмакаія та проникнення в атман у серці; (6) йога та дг'яна – синоніми.

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

Вступ. Актуальність вивчення поняття «дг'яна» (dhyāna) та ролі медитативних практик йоги полягає в потребі осмислення популярності, яку це вчення набуло протягом 20-го ст. у світі, а за останні десять років – і в Україні. Кількість осіб, що практикують йогу, постійно зростає, водночас зростає і потреба в більш глибокому розумінні коріння йогівських ідей, вичленування концепцій йоги з великого комплексу медитативних практик Сходу і визначенні значення йогівських понять. Зважаючи на актуальність йогівських методик оздоровлення, фізичного розвитку, психологічних і терапевтичних практик, когнітивних концепцій та їх ролі в масовій культурі, актуальним є цілісне розуміння філософії йоги. Попри те, що цій темі присвячені трактати таких дослідників 20-го ст., як М. Еліаде, С. Дасгупта, Г. Ферштайн та ін., багато концепцій йоги наразі вимагають окремої уваги та пояснення, виходячи з тих текстів, в яких вони початково визначаються й описуються.

У цій статті об'єктом нашого дослідження постає поняття «дг'яна» у «Мокшадгармі» «Магабгарати». У «Мокшадгармі» дг'яна є одним із ключових елементів йоги. У нашому дослідженні ми вивчимо й опишемо головні закономірності дг'яни, що були виявлені нами в таких главах «Мокшадгарми»: 181, 188, 189, 203, 294, 321 та 333, кожна з яких містить пояснення вказаного поняття. У статті ми також покажемо вплив основних положень, викладених у «Мокшадгармі», на розуміння філософії йоги Патанджалі.

«Мокшадгарма» (прибл. 1 ст. н. е.) є частиною дванадцятої книги «Шантіпарва» давньоіндійського епосу «Магабгарата». У сюжеті «Мокшадгарми» Бгішма, один із головних героїв «Магабгарати», двоюрідний дід Пандавів і Кауравів, наставляє царя Юдгіштгіру – найстаршого із братів Пандавів – перед своєю смертю. Характер оповідання має форму філософської бесіди, повчання. Окрім двох головних персонажів згадують також Бгараваджу, Бгрігу, Шука, Браму, В'ясу, Джанаку, Васіштгу й ін. Мудреці висловлюють значущі філософські засади вчення йоги і санкг'ї та зазначають її роль у реалізації однієї з пурушартг – мокші.

Аналіз досліджень. Існує декілька статей, які опосередковано торкнулися вивчення дг'яни в «Мокшадгармі» «Магабгарати». Стаття В.М. Бедекара “Yoga in the Mokṣadharmā par van of the Mahābhārata” (V.M. Bedekar, 1968 p.) присвячена детальному аналізу методики йоги в «Мокшадгармі» та порівнює матеріал цього тексту зі змістом «Йога-сутр» Патанджалі. Незважаючи на масштабну роботу, виконану цим автором, варто зазначити, що дг'яні він присвятив мало уваги. В.М. Бедекар перекладає термін «дг'ян» як “meditation” і “concentration” [9, с. 48]. Перший варіант перекладу є генералізованим та не дає розуміння суті практики, тоді як переклад «концентрація» є дуже вузьким, адже в тексті «Мокшадгарми» цей термін розглядається набагато ширше, що ми й покажемо в нашій статті. У третьому розділі його статті про «контроль або регуляцію дихання» В.М. Бедекар підкреслює вказану в «Мокшадгармі» (294.8; 304.9) значущість пранаями для концентрації розуму того, хто практикує [9, с. 46]. У четвертому розділі «Втягування почуттів, медитація та концентрація» В.М. Бедекар детально розбирає главу 188, де наводить свій переклад шлок 5–12 і 17–19, в яких йдеться про першу ступінь дг'яни. Можливо, через масштаб виконаної роботи акцентуація на розборі терміна «дг'яна» не бралася за мету, і саме цю прогалину ми спробуємо заповнити цією статтею. Більш детальною є стаття В.М. Бедекара “The Dhyāna yoga in the Mahabharata (XII 188) Its similarity with jhānaofearly Buddhism” [8]. У цій статті він зупиняється на главі 188 та детально її аналізує. У своїй роботі дослідник вказує на розбіжності між йогою Бгішми та Патанджалі, говорячи про відсутність у Патанджалі чітко виокремленого в «Мокшадгармі» «першого ступеня медитації» (prathamamdhyānam) [8, с. 118]. Проте, у нас ця теза викликає сумніви. І хоча такого терміна дійсно немає в «Йога-сутрах», йога, що її виклав Бгішма, змістовно ідентична, у ній також міститься багато слів, які далі постануть ключовими категоріями «Йога-сутр»: *дгарана, індрії, дг'яна, сваде'я, вітара, вічарка, вівека, клеши і самадгі*. Далі В.М. Бедекар детально розглядає категорії «вівека», «вічарка», «вітара» та порівнює їх значення в обох текстах. Вчений оспорує думку Я.В. Гауера, наведену в книзі “Der Yoga” [11], де останній вказує на зв'язок глави 188 із більш пізнім текстом «Йога-сутри». В.М. Бедекар підкреслює відсутність систематичності в Бгішми, на відміну від Патанджалі. Але Я.В. Гауер каже про те, що в рядках 6–7 цієї глави йдеться про пранаяму, у шлоках 8–12 – про дгарану, у 13–18 – про дг'яну, а в 19–20 – про самадгі. На цю полеміку посилається і Ф. Маас у своїй доповіді в Цюріху [12], де він погоджується з тезами В.М. Бедекара. Його доповідь також стосується тільки однієї глави «Мокшадгарми» – 188. Висновком Ф. Мааса з аналізу цього тексту є висловлювання про те, що дг'яна і самадгі «більш-менш синонімічні». Вкрай важливо зазначити, що, на наш погляд, самадгі є частиною дг'яни, її фінальним складником, що ми проілюструємо нижче в статті. Й. Брокгорст також аналізує лише главу 188 «Мокшадгарми». Мета його аналізу – пошук зв'язків дг'яни в «Магабгараті» з буддизмом. Детальним аналізом ранніх досліджень дг'яни є стаття Д. Брокінгтона “Yoga in the Mahabharata” [10]. Важливо згадати і зовсім нову книгу Джеймса Маллінсона і Марка Сінглтона “Roots of Yoga” [13]. Ці автори продовжують традицію і аналізують тільки главу 188. Вони, посилаючись на В.М. Бедекара, вказують на зв'язок епоса з буддизмом в аналізі технік дг'яни цієї глави, проте також згадують А. Вінне [14], який говорив про взаємне запозичення ідей між брагманізмом і буддизмом.

Постановка завдання. У всіх згаданих джерелах дг'яна розглядалася як уже сформована практика, тоді як ми у своїй роботі зможемо вивчити її генезис у «Мокшадгармі». Це зумовлює новизну і відмінність від попередників. Ми розширимо діапазон глав «Мокшадгарми», що розглядаються, та роз'яснимо власне термін «дг'яна», скориставшись визначеннями, що надаються виключно у вказаному тексті. Ми також розглянемо термін

у більш широкому контексті, вказавши на відсилання, цитати та дискурсивну схожість в інших джерелах. Переклади цитованих шлок «Мокшадгарми» виконані автором; у разі рідкісних винятків у виносці вказане джерело.

Результати дослідження.

Дг'яна як процес пізнання причин (глава 181)

У сьомому рядку глави 181 дг'яною називають стан, в якому перебувають магатми для того, щоб розвіяти подив щодо походження світу – «У магатм виник подив відносно походження світу» (пер. укр. за «Махабхаратою», «Мокшадхармою» [4, с. 293] – Д. Д.). Процес дг'яни супроводжувався мовчанням, відсутністю рухів ы відмовою від їжі. Також важливо зауважити, що весь цей час вони, тобто ріші, «повітря пили» (пер. укр. за «Махабхаратою», «Мокшадхармою» [4, с. 294] – Д. Д.), що є рекомендацією до поєднання дг'яни із пранаямою.

У цих рядках ми також бачимо ступінь масштабності розуміння процесу дг'яни в тексті «Мокшадгарми», оскільки розглядається питання про причини всесвіту. Тут також йдеться про обмеження, до яких вдаються ріші під час виконання дг'яни. Цей аспект схожий із вченням про яму, перелік обмежуючих практик «Йога-сутри», що передують дг'яні. У цьому розділі «Мокшадгарми» ми бачимо, що дг'яна розуміється як процес пізнання, який здійснюється магатмами разом із самообмеженням і «питтям повітря» (пранаямою).

Ці рядки «Мокшадгарми» важливі й тим, що в них ілюстроване розуміння дг'яни, яке міститься в етимології кореня dhī в Рігведі – «видіння, осяяння, сакральний погляд, натхнення». Детальніше про це – у нашій статті «Дг'яна: трансформація розуміння медитації від Рігведи до Упанішад» [1]. У «Мокшадгармі» результатом дг'яни стало розуміння того, як створювався світ, а процес отримання цього осяяння описується як зіткнення із брагманічним звуком: «(Тоді) брагманічний звук їхнього слуху торкнувся, Дивна мова (Сарасваті) з небес пролунала» (пер. укр. за: [4, с. 294] – Д. Д.).

Дг'яна-йога як методика синтезу знання (глава 188)

У главі 188 Бгішма розповідає про основні складники дг'яна-йоги (188, 1–22). Попри те, що в першій шлоці заявлено, що мова піде про чотири види такої йоги, фактично викладеним є лише один, хоча й дуже детально і з багатьма гарними метафорами. На цей факт також звертає увагу В.М. Бедекар: “What those four steps or paths of Yoga are not made clearing the succeeding part of the discourse” [9, с. 118].

Ця глава містить такі значущі для більш пізньої філософії «Йога-сутр» поняття, як «дгарана», «індрії», «дг'яна», «свадг'я», «вічара», «вітарка», «вівека», «клеші» і «самадгі». Окрім того, наводиться опис багатьох практик, станів і процесів, які дістануть свою назву пізніше в «Йога-сутрах».

У п'ятій шлоці наводиться ціла низка практик, що ємним і лаконічним чином пояснюють техніки йоги, які зустрічаються в «Йога-сутрах». Наведемо їх для подальшого розуміння дг'яни далі за текстом цієї глави (у цьому перекладі і далі додавання в дужках – Д. Данилов): «Там нехай утримує (*dhārayet*) розум єдиноспрямованим та поєднаним зі свадг'яєю. Зліпивши в грудку індрії, нехай сидить як пінь, муні» (пер. укр. за: [4, с. 341] – Д. Д.).

Так описується практика дгарани – утримання розуму на обраному виді діяльності, свадг'яї. «Зліплення в грудку індрії» є тим, що в «Йога-сутрах» дыстане назву прат'ягара – збирання індрій (2.54). І, нарешті, тут вказана третя складова частина йоги Патанджалі – асана, у вигляді *sthira-sukham-āsanam*, 2.46 (стійке, зручне положення). У «Мокшадгармі» у словосполученні «сидіти як пінь», тобто нерухомо, використовується дієслово з таким самим коренем – *√as* (пер. укр. за: [4, с. 341] – Д. Д.). Звідси можна припустити, що автори

«Мокшадгарми» були знайомі з тими концепціями, які пізніше будуть викладені в тексті «Йога-сутр».

У шостій і сьомій шлоках детально розповідається про стан розуму (манаса), в якому належить виконувати дг'яну. У ньому повинні бути «зліплені» всі індрії: не сприймаючи звуку, образу, смаку, дотику та запаху. Вищезгаданий Я.В. Гауер виділяє цю шлоку як прат'ягару в більш систематичному тексті «Йога-сутр» Патанджалі [11, с. 199].

У дев'ятій шлоці такий манас із зібраними індріями мудрий повинен «зібрати всередину» (*samādadhyaṅ mano'ntaram*¹) для того, щоб спрямувати його на шлях дг'яни. Причому дієслово *samādadhyaṅ*², що перекладається як «вкласти» або «зібрати», утворене від того самого кореня *dhā* з такими ж двома префіксами (*sam-* і *ā-*), що й іменник «самадгі» (*samādhi*), який в «Йога-сутрах» представлений як ціль йоги. У цьому контексті він використовується як допоміжний до опису маніпуляцій із манасом для виконання дг'яни. Тобто самадгі – це вбирання, збирання манаса. У десятій шлоці Бгішма повідомляє, що все вищезгадане – «перший ступінь роздуму» (188.10). І якщо все було зроблене з відповідною точністю, то розум (манас) «виблісне як блискавка в хмарі» (188.11)³ – метафора, що підкреслює максимальний стан зібраності розуму.

Йдучи за оповіданням Бгішми, ми бачимо субстанціональний образ свідомості. Вона має властивість плинності (188.12). Утримання від розтікання, тобто збирання манасу, є умовою та критерієм дг'яни:

12. Як спрямовані в різні сторони краплі води стікають із листя, Так на шляху роздуму (*dhyāna vartmani*⁴) буває плинною і його свідомість (*taccittam*),

13. Утриманий на якусь мить, стане на шляху роздуму. І знову, як вітер, блукає манас дорогою вітру.

У наступних двох шлоках, які пояснюють дг'яну, наводяться терміни, що вживаються в сухому та точному тексті «Йога-сутр». У розповіді Бгішми вони поетичні, природні й описуються житеєво (пер. укр. за: [4, с. 342], рядок 14–15)⁵ – Д. Д.):

14. Без роздратування, без самолюбності, усунувши страждання (*gatakleśo*), прогнавши сонливість,

Той, що знає дг'яна-йогу, нехай збере (*samādadhyaṅ*) розум (*cetas*) за допомогою дг'яни (*dhyānena*).

15. Роздум (*vicāra*) спершу народжується, знання, що розрізняє (*viveka*), судження (*vitarka*) [6].

У муні, що робить самадгі (*samādhānasya*) першого ступеня дг'яни (*dhyānamādītaḥ*).

У цих шлоках двічі згадуються похідні від самадгі: у 14-й шлоці у формі дієслова і в 15-й – у вигляді прислівника. Оскільки вище стан свідомості описувався як плинний, а практика дг'яни – як її збирання, то в цих шлоках переклад цих похідних від самадгі відповідає російському «складывание вместе, соединение» [3, с. 696] та англійському

¹ *visaṅcārīnirāmbaṃpāñcadvāraṃcalācalam | pūrvedhyānapathedhīraḥsamādadhyaṅmano'ntaram* || 9 || URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

² Дієслово в потенційному бажаному способі, третя особа однини.

³ *tasyatpūrvasaṃruddhaṃmanaḥsaṣṭhamanantaram | sphuriṣyatisamudbhraṅtaṃvidyudambudhareyat hā* || 11 || URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

⁴ Додано мною – Д. Данилов.

⁵ *anirvedogatakleśogatatandīramatsaraḥ | Samādadhyaṅpunaścetodhyānenadhyānayogavit* || 14 || *vicāraścavitarkaścavivekaścopajāyate | muneḥsamādhānasyaprathamādhyānamādītaḥ* || 15 || URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

“putting together” [7, с. 1159]. Це значення, як найбільш раннє, проливає світло на розуміння поняття самадгі в «Йога-сутрах» і також пояснює, навіщо здійснювати дг’яну. У цьому сенсі висновки, зроблені Ф. Маасом у доповіді в Цюріху [12, с. 9] про синонімічність у цій главі дг’яни і самадгі, є непереконливими. 15-а шлока містить значущі поняття «вітарака», «вічара», «вівека», які пізніше запозичують «Йога-сутри».

Окрім того, зазначимо, що в шлоці 14 вживаються терміни *cetas* і *kleśas*, яким пізніше дається визначення і в «Йога-сутрах».

Тут виникає враження, що автор використовує їх як очевидні.

Клеші, самадгана згадуються і в наступній шлоці:

16. *Проте й змучений манасом (kliśya mānastu), samādhānaṁ⁶ повинен він продовжувати. Не слід мовчальнику приходити до відрази, нехай сам створює своє благо* (пер. укр. за: [4, с. 343] – Д. Д.).

Наступні метафори Бгішми дозволяють точно зрозуміти, що означає *samādhānaṁ*:

17. *У купі перемішані пил, пісок і щєбінь, Политі водою, злипаються не одразу;*

18. *Сухе борошно, що трохи відволожилось, злипається не одразу; Воно злипається повністю повільно і поступово;*

19. *Так повільно умироутворюються почуття, що тісняться. Вони стримуються поступово і повністю приходять до спокою* (пер. укр. за: [4, с. 343] – Д. Д.).

20. *От як свій манас та п’ятірку (індрій), Бгарата, Завдяки постійній йозі (nityayogena) шляху дг’яни (dhyānārthaṁ⁷), призводять до спокою⁸ [2].*

Тут значення терміна *samādhānaṁ*, наведеного в цитаті, – «складання разом», що в цьому контексті означає збирання разом розуму. Таке збирання відбувається завдяки дг’яні.

21. *Жодна людина чи бог не допоможуть*

Досягти щастя: хто себе сам приборкав, тому воно (дістається).

22. *Залучений до цього щастя радий праці дг’яни (dhyānākartāṁ), оскільки простують йогіни до безболісної ніврани [4, с. 345].*

З останніх рядків явно виходить, що дг’яна є засадничою частиною практики йогіна. Діяльність дг’яни може викликати радість, якщо йогін залучений до цієї практики. Ця практика призводить до ніврани, тобто заспокоєння, що більш детально ми розберемо в розділі про побічні ефекти дг’яни.

Дг’яна – методика досягнення Брагмана і атмана (глава 189)

У главі 189 Юдгіштгіра просить Бгішму відповісти на питання про те, хто саме користується джапою (жара – шепотіння молитви) – йоги або представники санкт’ї. Також його цікавить, який за це обіцяний плід, і який його зв’язок із жертвопринесенням (уаїѓа, яджня). Уся подальша глава – це відповідь Бгішми на це питання, яка в деталях пояснює йогу, зокрема й дг’яну, і джапу – як перешкоду (пер. укр. за: [4, с. 345, шлока 12] – Д. Д.).

9. *«Тому, що вказується в Писанні (saṁśrūyate)⁹, тут надається обґрунтування»*(пер. укр. за: [4, с. 345] – Д. Д.). Ці прояснення йоги є продовженням ідей шруті – ведичного канону текстів. Знання йоги і санкт’ї тут приписані також корпусу текстів, що доповнюють шруті – смріті (smṛti). З відсиланням до смріті рекомендується збирати разом манас:

⁶ У тексті збережене оригінальне слово з метою запобігання традиційним трактуванням, з розшифровкою його більш детально нижче.

⁷ Додано мною, Д. Данилов.

⁸ *pūrvam̐dhyānārthāṁgr̥āpyanīyayogenaśāmyati || 20 ||*. URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

⁹ Транслітерація оригінального слова додана мною – Д. Данилов.

¹⁰ Цей переклад слова «самадгі» вже спирається на попередні пояснення в передуючій главі.

«10. Адже тут так само, як у смерті, дається порада щодо збирання¹⁰ манаса в самадгі (तापः samādhiḥ), перемога над індриями (tathendriyajayaḥ)».

Далі за текстом наводяться відомі з ведичного періоду засоби самоконтролю: сат'я (правдивість), агніпарічара (підтримання вогню), вівікта (самота), сева (служіння), дг'яна (роздум), тапас (техніки, що викликають жар), шанті (заспокоєння), анасуя (покірливість), міташанам (обмеження в їжі). У «Йога-сутрах» із наведеного переліку залишилися сат'я як частина ями, дг'яна як частина сам'япи, тапас як частина ніями, проте ідея взяття під контроль більш простих психічних функцій людини, які інакше заважають більш складним ментальним практикам, – так само представлена. У шлоці 15 робиться акцент на тому, що предмети почуттів не належить шанувати, і що манас необхідно тримати й утримувати в ньому ж. У 16-й – рекомендується на Брагмана «дг'янити» (dhyāyati – дієслово теперішнього часу, утворене від кореня dhīак idhyāna), водночас «пошепки промовляючи вислови Самгїти»¹¹. Раніше ми вже зверталися до аналізу ведичного розуміння кореня dhī [1]: видіння або осяяння, як те, що об'єднує трансцендентний початок і людину. У вказаній шлоці ми бачимо ведичне розуміння такого сакрального мислення в контексті практики дг'яни, яке також відображене в слові «брагмачар'я» (рух до Брагмана) [2]. Далі йдеться про те, що фінальна стація цього процесу – самадгі, після чого самгїту, що використовується як інструмент, належить відкинути. Самадгі, як доведено вище, – «склеєння», збирання думок разом, яке відбувається після збирання разом індрий, тривалої дг'яни. Звідси витікає, що самгїту необхідно відкинути, оскільки з'являється нове зібране розуміння – самадгі, що досягнуто дг'яною. Наслідки такого стану (189, 16–19)¹²:

- 1) «без помилок» – оскільки є нове розуміння;
- 2) «без пристрасті» – її породжують протиріччя, а самадгі усуває;
- 3) «неповдійність» – нове розуміння усуває причину протиріччя;
- 4) «не оплакує, не прив'язується» – усунена прив'язаність органів почуттів;
- 5) «він не творець ані того, що належить робити, ані того, що не належить – таким є стан»;
- 6) «не пов'язаний з Ахамкарою» («Я-діяльне, основа особистості») – нове знання дає свободу від звичок особистості;
- 7) «не розкидає розум куди попало» – розум зібраний;
- 8) «без честолюбства» – він не зв'язаний досягненням цілі, проте й у бездіяльність (не вдається)».

Важливо зупинитися на шлоці 20¹³. Адже тут слово «дг'яна» вживається тричі:

20. Коли людина уважна до своєї дг'яни, зібрана, впевнена в дг'яні,

У дг'яні змусивши самадгі статися і Йога (самадгі) – теж поступово залишає покровоно.

У цьому рядку така особа залишає дг'яну. У тому вигляді, в якому текст доступний нам, дг'яна в другому рядку використовується в місцевому відмінку – dhyāne, а самадгі – у знахідному відмінку – samādhim, тому логічніше співвіднести останнє з дієсловом туяjati (залишає).

¹¹ Збірка сакральних текстів.

¹² arāgamohonirdvaṃdvona śocatinasajjate | nakartākaraṇīyānāṃnakāryāṇāmitisthitiḥ ||16||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

¹³ dhyānakriyāparoyuktodhyānavāndhyānaniścayaḥ | dhyānesamādhimutpādyatadapityajatikramāt ||18||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

Так ми показали, що самадгі як більш складне, зібране і нове розуміння, незважаючи на те, що є метою дг'яни (роздуму), не є кінцевим етапом. Це відповідає і тексту цієї глави. Наступні етапи: 1) брагманічне тіло (brahmakāya) – не пояснюється та вирване з контексту, що, можливо, говорить про пізню буддійську вставку, яка корелює з тотожністю Дгаммакаї і Брагмакаї як, наприклад, в Агганасутті (Aggaññasutta), 2) інша альтернатива – вступ в Атман, тобто в деяку вищу міру самопізнання¹⁴:

21. У знання про себе (ātmbuddhiṃ) вступивши, той, хто володіє спокоєм, без хвороб,

У безсмертного, він безпристрасний, вступає в себе чистого.

Дг'яна як метод пізнання для сцілення (глава 203)

У цій главі є декілька рядків, які прояснюють суть практики дг'яна-йоги як акт пізнання, визначаючи процеси, що тривають між індріями, манасом, буддгі, Брагманом і атманом.

У дев'ятій шлоці виділена гуна (guṇa – якість) розуму – пізнання:

9. З пізнаваного народжується пізнання; відай: пізнання – манаса властивість (jñāpāguṇaṃ);

(Коли) він зв'язаний з органами пізнання (prajñākaraṇasaṃyuktam), тоді розгортається (діяльність) буддгі (пер. укр. за: [4, с. 217] – Д. Д.). Це підкреслює епістемологічний складник йоги та її поглядів на манас. Коли розум пов'язаний з інструментом пізнання (prajñākaraṇasaṃyuktam), тоді буддгі розгортається, або діє.

10. Коли гуною діяльності (kaṃmaguṇa – кармагуна) наділено буддгі, вона [буддгі] обертається в манасі,

Тоді за допомогою самадгі дг'яна-йоги пізнається Брагман¹⁵.

Із цієї шлоки виходить, що Брагмана можна пізнати за допомогою самадгі. Звідси також випливає, що самадгі – це невід'ємна частина дг'яна-йоги, що вже обговорювалося вище (див. розділ глава 188 – Д. Д.). Для прояснення процесу пізнання Брагмана наведемо такі шлоки:

11. Допоки долучена до якостей буддгі, вона обертається в гунах, з (висот) іншого спадаючи, як водоспад з гірської вершини (пер. укр. за: [4, с. 387] – Д. Д.).

12. Коли безгунності дг'яни досягає в манасі, спершу зароджена, Тоді пізнається Брагман, як золото за слідом на пробному камені¹⁶.

14. Всі ці двері зачинивши, той, хто перебуває в манасі, Екаграту в манасі зробивши, отримує найвище¹⁷.

Тобто необхідною умовою для пізнання Найвищого, або, у перекладі Б. Смирнова, «поза межнього» («запредельного»), є процес роздуму (дг'яна) в момент, коли манас і буддгі є без'якісними. Водночас манас повинен бути односпрямованим (екаграта). Із сказаного випливає, що дг'яна, зроблена правильно, дозволяє пізнавати трансцендентне.

¹⁴ ātmabuddhiṃsamāsthāyaśāntībhūtonirāmayah | amṛtaṃvirajaḥśuddhamātmānaṃpratipadyate ||21||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

¹⁵ yadākarmaṃnopetābuddhirmanasivartate | tadāprajñāyate brahma dhyānayogasamādhinā ||2||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

¹⁶ yadānirguṇamāpnotidhyānaṃmanasipūrvajam | tadāprajñāyatebrahmanikaśyaṃnikaśeyathā ||4||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

¹⁷ sarvānyetānisaṃvāryadvārāṇimanasisthitaḥ | manasyekāgratāṃkr̥tvātatparampratipadyate ||6||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

Дг'яна як найвищий вид йоги, що складається із пранаями й екаграта (глава 294)

У главі 294 під час роз'яснення вправ йоги Васіштга вказує на те, що дг'яна є «найвищою силою», що підкреслює найвищий ступінь і значущість цього складника в системі йоги щодо решти частин.

7. *Серед усіх йог найвищою є дг'яна*

*І вона ж двох видів, говорять ті, хто знають веди*¹⁸.

У наступному рядку наводяться два види дг'яни:

8. *Односпрямованість (ekāgratā) манаса і також пранаяма;*

*Пранаяма з гунами, без гун манас*¹⁹.

У цій шлоці ми бачимо ще одну давню складову частину йоги – пранаяму. У згаданому фрагменті тексту «Мокшадгарми» вона є одним із двох підвидів дг'яни. В.М. Бедкар ототожнює цю шлоку розділу «Магабгарати» зі сутрою Патанджалі 2.53²⁰.

Шлока 13²¹, описуючи дг'яну, ще цікава і наявністю в ній декількох складників більш пізньої йоги Патанджалі:

13. *Звільнений від усіх зв'язків, той, хто мало їсть, здолавши почуття,*

Від сутінок до півночі і надалі тримає (dhārayeta – «дгаранить») манас у собі.

14. *Безліч почуттів стійкими зробивши манасом, о, володарю Мітхіли,*

*Манас за допомогою буддгі зробивши нерухомим, немов каміння*²².

«Звільнений від усіх зв'язків» (vimuktaḥsarvasaṅgebhya) – стан, який виникає за ахімси, астейї, апаріграги та брагмачар'ї. «Той, хто мало їсть» (laghvāhāras) можна з очевидністю віднести до ніям – шауча. «Здолавши почуття» (jīendriyas) – прат'ягара, як такий, що взяв почуття під контроль. «Тримає манас у собі» – практично дослівне визначення дгарани в «Йога-сутрах» (3.1), а також продовження акцентації ідеї екаграта. Далі в 14-й шлоці наводиться пояснення цього – мета зробити манас стабільним від розповзання. Усі описані в 13–14-й шлоках умови дг'яни мають спільну мету, яка описана в шлоці 19: побачити атмана, що перебуває в серці.

Побічні ефекти дг'яни – заспокоєння свідомості (глава 321)

У перших рядках глави 321 Яджнавалкья повідомляє, що розповідь вчення йоги, і далі оповідає, що йога і санкг'я – єдині (321.4), і що йоги і санкг'ї бачать одне. Це висловлювання також часто трапляється в інших главах «Мокшадгарми». В.М. Бедкар зазначає такі твердження в главах 295.42; 298.8; 304.4; 306.12. В інших книгах «Магабгарати», наприклад, у «Бгагавад-гіті» (частина шостої книги – «Бгішмапарви») такі твердження також підкреслюються.

У 9-й шлоці наводяться дгарана і пранаяма як складники дг'яна-йоги.

9. *Утримання думки (манаса) є дгарана, цар, управління життєвими струмами – пранаяма. У зосередженні манаса на одному і пранаямі (полягає йога).*

¹⁸ yogakṛtyaṃtuyogānāṃdhyānamevaparāṃbalaṃ | taccāpīdividhaṃdhyānamāhurvedavidōjanāḥ ||7||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

¹⁹ ekāgratācamanasaḥprāṇāyāmastathaiva ca | prāṇāyāmastusaguṇonirguṇomanasastathā ||8||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

²⁰ dhāraṇāsucayogyatāmanasaḥ ||53||.

²¹ vimuktaḥsarvasaṅgebhyaolaghvāhārojitendriyaḥ | pūrvarātreparecaivadhārayetamano"tmani ||13||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

²² thīrkrtyendriyagrāmaṃmanasā mithileśvara | manobuddhyā sthiraṃkṛtvā pāṣāṇaivaniścalaḥ ||14||
URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

Яджнавалкья надає пояснення пранаями:

11. Так відбувається оволодіння вітром, отже, про це вже не потрібно піклуватися. За переказами, у першу половину ночі наказуються дванадцять вправ із затримки дихання.

12. Посеред ночі, сну, наказуються (ще) дванадцять (пер. укр. за: [5, с. 10–11, рядок 335] – Д. Д.).

У такому разі надаються рекомендації до конкретних практик дихання. Це відрізняється від більш загальних описів пранаями в ранніх упанішадах.

Вище вже згадувався термін «нірвана». Отже, у перший раз у другій шлоці глави 321 фігурує фраза: «<...> насичені знанням ріші, розум яких – той, що пішов у нірвану»²³. Зазначимо, що, незважаючи на вірогідність буддійських коннотацій, слово цілком можна розглядати як метафору стану розуму. Адже самі ріші в нірвану не йдуть – тільки їхній розум. Вдруге:

«22. Об'єднаний із тим щастям, буде насолоджуватися у виконанні дг'яни, ажде так йдуть йогіни в нірвану ту безболісну»²⁴. На підставі цього тексту ми робимо висновок, що нірвана – це не якась трансцендентна реальність, а все ж конкретний стан розуму, що має властивість безболісності, до якого приводить дг'яна. Окрім того, у главі 321, починаючи зі шлоки 19, надаються «ознаки того, хто вдався до йоги»:

19. Ознака заспокоєння: він солодко спить, як ситий; «Як за безвітря горить світильник, наповнений олією,

20. Нерухомим, (спрямованим) вгору полум'ям», – так визначають мудрі того, хто відданий йозі; Як скелю удари крапель, (що падають) зверху з тучі,

21. Анітрохи поколивати не можуть – такою є ознака відданого йозі; Звуки музики, раковин, труб, різних пісень, що лунають,

22. Його не чіпають – ось ознака відданого йозі; Як людина, тримаючи в руці чашу, сповнену олії,

23. І, страшившись загрози (війна), що здійняв меч, (сходить сходами доверху) Зосереджено, через страх, щоб не пролити ані краплі із чаші,

24. Так вона до верху доходить, на одному зосередивши манас,

Не коливаючись, (міцно) встановивши почуття.

25. Такі ознаки можна побачити в муні, відданого йозі (пер. укр. за: [5, с. 336] – Д. Д.).

Окрім описаних ознак, які цікаві самі собою, оскільки характеризують йога як людину, що цілком контролює свої емоції, у шлоці 19 вживається метафора «безвітря», або штилю. Для цього використовується слово з таким самим коренем ($\sqrt{vā}$ – дуги), що і в нірвані – $nīrvāta$. Отже, нірвана в йогівському контексті – це стан емоційного самоконтролю і цілковитого спокою, результат дг'яни незалежно від зовнішніх обставин.

Необхідна вимога до дг'яни як до роздуму – контроль емоцій (глава 333)

Ця глава оповідає про те, як Шука, який міркує про звільнення ($mokṣa$), прямує до раджі Джанакі. У рядку 42 наводиться така цитата:

42. Потім опустився на сидіння та міркував все про ту саму свою мету;

Так на сидінні першу частину ночі провів,

Вдаючись до поглибленого роздуму (дг'яни) (пер. укр. за: [5, с. 403] – Д. Д.).

²³ maharṣayo jñānatpātā nirvāṇagatamānasāḥ ||2||. URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

²⁴ sukhenatenasamyuktoraṁsyatedhyānakarmaṇi | gacchantiyoginohyevaṁnirvāṇaṁtannirāmayam ||22||. URL: http://sanskritdocuments.org/mirrors/mahabharata/unic/mbh12_sa.html.

Важливо зазначити, що контекст цієї ситуації в тому, що Шука під час дг'яни перебуває в оточенні півсотні найкрасивіших (із широкими стегнами) дівчат на чудовому ложі й у відрадному гаї [5, с. 403]. Бгішма у своїй оповіді підкреслює, що Шука не піддається емоціям гніву та поклику плоті і в оточенні красунь. У шлоці 4 цієї глави Бгішма повідомляє, що Шука «засвоїв цілком Писання Йоги». Завдяки цим знанням він із легкістю контролює свої емоції щодо жінок. У Шуки є мета (artha) – нове розуміння, до якого він прагне. Він займається дг'яною, прагнучи пізнати природу мокші (mokṣa), отримати нове знання про її сутність.

Висновки. Перед тим, як робити висновки, наведемо перелік ключових зауважень, зроблених нами на підставі аналізу тексту «Мокшадгарми»:

1. Атрибутами дг'яни є екаграта (однопаралельність манаса), пранаяма (контроль дихання), нерухомість тіла (використовується дієслово з таким самим коренем – *√as*, що і в терміні «асана»), збирання разом індрій, відмова від звичних побутових форм, свадг'я (рецитація сакральних текстів), дгарана (утримання манаса) й усунення всього, що позбавляє розум рівноваги: пристрасті, подвійності, помики, неприв'язаність до мети й агамкари.

2. Результатами дг'яни в «Мокшадгармі» є: збираючий воедино різнобічні думки стан свідомості, на позначення якого вживається прийменник «самадг'ят»; брагмакайя (брагманічне тіло); нірвана (заспокоєння розуму) або інша альтернатива – проникнення в атмана в серці.

3. Є підстави вважати, що в «Мокшадгармі» закладаються засади філософії йоги Патанджалі. Такі терміни, як «самадгі», «праг'ягара», «клеша», «свадг'я», «пранаяма», «екаграта» (як односпрямованість думки) не вживаються дослівно, проте описані в такому самому значенні і з використанням слів із тими самими дієслівними коренями.

4. Дг'яною першого ступеня, результатом збирання думки (самадг'ят), є роздум (*vicāra*), знання, що розрізняє (*viveka*), судження (*vitarka*).

5. Йога «Мокшадгарми» базується на пізнавальній властивості манаса, а дг'яна – метод окультурення цієї властивості за допомогою самадгі.

З вищепереліченого ми бачимо, що дг'яна в тексті «Мокшадгарми» «Магабгарати» є практикою взяття під контроль індрій. Особа, що практикує дг'яну, повинна утримувати контроль над емоціями. Водночас дг'яна передбачає збирання розуму воедино, спрямованість його в одному обраному каналі мислення, сполучення цього процесу з контролем дихання, а також навички утримання манаса від відволікання. Розум є підпорядкованим дг'яні в «Мокшадгармі», без неї він не має пізнавальної властивості. Предметом пізнання може бути як проблема екзистенційного характеру, так і гносеологічного. Результатом дг'яни є, усупереч первинним сумнівам, пізнання об'єкта в наново «зібраному» розумінні. Воно ж, згідно з текстом «Мокшадгарми», породжує роздум (*vicāra*), знання, що розрізняє (*viveka*), судження (*vitarka*). Проте в «Мокшадгармі» таке отримане знання не є остаточним (кінцевим). Далі слідує три альтернативи: (1) нірвана; (2) пізнання брагмакайї (*brahmakāya*); (3) пізнання атмана.

Список використаної літератури

1. Данилов Д. Дг'яна: трансформація розуміння медитації від «Рігведи» до упанішад. – Мультиверсум. Філософський альманах. – № 7-8(155–156). – С. 76–85.
2. Данилов Д. Брахмачарья. Значения термина без предрассудков о сексе. URL: https://yoga-discourse.blogspot.com/2017/08/blog-post_8.html#comment-form.
3. Кочергина В. Санскритско-русский словарь. – Москва: Русский язык, 1987. – 944 с.
4. Махабхарата. Мокшадхарма: кн. XII, гл. 174–367: в 2 ч; пер. с санскр., конспект оглавление, вводные статьи, примечания, толковый словарь Б. Смирнова (2012). Ч. 1: Махабхарата. Мокшадхарма: кн. XII, гл. 174–255). – Москва: Древнее и Современное. – 832 с.
5. Махабхарата. Мокшадхарма: кн. XII, гл. 174–367: в 2 ч.; пер. с санскр., конспект оглавление, вводные статьи, примечания, толковый словарь Б. Смирнова (2012). Ч. 2: Махабхарата. Мокшадхарма: кн. XII, гл. 174–367. – Москва: Древнее и современное, 2012. – 832 с.
6. Сафронов А. Йога-сутра Патанджали: комментарий практика. URL: http://www.yoga-sutra.org/2013/06/blog-post_26.html#more.
7. A Sanskrit-English Dictionary (subtitle) Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European languages / Monier Monier-Williams, revised by E. Leumann, C. Cappeller, et al. Not dated, Motilal Banarsidass, Delhi; apparently a reprint of edition published 1899, Clarendon Press, Oxford. URL: <http://www.ibiblio.org/sripedia/ebooks/mw/index.html>.
8. Bedekar V.M. The Dhyāna yoga in the Mahābhārata (XII 188). – Bhāratīya Vidyā. – 1960-1961. – № 20–21. – P. 116–25.
9. Bedekar V.M. Yoga in the Mokṣa dharma parvan of the Mahābhārata. – Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie. – 1968. – № 43–52.
10. Brockington John. Yoga in the Mahābhārata. In Ian Whicher and David Carpenter (eds.). Yoga. The Indian Tradition. – London and New York: Routledge Curzon, 2003. – P. 13–24.
11. Hauer J.W. Der Yoga: Ein Indischer weg zum Selbst. – Stuttgart: W. Kohlhammer, 1958. – 487 p.
12. Maas P.A. On the Meaning of jhāna and dhyāna “Meditation” in Early Buddhism, the Mokṣa dharma parvan of the Mahābhārata, and in Classical Yoga Philosophy. Workshop “Vision and Visuality in Buddhism and Beyond”. University of Zürich. November 25, 2016. URL: https://www.academia.edu/30127734/On_the_Meaning_of_jhāna_and_dhyāna_Meditation_in_Early_Buddhism_the_Mokṣadharmaparvan_of_the_Mahābhārata_and_in_Classical_Yoga_Philosophy.
13. Mallinson J. & Singleton M. Roots of Yoga. – London: Penguin Classics, 2017. – 540 p.
14. Wynne A. The Origin of Buddhist Meditation. – London & New York: Routledge, 2007. – 192 p.

SPECIFICICS OF DHYĀNA IN MOKSHADHARMA OF MAHABHARATA**Dmytro Danylov***NAS H.S. Skovoroda Institute of Philosophy
Tryokhsviatitelska str. 4, 01001, Kyiv, Ukraine*

The research paper aims to analyze the definitions of the concept of dhyāna in the Mokṣa dharma parvan of the ancient Indian epic Mahābhārata. Dhyāna is one of the key concepts in the philosophy of yoga. Despite the growing popularity of yoga throughout the world, its significance and its role in mass culture, the philosophical principles of yoga, such as dhyāna, have not been fully studied. The purpose of our study is to analyze the definitions of this concept.

Understanding the dhyāna in the Mokṣa dharma parvan makes it possible to comprehend the process of forming the later philosophy of yoga of Patañjali. The seven sections of the Mokṣa dharma parvan are analyzed: 181, 188, 189, 203, 294, 321 and 333, which explain dhyāna. The results are presented in the form of six theses: (1) dhyāna leads to nirvāṇa; (2) requires pre-preparation of the mind: the collection of indriyas and the abandonment of everyday, usual forms of activity; (3) attributes of dhyāna are the following: ekāgratā – unidirectional thinking, dhāraṇā – keeping the attention, as well as svādhyāya, āsana and breath control; (4) the result is the collection of manas in samādhi, whose products are cogitation (vicāra), the distinguishing knowledge (viveka) and the judgment (vitarka); (5) two long-term goals of dhyāna are brahmakāya and penetration into the ātman in the heart; (6) yoga and dhyāna are synonyms.

Key words: yoga, dhyāna, Mokṣa dharma parvan, Mahābhārata, meditation, Patañjali.

УДК 130,3:316.653

ПРОПАГАНДА ЯК СКЛАДНИК СУЧАСНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОТВОРЧОСТІ

Оксана Дарморіз

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії культури
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Досліджено розвиток сучасного суспільства крізь призму соціальної міфотворчості. Пропаганду розглянуто як форму комунікації, завдяки якій поширюються певні факти, чутки, аргументи та відомості, що впливають на формування суспільної думки, сприяють появі певної громадянської позиції та соціальної активності. Проаналізовано головні механізми маніпуляції, які використовуються сучасною соціальною міфологією. Виявлено особливості функціонування засобів масової комунікації як засобів розповсюдження соціального міфу в сучасних умовах.

Ключові слова: соціальний міф, міфотворчість, пропаганда, маніпуляція, масова свідомість, масмедіа, сучасність.

Сучасна соціальна ситуація формується багатьма чинниками, які не лише визначають місце людини у світі та її взаємозв'язки з іншими членами суспільства, але й трансформують людську свідомість та її соціальну поведінку в необхідному для влади напрямі. Для цього використовують здобутки соціальної міфології, яка виникає в XIX ст. як особливий тип духовної діяльності, спрямованої на створення та розповсюдження політичних міфів. У цей час слово «міф» стали вживати на позначення різноманітних ілюзорних уявлень, які навмисне використовуються для впливу на маси панівними в суспільстві силами. Міф стає основою будь-якої ідеологічної системи та головним чинником впливу на суспільну активність. Соціальна міфологія бере участь у формуванні національної, класової чи станової самосвідомості, її роль є визначальною для керування масами. У сучасному українському суспільстві також відбувається активне творення та використання міфологем для збереження статусу-кво панівних еліт або зміщення їх новими. Зважаючи на складну політичну та соціальну ситуацію, що склалася, така міфотворчість може мати як негативне, так і позитивне значення для розвитку соціуму, а отже, є необхідність аналізувати сучасні процеси крізь призму особливостей існування соціального міфу саме в умовах України.

Соціальний міф сучасного світу відрізняється від первісних міфів тим, що раніше він виникав спонтанно як форма колективної свідомості для пояснення та легітимації різних соціальних явищ і процесів, а сьогодні він здебільшого слугує ідеологічним підґрунтям для маніпуляції суспільною свідомістю. Особливу роль в осмисленні соціального міфу відіграли роботи А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Ж. Сореля, В. Парето, З. Фрейда, К.Г. Юнга, М. Еліаде, Е. Касирера, Р. Барта.

У сучасному масовому суспільстві, де маси не лише не можуть брати на себе відповідальність, але й свідомо її уникають, панівні еліти перебирають на себе керівні функції та здійснюють їх, насамперед, маніпулятивними засобами, використовуючи здебільшого механізми та специфіку соціальної міфотворчості. Одним із найефективніших засобів сучасної міфотворчості, що здатний максимально впливати на маси, є пропаганда, до вивчення якої звертаються у своїх працях Е. Бернейс, Е. Аронсон, Е. Пратканіс, Р. Коул, Н. Хомські, С. Каннінгем, А. Цуладзе, В. Соловей, Г. Почепцов та інші. Пропаганду треба розглядати, насамперед, як форму комунікації, завдяки якій поширюються певні факти, чутки, аргу-

менти та відомості, що впливають на формування суспільної думки та сприяють появі певної громадянської позиції та соціальної активності. Е. Бернейс зауважував, що здебільшого слово «пропаганда» для багатьох має негативний відтінок. Проте це не завжди правильно: пропаганда може бути і доброю, і поганою, залежно від того, що саме вона прославляє, а також від достовірності тієї інформації, яку вона транслює масам [1]. Водночас беззаперечним є і той факт, що пропаганда завжди має на меті маніпулювання масовою свідомістю, саме тому її засобами й послуговується соціальна міфологія.

Прийнято вважати, що здебільшого суб'єктами маніпулювання є від 1% до 3% населення. До них приєднується майже 20% «інформованої» аудиторії, що має правильну інтерпретацію відомостей і розуміє, що відбувається. Саме із цієї аудиторії рекрутуються медіатори, групи тиску й підтримки, люди, що впливають на об'єкти маніпулювання. Ті ж, хто виступає об'єктами маніпуляційних процесів, розглядаються не поодиночці, а як натовп, який має особливі характеристики та поведінкові маркери. Г. Лебон, досліджуючи психологію натовпу, дійшов такого висновку: «Стаючи частиною натовпу, людина спускається на декілька сходинок нижче на драбині цивілізації. В ізольованому становищі вона, можливо, була б культурною; у натовпі – це варвар, тобто істота інстинктивна. У неї виявляється схильність до свавілля, буйства, люті, але також і до ентузіазму та героїзму, властивим для первісної людини, схожість з якою ще більше посилюється тим, що людина в натовпі надзвичайно легко підпорядковується словам і уявленням, які б не мали на неї жодного впливу в ізольованому становищі, і здатна на вчинки, які явно суперечать і її інтересам, і її звичкам» [4]. Саме тому творення сучасних соціальних міфів ґрунтується не стільки на відображенні дійсності, скільки на специфіці психологічних очікувань натовпу: адаптуючи їх до наявних умов, отримуємо ідеальні засоби для маніпуляції та пропагандистського впливу.

У соціальній міфтворчості найдієвішими є використання сюжетів, міфологічних типів і персонажів, характерних для первісної культури та трансформованих у сучасні особливості соціального устрою, розвитку науки та техніки, інформаційне середовище. Якщо проаналізувати сучасні соціальні міфи, побачимо, що всі їхні складники так чи інакше повторюють те, що було добре відомо ще первісній людині. Така пов'язаність сучасного та минулого визначається природою самої міфології, що ґрунтується на емоціях, які в сучасній людині є такими ж, як і тисячі років тому.

З появою ідеологій і збільшенням їхньої ролі в соціокультурному житті спільнот стихійна міфотворчість як феномен первісного мислення замінюється свідомим конструюванням міфів, і водночас дуже майстерним. Е. Касирер, аналізуючи політичний міф ХХ ст., прирівнює його до складної зброї масового ураження, а технологію його створення – до однієї з найскладніших наукових технологій: «Міф завжди трактувався як результат несвідомої діяльності і як продукт вільної гри уяви. Але зараз міф створюється відповідно до плану. Нові політичні міфи не виникають спонтанно, вони не є диким витвором бурхливої уяви. Навпаки, вони є штучними витворами, створеними умілими та вправними «майстрами». ХХ ст. – великій епосі технічної цивілізації – судилося створити і нову техніку міфу, оскільки міфи можуть створюватися так само і відповідно до тих самих правил, що й інша сучасна зброя, як кулемети чи літаки» [3, с. 61]. Серед головних способів сучасної політичної міфотворчості вчений виокремлює: зміну функцій мови, де домінує значення має не семантична, а магічна функція; введення та неухильне виконання нових ритуалів, які тотально впроваджуються в повсякденне життя; формування з лідера культурного героя на кшталт чарівника або пророка. Ці способи справедливо можна поширити не лише на політичний міф, але й на соціальну міфотворчість загалом.

Окрім виділених Е. Касирером методів міфотворчості, варто зазначити й гіперболізацію (перебільшення) або літотизацію (применшення) історичних фактів, подій; впровадження уявлення про нуменозність образу влади та її носіїв, які мають здатність зачаровувати, захоплювати маси запропонованими ідеями й навіювати їм невідворотність вибраного шляху тощо.

Широке застосування в соціальній міфотворчості героїчних міфів пов'язане із введенням образу героя, який із необхідністю діє на благо спільноти, бореться з ворогом, допомагає встановити справедливість чи легітимізує наявний суспільний лад і владу еліт. Так, наприклад, у політичному міфі така роль відводиться постаті політика, який часто виступає як культурний герой. Потреба в сильному лідері з'являється тоді, коли спільнота не може досягти бажаного результату звичними способами. У такі моменти сподівання не лише гостро переживаються, але й персоналізуються. Водночас зазвичай нівелюється роль закону, який підмінюється авторитетом лідера та його волею. Такий стан речей стає можливим тому, що лідер із необхідністю набуває нових надприродних якостей і функцій.

Сучасна соціальна міфотворчість стосується всіх суспільних суб'єктів та процесів, розгортаючись у різноманітних напрямках. Так, міфологізація відбувається у сфері індивідуального як міфологізація особистості, загального – як міфологізація соціальної групи чи суспільного класу, актуального – як міфологізація події чи ситуації, історичного – як міфологізація історичного періоду чи факту.

Варто також зазначити, що активне продукування міфологем частіше пов'язане з нестабільністю суспільства, адже саме вони є одним з найефективніших механізмів адаптації в складних умовах. У міфі відтворюється модель бажаного світу і робляться спроби її реалізувати. Людина прагне до ідеалу і такий ідеал, модель ідеального світу, знаходить вже готовою в міфі. Головною функцією міфу є пред'явлення моделей наслідування, і людина бере це на озброєння, не усвідомлюючи маніпулятивного характеру таких уявлень. «Міфи – ефективний інструмент маніпуляції свідомістю. Сам по собі міф мало що означає. Але введений у свідомість людей та глибоко там закорінений міф здатний довгий час (за наявності певних причин) підмінювати собою реальність. У результаті, реципієнт сприймає її відповідно до трактування міфу і діє, виходячи із цього сприйняття. Міф зручний тим, що, спрощуючи реальність, він позбавляє реципієнта необхідності напружено (і часто болісно) думати й осмислювати світ навколо себе. Людині вже не потрібно пізнавати світ – вона бере готову заготовку, МІФ ПРО СВІТ <...> Небезпека в тому, що заготовку хтось готував <...>» [2, с. 196].

Соціальний міф у сучасних умовах розповсюджують передусім через засоби масової інформації, які мають найбільший впливом на суспільство. З винайденням радіо і телебачення з'явилася можливість повніше контролювати поведінку людини. Процес розповсюдження соціальної інформації на чисельно великі та розпорошені аудиторії значно спростилося з розвитком технічних засобів: преси, радіо і телебачення, відеозаписів, кіно, інформаційних комп'ютерних систем тощо. Така масова комунікація стала особливим видом соціального спілкування, що здійснюється в масштабах всього суспільства, є важливою передумовою соціального розвитку й організації, передусім завдяки нав'язуванню масам міфологічного способу сприйняття світу. Водночас дуже важливою є однакова ідеологічна спрямованість масмедіа, що належать різним агентам пропагандистського впливу. «Єдина визначена умова, щоб пропаганда діяла, – писав Д. Мак-Квейл, – вона має досягти населення, щоб воно її принаймі прийняло (якщо не повірило). Прийняття пропаганди залежить від нестачі альтернативної об'єктивної інформації, природної правдоподібності змісту в контексті доступної інформації, і від емоційних та ідеологічних умов часу.

Важко тривалий час протистояти чорнішим і агресивнішим медійним повідомленням» [5, с. 441].

Складні сполучення знань, духовних цінностей і соціальних норм, які тиражуються засобами масової інформації, у систематизованому вигляді відображають панівні світобачення, суспільний устрій. Розповсюдження інформації через складну сітку масових комунікацій є засобом ідеологічного, політичного, економічного, культурного тощо впливу на свідомість і діяльність (поведінку) людей. Зміст повідомлень охоплює весь спектр психологічного впливу в діапазоні від інформування і навчання до переконування та навіювання. Спільна колективна діяльність людей в умовах високого ступеня розділення суспільної праці та концентрація матеріального і духовного виробництва, інакше кажучи, наявність вузької спеціалізації, породжує споживачів – багатомільйонні читацькі, радіослухачькі й телеглядацькі аудиторії. Інтегрований соціальний досвід включає окремих індивідів у процес масової комунікації, яка дозволяє їм встановити і підтримувати зв'язок із більш широким соціальним середовищем, рамки якої перебувають далеко за межами їх безпосереднього оточення, особливо в інтернет-просторі.

Сучасний процес інформатизації суспільства, пов'язаний із розвитком інформаційної технології, різко збільшує кількість інформації, яка стає доступною людині. Збільшується доступ до інформації різного роду: персональні комп'ютери дозволяють користуватися банками даних і підключатися до комунікативних мереж, не виходячи з дому. Інформація стає основним продуктом і однією з головних цінностей суспільства. Водночас варто пам'ятати, що інформація, яка реально функціонує в суспільстві, завжди включає суб'єктивні елементи (оцінки, думки, сприйняття тощо). Можливою є також навмисно спотворена, неадекватна інформація, що використовується певною людиною чи групою осіб у корисних цілях. Невідворотним наслідком неадекватності буде процес соціальної дезінформації, оскільки ціллю його є маніпуляція масовою свідомістю.

Н. Хомський говорить про 10 способів маніпуляції [6]. Один із них – *відволікти увагу на другорядне*. Щоб людина не особливо замислювалася над насущними проблемами, потрібно постійно переводити її на теми, що не мають реального значення. Скажімо, спад в економіці зазвичай завуальовується через певні кримінальні історії, які не стосуються безпосередньо людини чи регіону, де вона проживає, проте викликають яскраву емоційну реакцію; скандальні розповіді із життя відомих людей (часто навіть такі, які мали місце в минулому і давно забуті); збільшення в засобах масової інформації (далі – ЗМІ) розважальних програм; закидання в соцімережі неправдивих інформаційних приводів тощо. Інший – *самим створити проблему і самим розпочати її вирішувати*. Для цього спочатку формується (або складається сама собою) ситуація, що утруднює розвиток суспільства, потім відбувається всебічне обговорення в ЗМІ, врешті – пропонуються варіанти вирішення проблеми. Також використовується спосіб *привчання суспільства до негараздів поступово*, особливо стосовно непопулярних заходів. Часте обговорення певних тем через різного роду медіатори виробляє в мас звичку спокійного реагування на проекти, які для них є невігідними. Важливе значення для більшості має й формування надії на краще майбутнє, яка впроваджується через *відтермінування виконання* непопулярних рішень як складних, але необхідних для процвітання суспільства заходів. Найчастіше реалізується через поетапне вжиття непопулярних заходів. Людина більше схильна погодитися на жертви в майбутньому (краще, далекому), ніж тепер. *Инфантилізм у мовній риторичі* дозволяє звертатися до суспільства, як до дітей, що миволі знижує рівень дискусій і комунікації, уможливорює відсутність критичної оцінки, а також переводить комунікаційний процес у сферу емоцій. *Робити наголос на емоції більше, ніж на розум* – ще один спосіб маніпуляції, адже

вплив на відчуття дозволяє заблокувати здатність до раціонального аналізу, а отже, легше формувати необхідні страхи, бажання, побоювання. Спосіб *культивування посередності* через зниження якості освіти для широких мас населення дозволяє посилити розмежування між масами й елітами та сприяє підпорядкуванню перших, оскільки вони не здатні тверезо оцінити те, що їх використовують. Сприяє цьому також *впровадження моди на посередність*, коли тупість, вульгарність та невихованість подаються, як необхідні риси для відбору людей у соціальні ліфти. *Підсилення відчуття власної провини* використовується в маніпуляції для того, щоб змусити людину повірити у власну провину в усіх негараздах, спонукаючи її до апатії та бездіяльності. Останній спосіб – *знати про людей більше, ніж вони самі про себе знають* – реалізується через розмежування знань, якими володіють еліти та маси, коли влада використовує у своїх цілях передові знання в різних галузях, зокрема й в області біології, нейробіології, психології.

Зазвичай маніпуляція через ЗМІ відбувається за допомогою визначених засобів. Зокрема, варто зазначити *навмисне викривлення інформації* (від відкритої неправди до зміщення поняття по семантичному полю), що дозволяє створити такий образ реальності, який є цілком хибним, але відповідає очікуванням споживача. Можливим є також *приховування інформації* через замовчування чи вибірккову подачу матеріалу. З іншого боку, повідомлення може бути сприйняте потрібним для відправника чином і тоді, коли відбувається *маніпулювання способом подачі матеріалу*. Скажімо, дозована інформація не дозволяє ефективно нею скористатися. Цілеспрямоване компонування матеріалу теж може спонукати реципієнта до певних висновків. *Маніпулювання із часом подачі матеріалу*, порядок його подачі під час його озвучення й обговорення безпосередньо впливають на оцінку ситуації в напрямі, необхідному для власників комунікаційних ресурсів чи їх замовників. Варто відзначити також такий метод маніпуляції, як *перевантаження адресатів відомостями, відібраними за певним параметром*, який використовується, зазвичай, тоді, коли необхідно змусити людей відмовитися від зацікавлення певною інформацією. Реалізується через формування в адресатів переконання в тому, що ця інформація для них не потрібна або вкрай небезпечна.

Важливо підкреслити, що для більшої достовірності сучасна людина потребує обґрунтування своїх міфологічних уявлень. Щоб вірити, вона мусить знайти пояснення для своїх дій чи дій лідера. Створюється теорія, яка апелює до віри, але не є примітивною, а досить витонченою та теоретично аргументованою. Водночас така аргументація лише має вигляд раціонального обґрунтування. Наукове підґрунтя неможливо застосувати в міфах, природою яких є ірраціональне й емоційне, тому часто використовуються завідомо хибні засновки, маніпуляція науковими матеріалами, підтасовка фактів. Все це за одночасного застосування наукового інструментарію набуває форми достовірності.

Е. Касирер, досліджуючи роль філософії у вивченні міфу та міфологічної свідомості, зазначав, що вона безсила знищити сучасні міфи, які нечуттєві до раціональних аргументів, їх неможливо заперечувати за допомогою силогізмів. Проте вчений мав сподівання на філософію як науку, яка здатна допомогти нам зрозуміти міф, водночас ми мусимо не лише осягнути його слабкі місця, але й його силу. Він розглядав міф як серйозного супротивника, ворога, з яким необхідно боротися [3]. Певна річ, що сучасна міфотворчість, як і пропаганда, не завжди може шкодити людині чи спільноті, але й бути їй корисною, – прикладом може бути пропаганда здорового способу життя чи суспільної (громадянської) єдності, консолідація спільноти засобом соціального міфу чи конструювання національної ідеї та ідентичності тощо. Важливо, хто саме і з якою метою використовуватиме цю методологію.

Отже, соціальна міфологія та пропаганда мають достатньо точок дотику, оскільки обидві мають справу з масовою свідомістю, маніпулюючи нею, формуючи стійкі стереотипи та поведінкові маркери. Сучасна міфотворчість ґрунтується на очікуваннях натовпу, які не лише просто виявити, але й сформувані. Попри свідоме конструювання соціальних міфів у сьогоденні, найчастіше використовуються давні міфологічні конструкції, відомі ще первісній культурі, адаптовані до нових соціальних умов, науково-технічних знань і ціннісних уявлень. Серед методів міфотворчості варто виокремити зміну функцій мови, створення нових ритуалів, формування образу культурного героя. Розповсюдження пропаганди відбувається через навмисне викривлення інформації, приховування певних фактів, маніпулювання способом і часом подачі матеріалу, перебільшення або применшення ролі історичних фактів, подій. Розповсюджують соціальний міф у сучасних умовах, насамперед, через засоби масової інформації, які мають найбільший вплив на суспільство. Така масова комунікація є максимально комфортною для нав'язування масам відповідного міфологічного способу сприйняття світу засобами пропаганди. Водночас її роль може бути як позитивною для суспільного розвитку, так і негативною. Розвінчання міфів сучасної культури, безперечно, сприятиме очищенню суспільної свідомості від хибних уявлень і поширенню критичного мислення, проте на сучасному етапі освіченості мас цей процес забезпечити неможливо. Водночас дослідження соціального міфу дозволить використовувати його потенції для конструктивного розвитку суспільства.

Список використаної літератури

1. Бернейс Э. Пропаганда. – М.: Карьера Пресс, 2015. – 175 с.
2. Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием – 2. – М.: Эксмо; Алгоритм, 2009. – 528 с.
3. Кассирер Э. Техника современных политических мифов. – Вестник. МГУ. Серия 7 «Философия». – 1990. – № 2. – С. 58–65.
4. Лебон Г. Психология народов и масс. URL: <http://lib.ru/POLITOLOG/LEBON/psihologia.txt>.
5. Мак-Квейл Д. Теорія масової комунікації. – Львів: Літопис, 2010. – 537 с.
6. Chomsky N. Diez formas distintas de manipulación mediática. URL: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=128548>.

PROPAGANDA AS A PART OF MODERN SOCIAL MYTH CREATION

Oksana Darmoriz

*Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy,
Department of Theory and History of Culture
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article investigates propaganda as one of means of modern myth creation. Creation of modern social myth is based on psychological expectations of a crowd. The modern myth creation uses stories, mythological types and characters of primitive culture. Active creation of mythologems connected with the instability of society. Media having the most powerful influence on society deal with distribution of social myth in modern conditions. Dissemination of information shaped as social myths through the intricate network of mass media is a means of ideological, political, economic and cultural influence on the human mind and behavior.

Key words: social myth, myth creation, propaganda, manipulation, mass consciousness, media, modernity.

УДК 293.21

ЕТАПИ РОЗВИТКУ ТА СПЕЦИФІКА ЕТНІЧНИХ РЕЛІГІЙ БАЛТІЙСЬКИХ НАРОДІВ

Софія Кукуре

Навчальний центр "Unilingvo"
вул. Лубанас, 125а, LV-1021, Рига, Латвія

У статті визначаються етапи еволюції етнічних релігій балтійських народів; уточнюється термін «етнічні релігії» щодо литовців і латишів; розглядається діяльність Е. Брастиньша та Й. Трінкунаса по відродженню етнічних релігій у ХХ ст.

Ключові слова: етнічні релігії, балтійські народи, неоязичництво, ХХ століття, Дієвтуріба, Ромува.

Актуальність теми. Сучасне вітчизняне релігієзнавство – наука, що перебуває на етапі активного розвитку. Вітчизняні вчені можуть долучитися до широкого кола досліджень закордонних колег, вивчаючи їхні наукові надбання та пропонуючи власні наукові розвідки. Серед питань, що в українському релігієзнавстві досліджені мало або зовсім не досліджені, є питання специфіки етнічних релігій балтійських народів. Найважливіша причина – недостатня вивченість питань взаємодії етносу та релігії в теоретичному аспекті. Окрім того, у поле зору вітчизняних дослідників майже не потрапляють роботи з історії та етнології балтійських народів, адже більшість із них написана литовською та латиською мовами і на загальноєвропейські мови не перекладалися. Проте балтійські народи пройшли свій особливий шлях до європейської культури; по-своєму засвоювали європейські цінності та знаходили власні способи збереження національної культури. Вивчення питань еволюції етнічних релігій балтійських народів дозволяє, з одного боку, усвідомити причини появи в ХХ ст. неоязичницьких течій у Латвії та Литві; з іншого – зрозуміти специфіку етнічних релігій балтійських народів та їхнє місце в культурних процесах. Аналіз історичного, етнографічного матеріалу має створити підґрунтя для теоретичних узагальнень щодо проблем взаємодії етнічних релігій і християнства, а також ролі етнічних релігій для національної самоідентифікації народів.

Постановка проблеми. Потреба в розв'язанні зазначених питань постає перед вченими різних спеціальностей – філософами, етнологами, антропологами, культурологами, істориками – у проблемному полі кожної з наук і відповідно до предмета досліджень. Однак у процесі вивчення конкретних тем нерідко виникають питання, які лежать «на перехресті» наук. Наприклад, історик, який вивчає життя балтійських народів часів Середньовіччя, обов'язково стикнеться з питанням християнізації балтів. Тривалий, запеклий опір куршів, земгалів, лівів, селів та інших спонукає до пошуку причин відданості цих народів дохристиянським віруванням і небажання прийняти християнську віру. Такі історичні явища виникають як наслідок складних взаємодій етносів, їхніх культур і релігій. Відомий український учений Людмила Филипович, доводячи необхідність конститування етнології релігії як нової релігієзнавчої науки, пише: «Етнологія релігії – це порівняно молода сфера релігієзнавства, що виникла як наслідок міждисциплінарного дослідження етносу та релігії. Саме вона визначає велике багатоманіття аспектів взаємодії і поєднання цих суспільних феноменів» [1, с. 31].

Дослідження на перетині релігієзнавства та етнології потребують чітких дефініцій понять і термінів. Це стосується, передусім, поняття «балтійські країни». Так узагальнено (ест. *Balti riigid*, *Baltimaad*, латис. *Baltijas valstis*, лит. *Baltijos valstybės*) прийнято називати країни, що омиваються Балтійським морем. Термін «Прибалтика», що вживався в радянській історіографії, у сучасних Латвії, Литві й Естонії не застосовується. У міжнародних документах поширене поняття «Балтика», яким позначають усі країни узбережжя Балтійського моря, а саме: Росію, Польщу, Латвію, Естонію, Швецію, Данію, Литву. Однак науковець, який ставить перед собою завдання дослідити етнічні релігії народів, що населяли цю територію за часів Середньовіччя, не може керуватися сучасною політичною картою Європи. До балтійських народів (балтів) відносять народи, що проживали на східному узбережжі Балтійського моря і говорили балтійськими мовами. Нащадками балтів вважаються литовці та латиші. Отже, у дослідженні ми розглядаємо етнічні релігії саме цих народів.

Уточнення потребує також термін «етнічні релігії». Сучасні дослідники, зокрема, Л. Мозговий, О. Бучма, дотримуючись еволюційного принципу класифікації релігій, вважають, що етнічні релігії є наступним рівнем після родоплеменних вірувань. Дослідники називають етнічні релігії також національними чи національно-державними: «Обов'язковим історичним підґрунтям їх є наявність у суспільстві спільнот, народжених соціальною диференціацією, і консолідація їх у формі держави. Етнічні релігії – це такі релігійні вірування, які, як правило, охоплюють своїм впливом всі прошарки населення в межах однієї національної держави» [2, с. 45]. Стосовно історії литовців можна вживати терміни «етнічна релігія» та «національна релігія» як синоніми, зважаючи на існування держави – Великого князівства Литовського (1236–1795 рр.). Однак що стосується історії релігії латишів, то більш коректним вважаємо термін «етнічна релігія», оскільки на землях куршів, земгалів, лівів, селів за часів Середньовіччя існували лише протодержавні утворення.

Визначаючи етапи розвитку релігійних вірувань давніх балтів, доводиться зважати на те, що на даний час не вироблено універсальної класифікації, яку можна було б застосувати до всіх релігій світу в минулому та сучасності. В основу структуризації можуть бути покладені різні критерії: статистичні, організаційні, правові й інші [3, с. 45–47]. У питанні дослідження етнічних релігій балтійських народів вважаємо за доцільне дотримуватися еволюційного принципу. Спираючись на історію балтійських народів, варто визначити два основні етапи розвитку релігій на їхніх землях: дохристиянський і християнський. У свою чергу, дохристиянський період також може бути поділений на два етапи: ранніх вірувань і політеїстичних релігій. Саме політеїстичні релігії часів Середньовіччя ми вважаємо етнічними релігіями і розглядаємо їх як один з основоположних чинників культури балтійських народів. Це є об'єктом нашого дослідження. Предметом дослідження в статті є сучасний період в еволюції етнічних релігій, який являє собою неоязичництво.

Балтійські землі у XIII–XIV ст. були останніми, що зазнали впливу християнізації шляхом військової експансії. За часів військового протистояння етнічні релігії проявили себе як провідний чинник, що обумовив характер цієї боротьби та її перебіг, тобто проявив себе як важливий складник життя народу. Вивчення саме цього етапу історії релігій балтійських народів важливе ще з одного погляду: на основі давньої віри виникли неоязичницькі рухи XX ст., зокрема, дієтуріба в Латвії (початок XX ст.) і ромува в Литві (друга половина XX ст.).

Роль етнічних релігій на балтійських землях в опорі християнізації детально розглянута нами в роботах про військову та дипломатичну боротьбу балтів у XIII ст. [4] та особливості балтійської міфології [5]. Головні висновки цих досліджень коротко можна сформулювати так: по-перше, етнічні релігії були рушійною силою опору християнізації

доби Середньовіччя; по-друге, інтерес до етнічних релігій неодноразово виникав у ХІХ ст., коли в суспільстві відчувалася потреба захистити й утвердити національну ідентичність (Л. Реза, В. Стороста).

Мета статті – розглянути питання реконструкції етнічних релігій балтійських народів у діяльності Е. Брастиньша та Йонаса Трінкунаса.

Неоязичництво (неопаганізм) – релігійний феномен ХХ ст. – являє собою реконструкцію дохристиянських політеїстичних вірувань. Практики неоязичницьких течій залежать від мети їх ідеологів і конкретного змісту: окультизм, екологізм, націоналізм тощо. Найбільш глибоке історичне коріння має етнічне язичництво, відмінною рисою якого є автохтонність і цілісність світогляду, що дозволяє розглядати їх як частину певної етнічної культури.

Інтерес до етнічних релігій у різних європейських країнах обумовлений конкретними історичними причинами. Наприклад, однією з найбільш ґрунтовних робіт, присвячених етнічним культурам і процесам християнізації, є дисертація естонської дослідниці Лінди Кальюнді «Балтійські хрестові походи, культура пам'яті, вивчення історичної репрезентації та спогад про минуле» [6]. Одним із питань, висвітлення якого автор поставила собі за мету, – збереження історичної пам'яті народів Європи. Л. Кальюнді жодним чином не акцентує лише позитивні чи негативні наслідки прийняття християнства і не виказує якоїсь особистої прихильності до тієї чи іншої віри. Ретельне вивчення нею історичних джерел має на меті віднайти відповіді на питання, що є актуальними для сучасної естонської культури, а саме: результати християнізації балтійського регіону та взаємодія етнічних релігій із християнством. Як представниця «малого» європейського народу, Лінда Кальюнді особливо переймається проблемами збереження знань про минуле: «Історична пам'ять – основоположна риса духовного життя народу, адже вона є наслідком усвідомлення важливості духовних цінностей, які народ створив за час свого існування» [6, с. 50]. І далі: «На багатьох прикладах бачимо, що зникали, знищувались саме ті народи, які втратили знання про свої витоки, своє минуле. Минуле народів – відповідь на численні запитання його сьогодення та майбутнього. Тому, якщо втратити знання про минуле, то незрозумілим стає напрям, в якому повинен розвиватися народ. Збереження національної свідомості залежить від культури історичної свідомості, яка визначається пошаною до минулого та його героїв» [6, с. 55]. Саме прагнення зберегти національну свідомість стало причиною появи неоязичницьких рухів в Латвії та Литві на початку та всередині ХХ ст.

Історично першим неоязичницьким рухом у балтійських народів треба вважати дієвтуріба (латиською Dievturība). Його послідовники – дієвтури – вважають головною метою своєї діяльності реконструкцію давніх вірувань народів, що проживали на території Латвії, на основі археологічних, історичних і етнографічних джерел. Засновником руху став Ернст Брастиньш (1892–1942 рр.), латвійський історик, археолог, етнограф, фольклорист, художник, мистецтвознавець. Його діяльність припала на першу половину ХХ ст. – період, який став для багатьох країн Європи часом національного відродження. Ернст Брастиньш увійшов в історію як універсально освічений учений, наукові інтереси якого були спрямовані на вивчення минулого свого народу. Багато часу він присвятив археологічним дослідженням, результати яких оприлюднив у циклі праць «Латвійські фортифікаційні укріплення» [7]. Увагу дослідника привертала також особливості віри, що передувала прийняттю християнства. Е. Брастиньш розглядав віру предків – «нашу віру» – з погляду її впливу на ментальність народу та його історичну долю. Цьому питанню присвячені роботи «Латвія, її життя та культура» [8], «Давньолатвійські духовні пісні» [9], «Тисячолітнє гноблення нашої віри» [10].

Найбільш детально дохристиянська релігія досліджена в роботі «Цероксліс. Пояснення основ дохристиянської балтійської віри» [11]. Матеріалом дослідження в даній роботі є давні народні пісні (дайни), аналіз яких покладено в основу ідей ученого. Він вважає дайни втіленням духу латиського народу і його «найпрекраснішим та найціннішим надбанням». На час створення «Церокслісу» було відомо майже 500 000 дайн, що були записані з вуст носіїв культури. Саме з дайн відомі імена богів (Дієвас, Лайма, Мара), традиції їх вшанування, урочистості й обряди. Е. Брастиньш вважає, що з усіх народів світу тільки латиші мають таку величезну кількість пісень релігійного змісту. Це дає йому підставу стверджувати, що є можливість відродити національну релігію, яку, як він вважає, знищило християнство. Е. Брастиньш зауважує, що інші фольклорні жанри, наприклад, легенди, прислів'я, сказання, лише опосередковано віддзеркалюють ідеї давнього світобачення, тому що створювалися значно пізніше, за часів панування християнства та вживалися дуже обережно, аби не виказати ідей давнього світогляду [12].

Е. Брастиньш поділяє дайни на три групи: перша – про Дієваса, Лайму, Мару; друга – про сонце та зорі; третя – про річний календар. У дайнях першої групи латиські боги не тільки прославляються. До них також звертаються із проханнями допомогти в людських справах. До інших богів давні латиші не зверталися. Е. Брастиньш зауважує, що культ Перконаса, Потримса, Патолса з'явився в більш пізні часи. Вчений спростовує також твердження щодо створення дайн про Лайму та Мару під впливом християнства. Він наголошує на тому, що в дайнях нічого не говориться про Христа і жодним чином не викладаються основи християнського віровчення. Християнська церква пройшла «повз дайни», оскільки католицькі священники послуговувалися переважно латиною, а лютеранське духовенство нерідко не володіло латиською мовою. До того ж Біблія латиською мовою вийшла друком тільки в 1689 р., коли дайни давно побутували в народі [12].

Неможливо не визнати, що емоційність викладу, щирий інтерес до національної культури зробили праці Е. Брастиньша надзвичайно популярними для представників латвійської діаспори в різних країнах світу та в самій Латвії.

Шляхом реконструкції язичницьких вірувань на основі національного фольклору йде також «Ромува» – литовська неоязичницька організація, заснована Йонасом Трінкунасом (1939–2014 рр.) 1967 р. Вивчаючи литовський фольклор протягом тривалого часу, Й. Трінкунас сформулював ідею про те, що культура балтійських народів на глибинному рівні має спільне коріння. Саме вивчення основ національної культури спонукало Йонаса Трінкунаса втілити в життя ідею відродження давніх традицій, притаманних балтійським народам ще в дохристиянські часи. На думку вченого, саме тоді закладалися основи менталітету балтійських народів. Результатом багаторічних досліджень Й. Трінкунаса стала робота «Давній балтійський світогляд: обряди, традиції, світобачення» [13]. Проте Й. Трінкунас не обмежувався написанням теоретичних статей щодо давньої балтійської віри. Його мета була ширшою – відродити її в наші часи, довести, що давні вірування можуть мати позитивний вплив на розвиток сучасної національної культури. Науковою розвідкою, що лягла в основу практичної діяльності «Ромуви», стала робота «Про богів та свята – балтійська спадщина» [14]. Характерною рисою цього дослідження було прагнення не лише показати, що являла собою балтійська віра, а й продемонструвати основи світобачення давніх балтів.

Ще одним важливим складником діяльності Й. Трінкунаса був литовський фольклорний хор «Кульгрінда», керівником якого з моменту створення є дружина вченого Інія Трінкуніене, видатний етномузиколог.

Різномісна наукова та громадська діяльність забезпечила Йонасу Трінкунасу незаперечний авторитет і зробила лідером неоязичницького руху Європи. Він створив міжнарод-

ну організацію, яка об'єднувала неоязичницькі громади з різних країн світу – Всесвітній конгрес етнічних релігій (WCER). У такий спосіб вчені різних країн могли обмінюватися досвідом дослідження та реконструкції етнічних релігій.

Усі форми діяльності Й. Трінкунаса були підпорядковані ідеї створення панорамної та водночас детальної картини дохристиянських релігій. Як представник культури свого народу він починав із вивчення балтійських вірувань, проте наукові пошуки, що були поєднані із практикою, привели до розширення кола досліджуваних тем. Й. Трінкунас прийшов до необхідності вивчити культури тих народів, з якими балти були пов'язані історично. Це дало можливість компаративного вивчення литовського та пруського фольклору не тільки з погляду спорідненості змісту та наспівів, а й із погляду релігійного світогляду, міфології, обрядовості.

Діяльність Йонаса Трінкунаса є вагомим внеском в європейську культуру ХХ ст., виклики якого змусили шукати нових шляхів дослідження релігійної історії Європи. За рік до смерті, 2013 р. його було нагороджено Орденом Великого князя Литовського Гедиміна.

Висновки. Отже, розглянувши питання реконструкції етнічних релігій балтійських народів у діяльності Е. Брастиньша і Йонаса Трінкунаса, можемо зробити висновок, що обидва дослідники спиралися на релігії, які були сформовані протягом Середньовіччя і глибоко укорінені у свідомості автохтонних народів. Е. Брастиньш і Й. Трінкунас у своїх прагненнях реконструювати етнічні релігії спиралися, насамперед, на пісенний фольклор, в якому найбільш повно збереглися не тільки давні уявлення про світ, а й імена богів і традиції їх шанування. Обидва дослідники створили неоязичницькі рухи, які набули досить значної підтримки, оскільки відповідали прагненням суспільства зберегти національну ідентичність шляхом відродження своєї культури.

Список використаної літератури

1. Филипович Л. Етнологія релігії – актуальна сфера українського релігієзнавства. – Українське релігієзнавство. – 2006. – № 40. – С. 31–46.
2. Релігієзнавство: навч. посібник / Л. Мозговий, О. Бучма. – К.: Центр учбової літератури, 2008. – 263 с.
3. Лубський В., Теремко В., Лубська М. Релігієзнавство: підручник. – К.: Академвидав, 2008. – 464 с.
4. Мельничук (Кукуре) С. Військова та дипломатична боротьба проти Тевтонського Ордену на землях Північної Прибалтики у XIII столітті. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2013. – 104 с.
5. Кукуре С. Балтійська міфологія в латвійсько- та литовськомовній історіографії ХХ ст. Історія релігій в Україні: науковий щорічник. – Львів: Інститут релігієзнавства, 2015. – Кн. II. – С. 95–101.
6. Kaljundi L. The Baltic Crusade and the Culture of Memory, Studies of the Historical Representation of the Past. – Helsinki, 2016. – 331 p.
7. Braстиņš E. Latvijas piskalni. – Rīga, 1923. – 137 lpp.
8. Braстиņš E. Latvija, viņas, dzīve un kultūra. – Rīga: Antēra, 2007. – 240 lpp.
9. Braстиņš E. Latvju tikumu dziesmas. – Rīga: Zvaigzne, 1996. – 215 lpp.
10. Braстиņš E. Mūsu dievestības tūkstošgadīgā apkarošana. – Rīga: Junda, 1994. – 103 lpp.
11. Braстиņš E. Cerokslis: Dievturības katēchisms. – Čikāga: ASV Latvju diev tu ģusadraudze, 1966. – 71 lpp.
12. Braстиņš E. Cerokslis: Dievturības katēchisms; пер. с латышского Бируте Ланге (С. Кукуре) URL: <https://www.stihi.ru/2015/09/02/8581>.

13. Trinkunas J. Baltų tikėjimas: lietuvių pasaulėjauta, paproč apeigos, ženklai. – Vilnius: Diemendis, 2000. – 127 p.
14. Trinkunas J. Lietuvių senosios religijos kelias. – Vilnius: Asveja, 2009. – 265 p.

THE PERIODS OF DEVELOPMENT AND PECULARITIES OF THE BALTIC ETHNIC RELIGIONS

Sofia Kukure

*Language School “Unilingvo”
Lubanas iela, 125a, LV-1021, Riga, Latvia*

In the article are being analyzed the main periods of development of the ethnic religions of the Balts, beginning from the Middle Ages until the neo-paganism of the revival of the Pre-Christian Baltic religion at the beginning of the XX – XIX centuries. The terms such as “ethnic religions”, “Balts” are being specified, as well as the analysis of the importance of this phenomena for the modern European culture. The historian, who is researching the life of the Baltic people always deals with the problem of the Baltic Christianisation. The attempts of the struggle against the christianization in Kurzeme, where such tribes as Semigallians, Livs and others took part, leads the explorer to the necessity of research of the struggles reasons against the Christianity and the attempts to save the Pre-Christian Baltic religion. This proves to the fact, that this struggle is the result of the complicated ethnical and religious influence of the peoples, their cultures and beliefs.

Key words: ethnic religions, baltic people, neopaganism, 20 century, Dievturība, Romuva.

УДК 1(091):165.731

ЄВГЕН ДЕ РОБЕРТІ ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ

Богдан Матюшко

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,
факультет філософської освіти і науки, кафедра філософії
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна*

У статті проаналізоване обґрунтування соціологічного підходу до вивчення історії філософії та виділення матеріалізму, ідеалізму і сенсуалізму як провідних філософських напрямів, проведено Євгеном Валентиновичем де Роберті (1843–1915 рр.). Показано, що крайнощі гносеологічного суб'єктивізму визначені мислителем як джерела песимістичного світогляду, а проблема метафізичного характеру позитивізму лишається відкритою.

Ключові слова: історія філософії, позитивізм, соціологічний підхід, матеріалізм, ідеалізм, сенсуалізм, песимізм, метафізика.

Вивчення історико-філософських праць мислителів минулого, а особливо тих із них, які з відомих причин були незаслужено знехтуваними, становить науковий інтерес із багатьох причин. Найперше йдеться про ознайомлення з їхньою ідейною спадщиною широкого загалу, зокрема, про нове осмислення запропонованих ними підходів до досягнення розвитку філософської думки. Один із таких мислителів – Євген Валентинович де Роберті, повне прізвище – де Роберті де Кастро де ла Серда (1843–1915 рр.), народжений в Україні (село Козацьке, нині Піщанський район Вінницької області) філософ і соціолог зі світовим іменем. Він знаний передусім завдяки тому, що на основі здобутків основоположників позитивізму, особливо Огюста Конта, Еміля Літтре й Герберта Спенсера, сформував свою версію цієї течії – гіперпозитивізм, неопозитивізм або робертизм, основою якої є переосмислення головних ідей теоретичної соціології О. Конта.

Ключовими текстами, які допомагають зрозуміти Є. де Роберті як історика філософії, є його програмна суспільствознавча розвідка «Соціологія: основне завдання її та методологічні особливості, місце в ряді наук, поділ і зв'язок з біологією та психологією» (1880 р.) [1]; фундаментальна історико-філософська праця «Минуле філософії. Спроба соціологічного дослідження загальних законів розвитку філософської думки» (спершу вийшла друком 1886 р. у двох томах, а наступного року – у вигляді однотомного загальнодоступного викладу [2]), а також видана 1891 р. в журналі «Вопросы философии и психологии» стаття «Песимістичні теорії пізнання: критицизм, позитивізм» [3]. З останніх досліджень, присвячених мислителеві, варта уваги низка статей таких учених: Ігоря Голосенка [4], Бориса Рубанова й Юсуфа Семалі [5], які дають загальну характеристику життєвого шляху та поглядів мислителя; Лілії Бузук, що висвітлює етапи ідейної еволюції Є. де Роберті [6]. Особливості соціологічного підходу як теоретико-методологічної основи історико-філософських досліджень мислителя описує Валерій Кошарний [7]. Спробу охарактеризувати науковий статус історії філософії згідно з Є. де Роберті свого часу зробив і автор цих рядків [8].

Отже, доступні праці мислителя і присвячені їм наукові розвідки уможливають проведення реконструкції картини формування і становлення історико-філософської концепції Є. де Роберті як однієї зі «складових науки про суспільство, побудованої на основі природничої методології, якою в його часи була позитивістська соціологія» [8, с. 54].

Фактичне окреслення предметного поля історії філософії як частини соціології проведене Є. де Роберті вже в першій із перелічених праць. Зокрема, у третьому розділі «Соціології» під назвою «Абстрактні та конкретні науки» мислитель пише: «Сучасна соціологія потребує головним чином наукової класифікації та доцільного розподілу величезної кількості фактів і спостережень, які становлять результат нагромадженого досвіду минулого, переданого нам шляхом традиції та щоденного досвіду теперішнього, в якому значна частина, спадкові пристосування до психологічного та соціологічного спостереження, безсумнівно, також належать минулому» [1, с. 79].

Розвиток цієї думки простежується у визначенні Є. де Роберті об'єкта історії філософії («Минуле філософії», перша частина – «Історичні дані», перший її розділ – «Соціологічна точка зору. Матеріалізм»): «Подібно до науки, техніки, тобто всіх видів та галузей знання; подібно до релігії, містицизму, забобону, тобто до всіх форм та ступенів незнання, – і філософія, якщо її розглядати з історичної точки зору, становить продукт суспільної культури та входить до широкого кола явищ, що вивчаються окремою наукою – соціологією» [2, с. 1]. Отже, тут поряд із властивим позитивізму «винесенням за дужки» адекватності знання буденного, міфологічного та релігійного світогляду і постановкою проблеми науковості самої філософії сама вона, як і її історія, визначена як царина соціології. Загальний зміст історико-філософської науки має такий вигляд: «Пізнати науковим чином минуле філософії означає пізнати його так, як ми пізнаємо будь-який інший факт суспільного розвитку: народний звичай, законодавчу постанову, економічні відносини, літературне, політичне, художнє або промислове явище. Подібне знання обмежується визначенням попередніх та наступних елементів факту або тих умов його прояву, які зазвичай протиставляються одне одному як група причин та група наслідків. Цим аналітичним шляхом відкриваються та встановлюються сталі й необхідні відношення між явищами, які відбулися, або такими, що вже стали історичними» [2, с. 1–2], що являє собою черговий приклад позитивістської епістемології, адже в науці про культуру та суспільство використовується теоретико-методологічний інструментарій, властивий природознавству. Як коментує історико-філософську схему Є. де Роберті І. Голосенко, у відповідній книзі «На основі «соціологічних законів» він намагається довести неминучість заміни бачення світу, заснованого на теології та метафізиці, на науковий світогляд» [4, с. 100].

У зв'язку із цим, як «Соціологія» та «Минуле філософії», так і їх автор свого часу мали драматичну, а багато в чому і трагічну долю. Так, Б. Рубанов і Ю. Семалі зазначають, що тодішній обер-прокурор Священного Синоду Російської православної церкви Костянтин Победоносцев, «який небезпідставно вважав, що пропагований у ній («Соціологія» – Б. М.) позитивізм може скласти конкуренцію православній вірі» [5, с. 100], спричинився до того, що «книга була заборонена й вилучена із крамниць та бібліотек, а за її автором було встановлено гласний поліційний нагляд <...>. Аналогічної долі зазнала й двотомна праця де Роберті «Минуле філософії». Якщо перший том, присвячений історичним даним, лишився практично непомітним для наукової спільноти, то на другий звернув увагу К. Победоносцев із подачі архієпископа Никанора (у миру – М. Каменський). У результаті, цензурою був знищений практично весь наклад не лише другого тому, але й першого. Так само було вчинено і з одностомним компендіумом цієї праці де Роберті» [5, с. 14]. Але ці книги мислителя все ж збереглися: «Зате «Соціологія» та компендіум «Минулого філософії» були перекладені самим автором французькою мовою та видані у Франції відповідно у 1881 та 1887 рр. (друга праця – під назвою «Стара й нова філософія»)» [5, с. 14–15].

З'ясовуючи сутність соціологічного підходу до історії філософії, В. Кошарний звертається передусім «до найважливішого твору Є. де Роберті, де найповніше виявилися

його методологічні вподобання в галузі історії філософії, – до книги «Минуле філософії» [7, с. 45]. Головну проблему в ній сформульовано так: «Вивчення минулої долі філософії стало на хибний шлях ще й тому, що потрапило до рук не істориків та соціологів, а самих філософів, засновників шкіл або завзятих ревнителів чужих систем. Філософи не могли уникнути великої помилки, яка полягає в тому, що про думки своїх попередників вони судили з точки зору власних теоретичних положень» [2, с. 3]. Ця звичайна й закономірна необ'єктивність посилена тим, що критерії науковості в історико-філософських дослідженнях були замінені не просто власними вподобаннями, а хибною теоретико-методологічною основою. Йдеться як про психологізм, так і про класичну філософію в її найвищих досягненнях, що для С. де Роберті як позитивіста є цілком неприйнятною: «Такий хибний «історизм» перевершив своєю ненауковістю спроби Ф. Бекона, Дж. Локка, Дж.Г'юма та деяких інших, що керувалися у своїй оцінці минулої філософії загальними психологічними принципами, тобто гіпотезами галузі спеціального знання, яка в наші дні ще не встановилася. Особливо різко цей недолік виразився у Г.В.Ф. Гегеля, який запустив в обіг глибоко помилкову теорію саморозвитку філософії за визначеним планом, поступове виконання якого в історичній дійсності точно збігається, начебто, з незалежним від умов часу розвитком філософських понять у чистій логіці» [2, с. 3]. До речі, тут мислитель не вперше відмовляє психології в статусі науки. Значна частина змісту його «Соціології», що, нагадаємо, вийшла друком за шість років до «Минулої філософії», присвячена обґрунтуванню положення про те, що психологія може існувати лише як фізіологія головного мозку, тобто як частина біологічної науки. Ось один із висновків, наведених в останньому розділі книги: «Соціологія головні свої корені має в біології, до якої, безперечно, повинна бути включена й уся психофізика, тобто теорія мозкових будов та функцій. Але не психологія» [1, с. 3].

Натомість наукова історія філософії, як випливає з усього попереднього, має на меті встановлення особливостей змісту відповідних явищ та зв'язків між ними, отже, головними її здобутками є відкриття законів розвитку самої філософії. Щодо зазначеного великим кроком вперед став «закон трьох стадій», сформульований основоположником позитивізму: «Незрівнянно більше науковою за задумом була спроба О. Конта, який прагнув підпорядкувати розвиток філософії та всіх споріднених з нею розумових проявів одному загальному соціологічному закону» [2, с. 3]. Але тут потрібна саме система законів, зрештою, повноцінна наукова картина світу, навіть у межах історії філософії, оскільки «<...> один закон не становить ще науки та не визначає її методу; тому природно, що позитивізм не міг ані сам скільки-небудь задовільно розробити історію філософії, ані завадити іншим школам по-старому заповнювати цей відділ знання довільними та чисто суб'єктивними міркуваннями» [2, с. 4]. Саме це має на увазі Л. Бузук, коли визначає період еволюції філософських поглядів мислителя 1880–1915 рр., отже, представлений його досліджуваними працями як гіперпозитивістський, коли «було реалізоване розуміння (бачення) С. де Роберті принципу «з контизмом проти Конта»» [6, с. 177], тобто, власне, згаданий вище перегляд основ першого позитивізму.

Філософію не варто ототожнювати з її історією, адже «являючи собою послідовний ряд фактів, що вивчаються спеціальною наукою, соціологією, минуле філософії не може входити до царини досліджень самої філософії. Філософські дослідження, щоправда, так само тісно пов'язані з усією сукупністю минулої філософії, як біологічні, наприклад, з минулим біологією; але історія філософії не становить дисципліни філософської, подібно до того, як історія біології не є зовсім біологічною дисципліною. Залежність теперішнього стану тієї чи іншої галузі знання від її минулого стану є залежністю чисто соціологічного характеру» [2, с. 4].

Провідними напрямками (Є. де Роберті називає їх типами метафізики та гіпотезами) філософії виступають матеріалізм, ідеалізм та сенсуалізм. Перший із них, очевидно, є найдавнішим, і за всього розмаїття своїх історичних форм (від учень багатьох досократиків до філософів XIX ст.) «для матеріалізму нема і не може бути жодних атрибутів речовини, окрім тих, які проявляють своє існування або сприймаються нашими відчуттями у вказаній царині» [2, с. 19]. До того ж «наукова гіпотеза теж зводить одні явища до інших. Але вона перебуває в тісному колі однорідних або однорозрядних фактів. Переходячи це коло та втрачаючи свій спеціальний характер, вона перестає бути науковою; а пояснюючи явища різних порядків за допомогою явищ неорганічного світу, вона стає матеріалістичною» [2, с. 19].

Ідеалізм по суті виникає одночасно з матеріалізмом: «хронологічна першість матеріалізму сама становить, у більшості випадків, недоведену гіпотезу, а там, де остання підтверджується фактами, виникнення ідеалістичних поглядів ішло надто швидко за першим проявом матеріалістичних доктрин, щоб можна було встановити між тими й іншими справжню історичну філіацію або правильну спадкоємність» [2, с. 22]. Між цими типами метафізики наявна спільність, оскільки «у той час як стародавні матеріалісти будували свої загальні або філософські гіпотези за допомогою бідних даних, отриманих зі спостережень за явищами неорганічної природи, Сократ та ідеалісти цієї віддаленої епохи зверталися до таких самих гіпотез, обґрунтовуючи їх ще менше перевіреними спостереженнями за природою гіперорганічною, як тепер називається широка царина явищ психічних та суспільних» [2, с. 23].

Середньою і сполучною ланкою між матеріалізмом та ідеалізмом Є. де Роберті вважає сенсуалізм – «філософське вчення, яке приписує походження ідей дії чуттів, пояснює всі психологічні процеси зовнішньою, матеріальною чуттєвістю» [2, с. 82]. Це вчення пояснює явища дійсності за допомогою «окремої, біологічної гіпотези, не очікуючи її перевірки у межах спеціальної науки» [2, с. 83]. «Оволодівши проміжною цариною, – веде далі мислитель, – між світом неорганічних та світом гіперорганічних явищ, сенсуалізм зробив з неї неприступну твердиню, з якої проводив набіги на всі боки і в яку потім повертався, зважаючи на обставини, з багатою здобиччю або з порожніми руками» [2, с. 86].

Виділивши й проаналізувавши три основні типи метафізики в історії філософії з огляду на її співвідношення з розвитком позитивного (конкретно-наукового) знання, Є. де Роберті формулює однойменний «справжній соціологічний закон: *«будь-яке метафізичне світорозуміння є, з необхідністю, або матеріалістичне, або ідеалістичне, або сенсуалістичне»* [2, с. 254].

У статті «Песимістичні теорії пізнання: критицизм, позитивізм», говорячи про неспроможність вже відомих нам трьох основних типів метафізики, мислитель вкотре зауважує: «Суттєвий пункт в усіх цих теоріях непізнаного – не різноманітні способи постановки та розв'язання завдання про походження й межі пізнання, і не різноманітні гіпотези, виставлені із цього приводу трьома вказаними філософськими школами; суттєвий пункт, капітальна помилка полягає в тому, що це завдання обговорювалося у філософії, замість того, щоб бути переданим у виключне відання спеціальної науки» [3, с. 33]. Міркування, висловлені Є. де Роберті в «Минулому філософії» про І. Канта і його учнів, також мають уточнення. Так, критичній школі належить «честь очищення агностицизму від грубих понять старих метафізичних систем» [3, с. 40], а спільність поглядів між І. Кантом і А. Шопенгауером полягає в тому, що для них «метафізика є, власне кажучи, лише абстрактною та загальною психологією, яка розглядає Всесвіт як широку (тут і далі – курсив в оригіналі – Б. М.) сферу психічних явищ, що оточує з усіх боків буття саме в собі,

абсолютну реальність» [3, с. 40]. Надзвичайно показовою є репліка до цього твердження, висловлена у виносці редактором журналу «Вопросы философии и психологии», де надрукована стаття Є. де Роберті, Миколаю Гротом, який на цей час (1891 р.) давно відійшов від позитивізму. Солідаризуючись по суті з мислителями Баденської та Марбурзької шкіл неокантіанства, чії ідеї тоді набували щоразу більшої популярності на теренах Російської імперії, М. Грот пише: «Вважаємо за необхідне зазначити, що тлумачення філософії І. Канта, прийняте шановним автором, є досить умовним та поширеним лише між позитивістами. Звичайне тлумачення, навпаки, цілковито відкидає «психологічний» характер вчення І. Канта про пізнання і визнає його точку зору виключно *логічною*» [3, с. 40]. Натомість, згідно з Є. де Роберті, загальний висновок із «Критики чистого розуму» являє собою справжню тавтологію: «Справді, коли І. Кант говорить, що будь-яке уявлення має за свій предмет явище, яке, у свою чергу, саме є уявленням, він, очевидно, доводить тільки те, що будь-яке уявлення має за свій предмет уявлення, або, іншими словами, що уявлення є уявленням» [3, с. 44–45]. Враховуючи констатовану основоположником німецької класичної філософії неможливість пізнання трансцендентного («Ми скаржимося на неможливість *осягнути внутрішню сутність речей*. Але якщо ми хочемо цим сказати, що ми не осягаємо чистим мисленням того, чим можуть бути речі самі в собі, то наша скарга є настільки ж несправедливою, наскільки ж і нерозумною, бо це означає, що ми б хотіли пізнавати, або, іншими словами, відчувати речі без допомоги відчуттів, тобто хотіли б володіти здатністю пізнання, цілковито відмінною від тієї, яка властива людині, відмінною не лише за ступенем, але й за сутністю й характером своїм. Інакше кажучи, ми б хотіли бути не людьми, а іншими істотами, про яких ми не можемо навіть сказати, чи можливі вони, а тим більше – якою була б їх організація» [3, с. 47]), гностицизм на прикладі філософії І. Канта дістає в мислителя оцінку, яка межує з типовим фройдизмом: «Ми зустрічаємося тут з особливою видозміною чуття вже не в царині статевої відчуттів або відчуттів слуху, дотику тощо, а в царині інтелектуальних чуттів або «емоцій», які залежать від позитивного чи негативного задоволення духовної потреби – прагнення знання, часто такою ж сильною та невмолимою, як і чисто фізичні потреби. Цим своїм боком, не поміченим або навмисно залишеним у тіні, філософія, повторюємо, межує вже не з фізіологією, а з патологією розуму» [3, с. 48]. Звідси випливає низка висновків, зокрема й розкриття гносеологічних коренів філософії А. Шопенгауера, отже, кантіанства як її джерела: «*Песимізм* на ґрунті теорії пізнання – ось, на нашу думку, найбільш правильне визначення істинної сутності будь-якого агностицизму. Тут, у царині переважно теоретичній, песимізм спотворює найпростіші логічні поняття, подібно до того, як в етиці він спотворює найбільш основні та природні почуття людини. Можливо навіть, що песимізм спершу народився саме в царині теорії пізнання, і вже звідси перейшов у царину етичних питань; не дарма І. Кант вважається попередником А. Шопенгауера» [3, с. 48–49].

У свою чергу, позитивізм – інший різновид гносеології, визначений Є. де Роберті як песимістичний, на перший погляд, якісно відрізняється від критицизму. Ще раз вказавши на спільність позитивізму та матеріалізму й обопільну шкоду від їх взаємного розмежування – «Як відомо, позитивізм рішуче відштовхнув від себе свого найближчого союзника – матеріалізм, у якому він бачить лише звичайний різновид метафізики» [3, с. 50], мислитель проте зауважує: «Позитивісти докоряють матеріалістам за їх негативне ставлення до початку, який, будучи першою причиною речей, не може бути, на їхню думку, ані заперечуваним, ані пізнаваним. Але сама позитивна філософія є агностицизмом, тобто доктриною, що визнає реальність «непізнаваного». Це вже – перше й серйозне пропріччя, яке видає назване вчення» [3, с. 50]. Другим пунктом звинувачень матеріалізові

з боку позитивізму та другим протиріччям останнього Є. де Роберті вважає такий факт: «З іншого боку, кожна система вірувань та кожна філософія мають власне непізнаване, свій улюблений термін на позначення кінцевого результату, незвідного залишку знання. Матеріалізм не є винятком із цього правила. Його непізнаване має, як відомо, назву «матерія»» [3, с. 51]. Точніше, йдеться про те, що «не лише у позитивізмі, але й у найбільш раціональних матеріалістичних побудовах нашого часу гіпотеза, яка вбачає в матерії та русі початок та причину всіх явищ, раз у раз набуває форми ствердження абсолютної непізнаваності матерії та руху самих у собі. Заперечення об'єктивного існування ноумена природно стає в цих доктринах ствердженням його вічної недоступності для всіх засобів нашого дослідження» [3, с. 52].

Можливості розв'язання протиріч матеріалізму, критицизму та позитивізму надає вже відомий нам за ґрунтовним описом у «Минулому філософії» сенсуалізм, який «був прямим попередником не лише критицизму, але й позитивізму та еволюціонізму» [3, с. 53]. Більше того, «філософію нашого часу можна навіть, з цієї точки зору, правильно охарактеризувати як новий сенсуалізм, що пристосувався до прогресу в усіх галузях знання, як умоглядну систему, що взяла на себе й успішно довела до завершення завдання, яке, очевидно, перевищувало сили попереднього, історичного сенсуалізму» [3, с. 53]. Головними здобутками такої філософії, названої мислителем сучасним агностицизмом, є два положення. По-перше, «сучасний агностицизм являє собою синтез, якого давно шукали – такий, що поєднує найбільш реалістичний матеріалізм із найбільш трансцендентальним ідеалізмом та спіритуалізмом. Він є найкращим підтвердженням основної тотожності всіх універсальних гіпотез, до яких людський розум досі вдавався для пояснення походження й природи речей <...>. Універсальні гіпотези, які нам здаються найбільш протилежними, насправді, збігаються в своїй основі» [3, с. 54]. По-друге, (і тут Є. де Роберті заявляє про цілковиту відмову від класичного філософування – *Б. М.*) «він веде до рішучого осуду будь-якої гіпотетичної філософії. Будучи кульмінаційним пунктом або найвищим синтезом різноманітних напрямів філософії минулого, новітні системи у той же час виявляють і капітальний недолік як минулих, так і теперішніх філософських учень, – недолік радикальний, цілком невинуватий. Ми говоримо про незрілість або передчасність усіх подібних спроб» [3, с. 54].

Ця праця мислителя завершується констатацією метафізичного характеру першого позитивізму загалом, що дозволяє краще зрозуміти ідейну спрямованість його власного проекту гіперпозитивізму: «Прибічники метафізики торжествують занадто рано. Вони цілком праві, коли стверджують, що позитивізм та еволюціонізм віднаходять у своїх глибоких основах, у своїх *ima fundamenta*, – ідеї, які спочатку завзято відкидалися цими системами; але вони не бачать істинної причини цього явища, а саме, що такі ідеї ніколи не були цілком відкинуті або залишені. Прибічники метафізики цілком праві й тоді, коли говорять, що позитивізм та еволюціонізм усе більше й більше прагнуть до того, щоб перетворитися на справжню метафізику; але вони глибоко помиляються, гадаючи, що ці системи коли-небудь були чимось іншим» [3, с. 56].

Отже, у своїх історико-філософських дослідженнях Євген де Роберті, спираючись на позитивістський соціологічний підхід, все ж засвідчує тенденцію до виходу за його межі на користь осмислення більш широкої класичної філософської проблематики, особливо епістемологічної, філософсько-наукової, антропологічної та метафізичної, що й потребує подальшого вивчення.

Список використаної літератури

1. Де Роберти Е. Социология: основная задача ее и методологические особенности, место в ряду наук, разделение и связь с биологиею и психологиею. Сочинения: в 4 т. Т. 1. Социология / ред. Н. Мозговая, А. Волков, авт. вступ. ст. Б. Матюшко. – Киев: НПУ им. М.П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. – С. 33–255. (Серия «Антология украинской мысли»).
2. Де Роберти Е. Прошедшее философии. Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли. Общедоступное издание в одном томе. – М.: Типография В.В. Исленьева, 1887. – XVI, 505, СХХІХ с.
3. Де Роберти Е. Пессимистические теории познания: критицизм, позитивизм. – Вопросы философии и психологии. 1891. – Кн. 8. – № 4. – С. 31–56.
4. Голосенко И. Евгений де Роберти: интеллектуальный профиль. – Социологические исследования. – 2001. – № 2. – С. 99–107.
5. Семали Ю., Рубанов Б. Штрихи к биографии и социологической доктрине Е.В. де Роберти. – Социс. – 2006. – № 8. – С. 139–148.
6. Бузук Л. Этапы эволюции философских воззрений Е.В. де Роберти. – Вестник Московского университета. Серия: Философия. – 2009. – № 2. – С. 170–179.
7. Кошарный В. Социологический подход к истории философии (Е.В. де Роберти). – Известия высших учебных заведений. Приволжский регион. Гуманитарные науки. – 2013. – № 2(26). – С. 43–48.
8. Матюшко Б. Спроба визначення наукового статусу історії філософії. Другі академічні читання пам'яті Г.І. Волинки: «Філософія, наука і освіта». Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 25–26 квітня 2017 р. – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2017. – С. 51–55.

YEVHEN DE ROBERTIS AS HISTORICAN OF PHILOSOPHY**Bogdan Matyushko**

*National Pedagogical Dragomanov University,
Faculty of Philosophical Education and Science, Department of Philosophy
Pyrohova str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine*

In this article are analyzed the sociological approach in the history of Philosophy studies and Materialism, Idealism and Sensualism distinguishing as main philosophical trends by Yevhen Valentynovych de Robertis (1843–1915). Demonstrated are the principles about the subjectivist extremities in theory of knowledge are determined as pessimistic worldview sources, and the metaphysical character of Positivism problem is actual.

Key words: History of Philosophy, Positivism, sociological approach, Materialism, Idealism, Sensualism, Pessimism, Methaphysics.

УДК 7.01:316.277

ТРАНСФОРМАЦІЇ ЕСТЕТИЧНОЇ ПЕРЦЕПЦІЇ У ХХІ СТОЛІТТІ: ІГРИ ІЗ ПРОСТОРОМ І ЧАСОМ

Ольга Муха

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,
кафедра культурології
вул. Пирогова, 9, 01601, Київ, Україна

Темпоральні трансформації культурного світу сучасності визначаються такими рисами: швидкість, щільність, багатопотоковість, різновекторна скерованість, нетривалість, або «висока тимчасовість». До визначних просторових змін відносимо: нівеляцію відстаней і стискання простору, рухомість, мобільність та високу адаптованість простору, його мультифункціональність і символічну багатшаровість. Віртуалізація й демократизація простору формує особливу культурну вимогу – марковану присутність.

У таких трансформованих умовах часопростір естетичного переживання набуває особливого статусу, який вирізняється: особливою змістовою наповненістю, якістю переживання, інтенсивністю, зосередженістю, «зламом» часопросторової протяжності, обов'язковістю виконання принципу присутності й актуальністю/вчасністю.

Ключові слова: простір, час, культурний контекст, час культури, тренди Slow Life, «висока темпоральність», маркована присутність, внутрішній час, «естетична ситуація», естетична перцепція.

Часопростір культури ХХІ ст.

Визначальним трендом, що знаменував кінець ХХ ст., яке мчало під гаслом «Швидше! Більше! Ефективніше!» став тренд *Slow Life*. У 1999 р. в Італії кілька міст збунтувалися проти пресингу часу й оголосили себе *Cittaslow* – містами з повільним темпом життя. Місцевий колорит, традиції, ремесла, екологічність і відповідна інфраструктура, відсутність торгових центрів, умови для здорового способу життя – загалом необхідно відповідати 72-ом критеріям у семи сферах [9]. Станом на 2017 р. статус «повільного міста» отримали 236 міст із 30 країн світу, здебільшого в Італії. Саме з римського бойкоту McDonalds у 1986 р. розпочався рух *Slow Food* (самостійно готувати з екологічних продуктів просту їжу і споживати її вдумливо – О. М.), що також є складником філософії повільних міст.

Натомість на іншому краю світу відбуваються регулярні щорічні чемпіонати з «нічого-не-роблення» – *Space Out Competition* (Сеул, Південна Корея, від 2014 р.) [11], де із зголошених тисяч осіб допускаються до «змагань» лише сім десятків. Задача полягає в тому, аби 90 хвилин сидіти (не лежати і не спати) на галявині міського парку Ічон Ханган, не перевіряючи годинник чи смартфон, не читаючи, не розмовляючи, просто нічого не роблячи. І таке завдання стає для сучасної людини справжнім випробуванням, попри значну популярність курсів із медитації та начебто високі адаптаційні здібності.

Вслід за *Slow Life*, ідеологом якого став канадський письменник і журналіст Карл Оноре (*In Praise of Slowness*, 2004 р.), виникають рухи: *Slow Parenting* («повільні батьки» схвалюють самостійне дослідження світу, уникають спокуси поспішати з розвитком і освітою), *Slow Education* («освіта – мандрівка, а не гонитва»), *Slow Reading* (за повільне читання книг), *Slow Media* (за «повільну», відповідальну журналістику) та навіть *Slow News* чи *Slow TV*, які стають своєрідними тренінгами з відновлення властивостей зосередження уваги, вглядання чи вчування й обмірковування.

Невдовзі до цього переліку додався рух *Slow Travel*, спричинений доступністю подорожей через революцію в авіасполученні (появу лоу-коств) і нівеляцією багатьох кордонів. Письменниця Нікі Гарднер запропонувала маніфест «повільних мандрівок» (*A manifesto of Slow Travel*, 2009 р.), засадничими принципами якого є: повільне пересування поромами, автобусами й нешвидкісними поїздами (бажана відмова від авіаперельотів), тривалі зупинки в кожному місті, неспішне заглиблення в місцеву культуру та гастрономію, відмова від переліків на кшталт *must see* тощо [14]. Причому рекомендується розпочинати передусім із мандрівок у власній місцевості, яку ми здебільшого не помічаємо серед заклопотаності буднів.

Сам спосіб буття часу і простору у XXI ст. перебуває під пресингом «стискання», яке, з одного боку, є ознакою комфорту й ергономічності – подорожування, комунікації, доступності послуг тощо. Та з іншого – це алгоритм дії чорних дір, які, за умови достатнього стиснення об'єкта до певного мінімального радіуса, прискорюють швидкість його плину до показників, вищих за швидкість світла. Ймовірно, по той бік досвіду такого стискання ми отримуємо нову якість, однак це загроза для нашої теперішньої ідентичності. У такій тривожній перспективі людство відчайдушно шукає виходу, але боїться позбутися власної продуктивності й ефективності, втратити оберти XX ст. Потреба одночасного сповільнення через виснаження від гонитви, інформаційної інтоксикації (чи «інформаційного ожиріння»), синдрому вигорання – професійного, емоційного, батьківського, приводить людину до межових станів і змушує переосмислювати як природу часу і простору, так і засади власного їх сприйняття і ставлення. А оскільки культура не існує поза суб'єктом, тому всюди, де з'являється *human factor*, виникають розмаїті модифікації переживання часу і простору: «швидкого» і «повільного», «внутрішнього» та «зовнішнього», «довгого» і «короткого», «тотального» і «суб'єктивного» часу; «просторого» і «тісного», «затишного» і «пустого», «далекого» і «близького» простору.

Завданням цієї філософської розвідки є аналіз чільних темпоральних і просторових змін, які зачіпають людину на зламі XX – XXI ст. та їх впливу на перебіг процесу естетичної перцепції. Для реалізації цього завдання варто спершу з'ясувати філософське підґрунтя поняття «часопростір». Структуру і властивості естетичної перцепції ми розкривали в попередніх публікаціях (див., напр.: [7, с. 97–104] – О. М.). Для демонстрації взаємозв'язку і засадничої нероздільності часу і простору в літературознавстві та культурології послуговуються поняттям «хронотоп». Введене в 1930-их рр. Михайлом Бахтіним, воно постулює тісну зв'язаність часу й простору культури із суб'єктивним переживанням, залежним від конкретних історичних епох і культурних ситуацій. Цей термін М. Бахтін переймає з математичного природознавства, де його було обґрунтовано через теорію відносності А. Айнштейна, постулюючи час як четвертий просторовий вимір. Літературно-художній хронотоп передбачає «злиття просторових і часових прикмет в осмисленому і конкретному цілому. Час тут загущується, ущільнюється, стає художньо зримим; простір же інтенсифікується, втягується в рух часу, сюжету, історії. Прикмети часу розкриваються в просторі, і простір осмислюється та вимірюється часом. Цим перетином рядів і злиттям прикмет характеризується художній хронотоп» [2, с. 234–407]. Водночас автор, твор, читач (слухач, глядач тощо) володіють власними хронотопами. Тому для оцінки естетичної ситуації нам треба враховувати їхню взаємопроникність і нашарування, порядок і зміст яких постійно мінливі. Просто на те, щоб «втриматися в контексті», тобто бути в курсі справ, ми витрачаємо від 25 до 50% робочого часу [8, с. 180].

Тож, підтверджує Еміль Дюркгайм: «Ми ніколи не певні, що віднайдемо сприйняття таким, яким відчували його вперше, бо якщо сприйнята річ і не змінилася, ми вже не такі

самі» [5, с. 402]. Особливо гостро це відчуває сучасна людина, для якої час «скручується» і «втікає», а простір стискається і заломлюється. Однак сприймаючий суб'єктне завжди здає собі справу із власних трансформацій, адже не встигає ідентифікувати себе в щоразу змінних обставинах і модифікованому просторі.

Анрі Бергсон, сучасник Е. Дюркгайма, розрізняє опросторовлений (абстрактний) час і тривання: «Ми сприймаємо свої стани свідомості як суміжні один одному; ми проектуємо час на простір. Це абстрактний, статичний, гомогенний, квантифікований, порожній час, тоді як темпоралізований час – це час, який проживається, він у тілі, це фізіологічний час, якому притаманна якісна диференціація» [4, с. 273]. Тобто кожен окремий прожитий, а не уявлений момент має власну унікальну ідентичність, наскрізно просякнуту слідами минулого, теперішнього і майбутнього. Соціолог культури Ен Гейм доповнює ганджі Бергсонової концепції: позбавляє час домінуючої позиції й відновлює позиції простору. Вона вважає, що без просторовості тривання є абстрактною безтілесною спекуляцією «ніде», час спроможний надати простору якості [4, с. 272–273]. Осмислюючи Гастона Башляра, Ен Гейм приходить до тези, що лише прожитий і помислений суб'єктом час є якісним, а його самість конститується в процесі «відгомонування образів», себто за допомогою «динамічної діалектики просторів, яка, своєю чергою, пробуджує творчу уяву» [4, с. 288–289]. Саме така феноменологічна методологія, що обґрунтовує тісну співпрацю часу із простором, хоч і не обов'язкову їх симетричність, є визначальною для естетичного сприйняття. Ми маємо суб'єкта, вміщеного в певний триваючий часопростір, який актуалізує свої естетичні перцепції в конкретному культурному контексті, що становить собою наскрізний і перехресний відгомін образів.

Спробуємо через викриття часопросторових трансформацій наблизитися до сутнісних змін у цьому перцепційному процесі, вкоріненому в суб'єктній природі естетичного феномена.

Темпоральні та просторові трансформації сучасності

Аби розмірковувати про природу часу в естетичному переживанні, спочатку варто погодити питання, про який саме час ми будемо говорити: об'єктивно-фізичний чи суб'єктивно-перцепційний. В об'єктивно-фізичному часі існує світ і всі фізичні об'єкти, цей час досліджує фізика та в певному сенсі природничі науки загалом. Коли ж ми говоримо про людський вимір часу, соціальну історію, «власний час» – йдеться про певний, завжди змінний і конкретний контекст. Саме множинність нашарування цих контекстів (наприклад, віку сприймаючого суб'єкта, доби, пори року, способу часопроведення, стану здоров'я, загального життестилу тощо) і визначатиме природу суб'єктивно-перцепційного часу, який досліджують гуманітарні науки: психологія, культурологія, лінгвістика й інші.

Ця релятивна множинність вперше зафіксована в концепції Августина, яка визначає «людський» і «божественний» час, поклавши край протистоянню Платона (існує лише абсолютний час) і Арістотеля (час виключно відносний).

Загалом, в історії філософії існувало три трактування часу, послідовний розвиток яких відображає ту саму тенденцію від соліпсизму й одиничності до тотальної множинності та розширення:

- 1) *циклічне розуміння* (т. зв. міфологічний час);
- 2) *лінійне розуміння* – час прогресу, що рухається невідворотно від початкової точки (наприклад, створення світу) у певному керунку (регресивному чи прогресивному);
- 3) *нелінійне або інваріантне розуміння часу* (Зигмунд Бауман також називає його «фрагментарний час»), яке лише формується, виходячи з позицій «подієвості», «перевідкриття часу» та синергетичної моделі часу як процесуальної конструкції. Нелінійний

час – характеристика сучасності, в якій, як стверджує З. Бауман, і розпочалася історія часу: «Сучасність – це такий час, коли час має історію» [1, с. 120]. Він стверджує завершення «важкої сучасності» – сучасності, стурбованої великими розмірами, ери *hand wake*, коли вищою метою було завоювання простору. На зміну їй приходить світ миттєвої «легкості буття» – світ «програмного забезпечення», де простір втрачає «стратегічне значення», а час не існує. «Ілюзорний, миттєвий час світу «програмного забезпечення» – також неіснуючий час. «Миттєвість» означає безпосереднє, негайне виконання, – але й безпосереднє зменшення і зникнення інтересу. «Час – відстань», що відділяє кінець від початку, стискається чи взагалі зникає; ці два поняття, які колись використовувалися для зображення плину часу і обчислення його «втраченої цінності», втратили більшу частину свого значення, котра, як і всяке значення, виникає в їх опозиції. Є тільки «моменти» – окремі точки без вимірів» [1, с. 129], які, вочевидь, укрупнюються лише за квантовим принципом. Йому вторить і Жан Бодрійяр: «Структура усіх наших жестів – квантована. Це лише випадкове з'єднання точкових рішень» [3, с. 85]. Свого часу французька школа «Анналів» здійснила переворот у розумінні історії, перемкнувши акцент із причинно-наслідкової хронології видатних подій і великих людей на рендомні історії повсякденних ритуалів і випадковостей із життя абстрактної «простої людини», що насправді має ім'я, особистий неповторний життєпис і самоцінність. А після Е. Дюркгайма людина виборола ще й незаперечну суб'єктивність сприйняття часу (віковий інтерпретаційний залом, належність до повільних чи швидких культур, темперамент тощо), яка лише примножується в комунікативних схемах.

Тому, звертаючись до поняття часу у сфері людських перцепцій, нам варто говорити не про час як такий, а радше про *темпоральність*, яка є якісним показником часу: швидкості його переживання, наповненості, щільності, скерованості тощо. Основними якими сучасної темпоральності сприймаючого суб'єкта у ХХІ ст. варто вважати такі:

– *швидкість* – більшість сучасних мислителів мають позначення для «пришвидшення» актуальної темпоральності: це категорії «поспішного часу» (англ. “*hurried time*”) Стівена Бертмана, “*speed-time*” французького філософа Поля Вірільйо та знамениті «тиранія моменту» норвезького антрополога Томаса Еріксена та «шок майбутнього» уже згаданого Елвіна Тофлера. Усі вони, описуючи сучасний час, вживають поняття «швидкість», «прискорення», говорячи про тиранію, диктат, шок, спричинені надмірними швидкостями, але не тільки;

– *щільність* – наступним визначальним показником є густина наповнення. Сучасний ритм часу, ритм доби і життєстилю характеризується надзвичайною щільністю наповнення подіями, інтенсифікацією часових проміжків. Це стосується не лише якихось глобальних часових проміжків – вікові, наприклад, підлягають пролонгуванню, але завдяки цьому – не сповільненню, а ще більшому *наповненню* етапами, подіями й іншими елементами;

– *багатопотоковість* – досягається коштом мультизадачності, темпоральність сучасної людини розщеплена й постійно має кілька активних каналів. Так, водночас можна переживати кілька паралельних процесів, які матимуть різну швидкість і щільність. Наприклад, виконуючи певну технічну роботу (хатню роботу, комп'ютерний набір тощо), люди часто мають практику перегляду кінофільму, «скролення» соцмереж, готування їжі (яке вимагає все менше ресурсозатратності через автоматизацію) та спілкування. Однопотокове спілкування стає рідкістю і витісняється в зону або інтимної комунікації (все менше), або вибраних періодів «особливого часу», до якого ми відносимо і власне естетичне переживання у вузькому сенсі – концерт, читання книги, споглядання творів мистецтва тощо. Та й ці дії останнім часом рідко обходяться без супровідних – репортажування в соцмережі, споживання їжі чи напоїв, фото- чи відеофіксації тощо;

– *різновекторна скерованість (антиупорядкованість)* – повертаючись до наведених на початку типів трактування, відкидаємо циклічне й лінійне, теперішній темпоральності властива нелінійність або інваріантність – фрагментарність, укладена з «подій», «проектів», «фрагментів часу». Ця скерованість може бути різновекторна, спазматична і водночас різноспрямована;

– *нетривалість або «висока тимчасовість»* – постійна змінність; ця якість відрізняється від швидкості засадою змінності як такої, модусу, внутрішнього складу, а не лише пришвидшення чи сповільнення. Сюди варто віднести принцип одноразовості речей, що переноситься на економіку, комунікацію, стосунки з людьми [8, с. 180].

Якщо ж ідеться про простір, то в реальності надзвукових польотів і розширених комунікативних можливостей із простором у свідомості людини відбувається дві основні зміни: *нівелиція відстаней* та, внаслідок цього, *стискання простору*. Йдеться не лише про фізичний вимір і полегшення переміщень у просторі через розвиток і доступність транспортних засобів, але й через віртуальну доступність.

Окрім того, простір, який міг досі слугувати «зовнішнім орієнтиром» і точкою відліку, завдяки технічним можливостям піддається моделюванню і *стає рухомим, мобільним і адаптовуваним* – від меблів і кімнат-трансформерів до останніх трендів в архітектурі, коли приміщення мають бути максимально адаптативними до щоразу змінних потреб. Це може бути як просторовий об'єкт традиційного стилю – як, наприклад, церква, яка зранку використовується для меси, вдень – для навчання дітей, а ввечері – як локація розважального закладу, так і нові форми, навмисне «заточені» під *мультифункціональність*, як, наприклад, кімнати для молитви на лєтовищах, які закладають можливості відправлення релігійного культу для представників різних релігій.

Інший важливий чинник змін щодо просторових уявлень – *символічна багатощаровість*. Ми можемо говорити про багатощаровість простору, відштовхуючись від доповненої реальності, яку уможливають нові технології. Це можуть бути більш унаочнені приклади на зразок Google Glasses, чи окулярів доповненої реальності, які фактично створюють додатковий шар реальності, який здійснюється лише в момент рецепції сприймаючим суб'єктом. Або вже звичні ситуації, коли комунікація за однією темою може одночасно відбуватися наживо, у груповому месенджері та через індивідуальні повідомлення, водночас перехреснюючи й накладаючи різні меседжі через відмінний склад суб'єктів чи формат засобу комунікації (усний, письмовий, вербалізований, невербалізований, образний), можливості додавати зображення, фотографії, смайли, емоджі, стікери, gifs тощо.

Цікаву версію щодо розширення художніх творів пропонує Вілем Флюссер, німецький філософ чеського походження, один із видатних медіатеоретиків. Флюссєрова концепція техніки і медіакультури, що трансформується від письма до фотографії та засобів мобільної комунікації, доволі критична [12]. Він обґрунтовує те, що зміна способів створення художніх образів відбиває трансформації в культурній ситуації. Основні зміни стосуються двох моментів: по-перше, *експансії кольору*, та, по-друге, *зміни якості поверхні*, про яку свідчать положення квантової фізики, – поверхня втрачає статичність і щоразу більше рухається.

Віртуалізація і віртуальний світ викликають *зміни принципу присутності* – перебування в певному місці й у певний час із певною метою. Так, способи бути присутнім прогресують: ми можемо скористатися технічними засобами для спостережень, комунікації, симуляції відвідання тощо. Але через демократизацію цієї дії формується *вимога маркованої присутності* – мало просто перебувати в якомусь місці, треба маркувати це перебування. Це відбувається через: зазначення геолокації (*check-in* у соцмережах), зазна-

чення спільності перебування (*tag*), фотофіксацію (*selfie* чи інша знімка) у впізнаваному (маркованому) просторі чи з відповідною атрибутикою. Опосередкованим способом маркування присутності може бути брендowana сувенірна чи утилітарна продукція. Самого факту присутності більше недостатньо: адже «не затегався – не був». Технічні можливості нині дають нам можливість відвідати, наприклад, Лувр чи галерею Tate, «походити» симульованою «людинкою», наблизитися та віддалитися від експонатів, розглядати їх у найбільш зручний спосіб, без натовпів і вхідних квитків, стільки часу, скільки на це потрібно. Однак така віртуальна присутність розширює наші можливості в пізнавальній сфері, але не в перцепційній. Натомість дійсна (у сенсі – фізична – О. М.) присутність – також уже не є самодостатнім фактом, а вимагає доведення за допомогою згаданих вище інструментів. Хоча ця присутність може бути менш комфортною в пізнавальному сенсі, все ж перцепційно ми маємо справу з *автентичністю*, а не відбитком мистецького експоната.

Всі ці чинники відображають віддалення від світу через усе більшу кількість рівнів абстрагування (чи симуляції), причому, як стверджує В. Флюссер, «моменти цих змін трапляються спонтанно і не мають явних причин» [13, с. 272–300]. Без сумніву, основною причиною стали технологічні та культурні зміни, але ті трансформації, які вони вчинили і чинять із людиною, досі залишаються мінливою таємницею.

Особливий часопростір естетичної перцепції

Ідея *Slow Art* – повільного мистецтва – передбачає насамперед усвідомлене ставлення до мистецтва, коли люди відвідують заходи не заради самого факту (маркера) присутності, а неспішно насолоджуються – книгами, зображеннями, музикою. Фактично, у самому визначенні міститься тавтологія – адже насолода по замовчуванню не може бути швидкою, тоді це буде квазізадоволення, доступне через швидкі засоби на зразок кітчу (докладніше див. [6, с. 250–261] – О. М.).

Естетичне переживання, що потребує концентрації на естетичному об'єкті, передбачає особливий режим відносин із часопростором, зокрема, відчутний контраст т. зв. «зовнішнього» (фізичного) і «внутрішнього» (психологічного) часу. Важливо зазначити, що цей ефект відчувається суб'єктом естетичного переживання виключно апостеріорно, надаючи статусу «естетичної ситуації» певною мірою завершеному процесу, адже навіть певна свідомо підготовка і налаштування (наприклад, передочікування концерту у філармонії, який може «зламати» естетичну ситуацію поганим налаштуванням інструментів і техніки, чи відвідування виставки візуального мистецтва, яка «не зачепила») не гарантують того, що естетична подія *станеться*. Так само, як і певне естетичне переживання може відбутися цілком несподівано (як, наприклад, неочікуваний контакт із музикою вуличних музикантів чи сніжинкою неймовірно складної конструкції, що впала на рукавицю, і «час завмер»). Саме ця постситуативна оцінка надає часовому проміжку естетичного переживання статусу певного «особливого часу», що в художніх творах вербалізується у виразах на кшталт: «час зупинився», «час застиг», «спинися, мить», «біг часу», «за цей час пройшло ціле життя», «мить як вічність», «вічне «зараз»» (Борис Ақунін) тощо.

Коротко охарактеризуємо цей «особливий часопростір». Його вирізняє:

– *особлива змістова наповненість* (що визначається апостеріорно і передбачає особливий чуттєво-духовний (естетичний) зміст). Її не можна зводити до виключно фізично чуттєвого, але й виключати ці перцептивні канали, намагаючись досягти якоїсь «суто духовної естетики» теж некоректно;

– *якість переживання* – естетична насолода, що відрізняється від просто чуттєвої насолоди двома принциповими моментами: 1) обов'язковим духовним рівнем насолоди; 2) широкою палітрою переживань, аж до травматичних і болючих, які проте залишають

ефект насолоди, певний естетичний післясмак (зокрема, цим вирізняється переживання трагічного катарсису);

– «злам» *часопросторової протяжності* – ніби вилучення часу і простору естетичної ситуації із загального плину «швидкого повсякдення»; це може бути як більш тривале, так і, навпаки, дуже швидке переживання суб'єктивного часу в процесі естетичної ситуації, важливий власне цей контраст з об'єктивними/звичними показниками часу; або ж вилучення із звичного простору – коли читання, споглядання візуальної творчості чи занурення в музику вимикає навколишнє оточення й переносить в уявну площину чистої естетичної насолоди, що не мусить збігатися з іманентно закладеною у творі «уявною художньою дійсністю»;

– *інтенсивність* – позначає глибину переживань і зовнішніх виразів; багатство естетичних категорій забезпечує різний градус інтенсивності, зокрема, для категорії «кітч» це будуть «швидкі плиткі емоції», натомість «піднесене» вимагатиме «вищого градуса», а отже, іншого режиму інтенсивності;

– *зосередженість* (відсутність т. зв. *Multi tasking* – «багатозадачності», яка також стискає час) – тому особливий час естетичного переживання набуває обрисів «повільного часу» (що цілком співзвучно із засадами руху *Slow Movement*);

– *обов'язкове виконання принципу присутності* – реалізація принципу присутності різниться залежно від жанрової приналежності. Наприклад, для хеппенінгу й перформансу умовою присутності буде включеність у перебіг самого дійства. У читанні важливе комфортне середовище, що передбачає тепло, світло, тишу або спеціальний звуковий супровід (такий, що підтримує лінію читання чи створює «шумовий бар'єр»), окремим чинником буде взаємодія із самою книжкою – тактильна перцепція, запах, дизайн обкладинки, можливість оцінки реального, а не пропорційного обсягу, чого не отримують читачі електронних форматів. Уже є низка досліджень, які аналізують причини домінування паперових книжок над електронними в навчанні, роботі та персональному вжитку [10; 15]. Кінематограф і візуальні мистецтва (виставки, презентації, вистави тощо) у своїй презентаційній формі закладають спеціальні ефекти чи спосіб подачі, який загострює саме ті перцептивні канали, які необхідні для сприйняття конкретного твору; музичне виконання чи театральну виставу можна подивитися чи послухати в записі, але це суттєво знижує (а інколи унеможлиблює) градус перцептивного переживання;

– *актуальність / вчасність* як вимога успішної естетичної перцепції передбачає збіг низки чинників: від конкретного налаштування сприймаючого суб'єкта до вписуваності в актуальний культурний контекст. Ця теза вимагає окремого глибокого аналізу через свою багатофакторність, за приклад може слугувати закон зміни уявлень про жіночу моду Джеймса Лавера, де залежно від часової віддаленості (від 10 років до – до 150 років після сьогодення) оцінка зовнішнього вигляду змінюється від «непристойно» чи «безсоромно» до «чарівно», «романтично» й «красиво» [16]. Культурний контекст не можна зводити лише до ступеня поінформованості учасників культурної комунікації, варто враховувати аспект естетично-емоційної спільності, певного об'єднуючого знаменника, який містить не лише певний пакет інформації та спроможність дешифрування типового набору знаків і символів, але й спосіб інтерпретації культурних фактів, набір і швидкість реакцій на певні акти чи внесення нової / неприйнятої інформації, ступінь відкритості та прийнятності, презумпцію комунікативного налаштування тощо. Тобто контекст містить не лише інформаційне тло фонових знань, що залежить передусім від щільності неформальних інформаційних мереж, але й емоційно-естетичну парадигму сприйняття, яка включає темпоральний чинник.

Цілісність і системність забезпечення цих чинників утворюють особливий часопростір, необхідний для здійснення естетичної перцепції в її найвищому закладеному потенціалі. Це, звісно, не означає, що неможливо отримати задоволення від читання художнього шедевра в переповненому транспорті чи прослуховування в навушниках під час пробіжки, однак такий формат естетичної взаємодії зазвичай має підлеглий, інструментальний чи компенсуючий характер, тоді як чисте задоволення від мистецтва, вимогливе й вразливе, синтезує всі чинники впливу, хоча сила й потужність поодиноких із них може вимикати небажані й слугувати своєрідним чинником захисту.

Список використаної літератури

1. Бауман З. *Текущая современность* / под ред. Ю. Асочакова. Пер. с англ. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
2. Бахтин М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике. Вопросы литературы и эстетики.* – Москва: Худож. лит., 1975. – С. 234–407.
3. Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*; пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской. – Москва: Добросвет, 2000. – 258 с.
4. Гейм Е. Час, простір і пам'ять із посиланням на Башляра. Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна й інш. – С. 270–292.
5. Дюркгейм Е. *Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії*; пер. із фр. Г. Філіпчука та З. Борисюк. – Київ: Юніверс, 2002. – 423 с.
6. Муха О. Кітч: смислові трансформації поняття у XX – XXI ст. – Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія. Випуск 12. – Острог, 2013. – С. 250–261.
7. Муха О. Структура та властивості естетичної перцепції. – *Прикладна філософія.* – № 4. – 2013 (№ 50). – С. 97–104.
8. Тоффлер Э. *Шок будущего*; пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.
9. *Criteria for Cittaslow Accreditation.* URL: <https://www.cittaslowgoolwa.com.au/cittaslow-charter/criteria-accreditation>.
10. Crum Maddie Sorry, Ebooks. These 9 Studies Show Why Print Is Better. URL: https://www.huffingtonpost.com/2015/02/27/print-ebooks-studies_n_6762674.html (04.12.2017).
11. *Doing Nothing Has Become a Sport in South Korea.* URL: https://www.vice.com/en_us/article/vdq4y9/doing-nothing-has-become-a-sport-in-south-korea (04.12.2017).
12. *Flusser Studies. Multilingual Journal for Cultural and Media Theory.* URL: <http://www.flusserstudies.net/> (04.12.2017).
13. Flusser V. *Kommunikologie.* – Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1996. – 355 p.
14. Gardner N. *A manifesto of Slow Travel.* URL: http://www.slowtraveurope.eu/data/uploads/pdfs/hiddeneurope_25_slowtravel.pdf (04.12.2017).
15. Kraft A. *Books vs. e-books: The science behind the best way to read.* URL: <https://www.cbsnews.com/news/kindle-nook-e-reader-books-the-best-way-to-read/> (04.12.2017).
16. Laver J. *Taste and Fashion: From the French Revolution to the Present Day.* – London: G.G. Harrap Limited, 1937. – 271 p.

TRANSFORMATION OF AESTHETIC PERCEPTION IN THE TWENTY-FIRST CENTURY: GAMES WITH SPACE AND TIME

Olha Mukha

*National Pedagogical Drahomanov University,
Department of Cultural Studies
Pyrohova str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine*

The following features determine temporal transformations of the contemporary cultural world: speed, density, multithreading, multi-directional orientation, shortness or “high temporality”. To significant spatial changes, include distance alignment and space compression, mobility for high adaptability of the space, and its multifunctionality and symbolic multilayer. Virtualization and the democratization of space form a special cultural requirement – marked presence.

That post-situational assessment provides a chronotope of aesthetic experience a special status. This status is distinguished by the special meaningfulness, quality of feelings, intensity, concentration, “break” of time-spatial extension, the obligation to apply the principle of presence and relevance / timeliness.

Key words: space, time, cultural context, time of culture, Slow Life trends, “high temporality”, marked presence, internal time, “aesthetic situation”, aesthetic perception.

УДК 1(314/316)+141.7:330.1

СУСПІЛЬСТВО ЗНАТЬ ЯК ЦІННІСНО-СМИСЛОВИЙ ГОРИЗОНТ МОДЕРНІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Олександр Найдюнов

*Університет сучасних знань,
Київський інститут,
кафедра соціально-гуманітарних та природничих наук
вул. Велика Васильківська, 57/3, 03150, м. Київ, Україна*

Доведено, що суспільство знань не може слугувати ціннісно-смысловим горизонтом чи моделлю осучаснення суспільства через неможливість його філософської концептуалізації. Однак це поняття має евристичний потенціал як певний «зріз» суспільства інформаційної доби. Цей потенціал вбачається в привнесенні в життя людини більш широкого переліку знань, ніж було в попередні індустриальні часи, з обов'язковою умовою: на основі високорозвиненої національної культури.

Ключові слова: інтелектуальний капітал, працівник знань, інновація, інтелект.

Багатою людей сьогодні хвилює питання особливостей суспільства, в якому вони живуть або яке варто творити, щоб потім в ньому жити. Дослідники різних галузей наукового знання намагаються дати переконливу відповідь на це питання. Для того, щоб краще розібратися в наявних соціальних реаліях і зорієнтувати зацікавлених у найбільш соціально-конструктивному напрямі руху суспільства, висувують різні припущення та концепції. Однією з найвпливовіших концепцій природи сучасного суспільства є теорія суспільства знань, яка має декілька вимірів: соціологічний, економічний, політологічний тощо. Філософський вимір – рефлексія природи суспільства знань – є однією з найважливіших тому, що дозволяє з'ясувати її смысловий аспект.

До теоретиків-засновників соціально-філософської концепції суспільства знань належить відомий вітчизняний науковець В. Вернадський із його концепцією «ноосфери». Теоретичні основи «економіки знань» у своїй книзі «Виробництво і розповсюдження знань у США» (1962 р.) розробив австро-американський економіст Ф. Махлуп (нім. Fritz Machlup). Він також увів поняття «індустрія знань» (knowledge industry), що містить п'ять секторів інформаційної діяльності в суспільстві: інформаційні технології й інформаційні послуги, освіту, наукові дослідження і розроблення, засоби масової інформації. Інший відомий американський дослідник П. Друкер (нім. Peter Ferdinand Drucker) є автором поняття «інформаційний робітник», хоча з англійської цей термін – “knowledge worker” – можна перекласти і як «працівник знань».

Серед українських науковців, які досліджували проблему суспільства знань, варто зазначити таких, як: Н. Балабанова, І. Арістова, Г. Брахман, Л. Броннікова, М. Дебич, О. Гомілко, Д. Дзвінчук, М. Згуровський, О. Зубчик, О. Косенко, С. Курбагов, В. Кремень, В. Кушереть, М. Соколик, О. Полотай, М. Карпенко, Є. Цимбаленко, В. Огнев'юк, О. Касаткіна, О. Маруховський, С. Бублик, Д. Ромін, С. Пролеєв, Е. Прушківська, Л. Рижко, С. Терепищій, С. Гальчинський, В. Геєць, В. Семиноженко, А. Чухно, С. Тульчинська й інші. Однак, незважаючи на солідний доробок у цій царині, рівень філософського осмислення суспільства знань як ціннісно-смысового горизонту модернізації суспільства задовольнити остаточно нас не може.

Метою статті є обґрунтування того, що сьогодні суспільство знань не може виступати ціннісно-смысловим горизонтом осучаснення суспільства через неможливість його коректної філософської інтерпретації. Однак воно має певний евристичний потенціал не тільки в контексті спроби термінологічного уточнення поняття (етапу) інформаційного суспільства, але як самостійне утворення. Цей потенціал вбачається в привнесенні в життя людини більш широкого переліку знань, ніж було в попередні індустріальні часи, з обов'язковою умовою: на основі високорозвиненої національної культури.

У найпершому наближенні суспільство знань – уявний соціально-філософський конструкт, створений для того, щоб осмислити роль і значення знань та інформації на сучасному етапі розвитку суспільства і як можливу модель його осучаснення.

Філософський дискурс суспільства знань, починаючи з кінця минулого століття, тривав у контексті конкретизації терміна та визначення суті постіндустріального суспільства як суспільства, за словами Е. Тофлера, третьої хвилі. З погляду Ю. Князева, для позначення постіндустріального суспільства «більше підходить термін «науково-інноваційне»» [1, с. 144], оскільки людство перебуває в умовах перманентної та безупинної технологічної революції.

Зазначену позицію поділяє українська дослідниця Н. Балабанова: «Суспільство знань та інновацій – нова форма існування і функціонування знання» [2, с. 20]. Термін «інновація» належить видатному соціологу Й. Шумпетеру (нім. Joseph Alois Schumpeter), який на початку ХХ ст. пов'язав його зміст з активним впровадженням чогось суттєво нового в економічній діяльності [3]. Визначення цього терміна законодавчо закріплено Законом України «Про інноваційну діяльність»: «інновації – новостворені (застосовані) і (або) вдосконалені конкурентоздатні технології, продукція або послуги, а також організаційно-технічні рішення виробничого, адміністративного, комерційного або іншого характеру, що істотно поліпшують структуру та якість виробництва і (або) соціальної сфери» [4]. В Україні на державному рівні сам концепт суспільства знань розглядається як інновація суспільно-економічного розвитку та напрям осучаснення.

Про суспільство знань як наукову модель модернізації українського суспільства йдеться в постанові Верховної ради України від 3 липня 2014 р. П. 7 директивно вимагає «організувати та забезпечити розробку наукових і прикладних засад трансформації інформаційного суспільства в суспільство знань як інноваційну основу подальшого суспільно-економічного розвитку України» [5]. Однак для того, щоб осучаснювати суспільство, потрібна раціонально витлумачена, а не на віру прийнята модель, і, головне, смисл цього задуму, тобто ясний і зрозумілий її філософський зміст. Отже, спрямованість соціального розвитку повинна спиратися на поняття, яке має чітке філософське прояснення, а не на термін із порожнім чи недостатньо філософськи відрефлексованим змістом.

Дійсно, логічним є постулат про головну рису суспільства знань – його економіка значною мірою залежить від знань. Очевидним є те, що наука стає безпосередньою виробничою силою, а знання – чи не найголовнішим ресурсом розвитку людства. Незважаючи на це, поняття «суспільство знань», «економіка знань» викликають палкі дискусії фахівців, які намагаються встановити їхнє змістовне наповнення і час виникнення. Однак, чи існують критерії, завдяки яким можна вести мову про новий етап у розвитку суспільства інформаційної ери? За найпростіший критерій суспільства знань аналітик Копенгагенського інституту майбутніх досліджень Дж.П. Палудан (J.P. Paludan) пропонує взяти ціну одиниці ваги щодо товару, який експортується: що вона вища, то більшим обсягом знань наповнений цей товар [6, с. 175]. Критерій важливий, однак перебуває за межами прояснення філософської природи суспільства знань.

Філософські інтерпретації поняття «суспільство знань» досить строкаті. А. Таньшина дає таке його визначення: ««Суспільство знань» буде об'єднанням осіб, які не лише одержали вищу освіту ще до виходу на ринок праці, а й здобули професію та вміння безперервно навчатися і самовдосконалюватися під час виконання фахових функцій, використовуючи всі засоби пошуку та використання інформації» [7, с. 44].

Одне з найбільш вагомих визначень суспільства знань, знову ж таки в контексті вищої освіти, сформулювала О. Лазоренко, яке нею визначається «як форма «мережевого» суспільства, в якому: його актори здатні створювати й інтегрувати нові знання; інформація, знання та інші інтелектуальні ресурси дозволяють суспільству вживати ефективних дій та знаходяться у вільному доступі; джерелом розвитку якого є власна багатоманітність та власні здібності; ключовими характеристиками є навчання впродовж життя, розвиток всього різноманіття знань як цінності, дотримання принципу рівних можливостей та універсального доступу усіх до знань та інформації» [8].

Основними поняттями, якими описують ціннісно-сміслові горизонти суспільства знань, є: економіка знань, інтелектуальний капітал, когнітаріат.

Одне з найбільш розширених тлумачень економіки знань пропонує С. Тульчинська, яка зазначає, що його «можна визначити, як такий тип організації суспільства, де визначальним чинником стає інтелектуальний потенціал суспільства, джерелом зростання – сукупність спеціалізованих (наукових) та повсякденних знань, які наявні у свідомості людей і матеріалізуються у технологічних та інформаційних засобах виробництва; поряд із природними ресурсами, капіталом і працею домінуючим фактором стають процеси формування, генерації, освоєння знань, у результаті чого зростатиме частка доданої вартості в складі виробленої продукції регіональних суб'єктів господарювання за рахунок інтелектуальної складової» [9].

Інтелектуальний капітал суспільства це, мабуть, одне з перехідних понять, оскільки капітал має вимір. В яких одиницях вимірювати знання, які його розміри? Як порівняти кількість інтелектуального капіталу країн і хто найбагатший? Існують індикатори суспільства знань, але що стосується конкретики, то тут більше питань, ніж відповідей. Можна полічити кількість книг чи кількість патентів, але чи дасть це уявлення про інтелектуальне багатство чи бідність народу? В індустріальному суспільстві його основу становили працівники, які були задіяні у сфері промислового виробництва. Їх важливою частиною була група, яку назвали пролетаріатом – робітники, які працювали на заводах по найму, будучи по суті додатком машини. Пролетаріат для суспільства був цінним як робоча сила, своєю здатністю працювати, виконувати фізичну працю. У постіндустріальному суспільстві внаслідок суспільних трансформацій на перші ролі висуваються працівники розумової праці, яких Д. Белл, за аналогією із пролетаріатом, назвав когнітаріатом.

Теоретична доцільність вживання терміна «суспільство знань», не кажучи про його потенційну спроможність бути орієнтиром суспільного розвитку та застосованим практично, піддається гострій критиці з боку досить значної кількості науковців. Незважаючи на численні спроби доведення потреби в суспільстві знань як моделі соціального розвитку, ціннісно-сміслові його наповнення викликає гострі заперечення. Російський вчений О. Петруня так інтерпретує поняття «суспільство знань»: «По-перше, концепція суспільства знань пов'язана із традиціями сучасної софістики, яка спритно підміняє поняття інформації поняттям знання. По-друге, побудова суспільства знань являє собою один із глобалізаційних проєктів, який здійснюється в інтересах глобальних компаній як ініціаторів і головних суб'єктів глобалізації. По-третє, проєкт суспільства знань потрібно розглядати як інформаційно-кібернетичну методологію перетворення людини на один зі специфічних

видів ресурсів. На думку автора, здійснення цієї стратегії приведе в умовах небувалого науково-технічного розквіту до антропологічної катастрофи вже через декілька поколінь» [10, с. 115–116].

Деякі дослідники також звертають увагу на те, що суспільство знань має парадокси й ціннісно-сміслові перешкоди, які змушують сумніватися в його позитивній філософській рефлексії. Так, В. Ковальов говорить про парадокс дефіциту знань у знанневому суспільстві [11], а С. Пролеєв пише про те, що для людини пізнання втрачає свій провідний спосіб її буття в ньому: «Горизонт очікувань згортається у зв'язку із кризою людини-творця та модерного універсалізму. Певною мірою можна навіть стверджувати, що зникає світ як універсальний горизонт. Внаслідок цього з'являється парадокс: переважаючим способом опанування реаліями «суспільства знань» та провідним способом перебування й успішності в ньому все більшою мірою стає не пізнання, а риторика. Поруч з інформатизацією соціальної дійсності стоїть риторизація способу життєдіяльності. У цьому полягає фундаментальний перетворювальний ефект самовизначення особистості в умовах «суспільства знань». Особистість перетворюється на сингулярність, а способом її конститування стає залучення до інформаційних мереж. Її головною культурною якістю стає мобільність» [12, с. 22].

С. Терепищій взагалі вважає, що існує декілька ґрунтовних причин, які унеможливають побудову суспільства знань у наш час, а саме: «Епістеміологічна. Економічна. Консьюмерна. Антропологічна» [13, с. 195]. Як тут не згадати фразу, яку висловив у теоретичному запалі німецький вчений Х.-Д. Кюблер щодо назви «суспільство знань», яка «в жодному разі ще не підтверджена з аналітичного та теоретичного погляду. Дотепер цей термін залишається порожньою формулою, щонайменше утопічною візією» [14, с. 220]. Та мабуть більш виваженою є позиція білоруського дослідника М. Шамардіна, який зазначає: «Сьогодні концепт «суспільство знань» не отримав свого чіткого визначення в сучасній соціально-гуманітарній науці і філософії» [15].

Ми поділяємо погляди тих філософів, які ціннісно-смісловим горизонтом для людини вважають її прагнення до божественних зразків. Одне з найбільш вдалих формулювань щодо зазначеного належить українському науковцю О. Гомілко: «Суспільство знань – це не стільки посилення ролі знань та збільшення їх кількості, скільки їхня трансформація та переформатування. Якщо трансформація стосується змісту знань, то переформатування – їх інституційного закріплення <...> ідея людини виражає прагнення до божественних зразків, для яких спонтанність та раціональність не є взаємовиключним, а зумовлюють одна одну. Тоді не лише когнітивні, але й тілесні властивості людини набувають ознак розумності. У суспільстві знань людина має обґрунтувати своє домагання титулу розумної істоти» [16, с. 27]. Щоб цього досягти, потрібно соціально визнати більш широку сферу знань, які за типом раціональності протилежні класичній науці, підняти планку культурного рівня нації, оптимізувати процеси інтелектуалізації та інформатизації суспільства [17].

Один із вищезгаданих парадоксів про дефіцит знань у сучасному суспільстві говорить про кричущий факт нестачі знань про людину. Позитивізм звів ідею науки до науки про факти, а не про людину, яка опинилася фактично за межами наукового пошуку. Знанню про людину майже цілковито присвячені езотеричні знання [18], для соціального визнання яких потрібні серйозні світоглядні зміни в суспільній свідомості. Наукознавча проблематика від включення езотеричних знань до корпусу наукових збільшить кількість точок свого росту і, найголовніше, почне нарешті відповідати на важливі для людини питання, що зазначав ще Е. Гусерль у своїй праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія»: «Наука, яка розуміється тільки як емпірична наука, формує лише виключно

емпірично орієнтованих людей. Наука <...> нічого не може сказати нам про наші життєві потреби. Вона в принципі виключає питання, найбільш актуальні для людини, яка кинута на сваволлю долі в наш злочасний час доленосних перетворень, а саме питання про смисл чи безглуздість людського існування» [19, с. 194]. Не тільки езотеричні знання намагаються виштовхати на перефронт суспільного життя, у сучасному гуманітарному дискурсі це намагаються зробити також і з філософією. Про це свідчить стаття Р. Рорті «Від релігії через філософію до літератури: шлях західних інтелектуалів» [20]. Політизована софістика намагається приміряти на себе мантию мудрості! «У тій формі, в якій демократія практикується сьогодні, велика частина відповідальності громадянина делегується професійним політикам, які навмисно (або не приховуючи характер своїх рішень) надають громадянам поверхневу або оманливу риторіку, якщо не безпосередньо брехню», – переконаний грецький філософ Панос Еліопулос [21, с. 8] тому, що політизована софістика це ніщо інше як доведення будь-чого (інколи цинічно, брехливо і маніпулятивно) без огляду на те, чи *добре* це для людей, народу загалом.

Зміна методологічних підходів до дослідження езотеричних знань, основу яких становлять першокниги людства, підключення до вирішення цих питань філософів, істориків, психологів і соціологів дозволить уникнути формування «емпірично орієнтованих людей». На переконання В. Кушерця, «наука повинна сьогодні допомагати в управлінні людським розумом і почуттями, сприяти тому, аби кожна людина усвідомлювала свою духовну сутність і творила добро» [22, с. 17]. Лише завдяки цьому люди зможуть розібратися в ціннісно-сміслових горизонтах, які відкривають для суспільства шляхи розвитку, а не морального й інтелектуального виродження. С. Терпищій згадує російського дослідника О. Зінов'єва, який «вважає, що технологізація та фальсифікація знань у сучасному, насамперед західному, світі призвела до втрати так званого «чинника розуміння» – особливої здатності розвинутого інтелекту бачити сенс загальної картини знань, їх необхідності та головної цінності» [13, с. 195]. До залучення всіх типів знань до наукового обігу закликає також Л. Рижко: «Статус наукових знань у сучасному світі досить високий, проте і проблеми сучасного світу не є тривіальними, вони не можуть бути розв'язані без залучення всього досвіду людства, всіх типів знань» [23, с. 230].

Отже, розширення переліку соціального визнаних знань, серед яких чільне місце посідають езотеричні, дозволяє подолати катастрофічну девальвацію смислів сучасного суспільства.

Прикладів знецінення сенсу чи просто явищ, або соціально-політичних процесів без будь-якого сенсу в українських реаліях більш ніж достатньо. Зокрема, відбулася девальвація присудження наукових ступенів. Доктором політологічних, юридичних, філософських, соціологічних і т. п. наук може стати пошукач, який: 1) не має базової фахової освіти; 2) не є кандидатом наук із цього профілю (якщо кандидат наук не має базової профільної освіти, то він складає з фаху додатковий кандидатських екзамен, що робить його повноцінним спеціалістом в обраній галузі науки); 3) ніколи не викладав у вищій профільній дисципліні. Таких докторів наук вже десятки. Будучи формально оформленими докторами, вони по факту є дипломованими профанами, які вчать і вказують як студентам, так і тим, хто має нижче вчене звання, але є справжнім фахівцем. І чому ж можуть навчити такі «вчені»? Як, використовуючи гроші, державну чи партійну посаду тощо, дістати документ, який дозволяє отримувати пожиттєву ренту де-небудь в університеті? Ці псевдовчені вже гуртуються в спеціалізовані вчені ради із захисту дисертацій для того, щоб запустити процес самовідтворення подібних собі, повернути затрати, які вони понесли під час власного захисту. То про яку науку може йтися? Лише про знецінення наукової діяльності до баналь-

ного заробляння коштів на подібних собі чи справжніх науковцях. Чому б не розділити в навчальних закладах оплату викладацької та наукової діяльності? Не платити за «хлібну картку» – диплом про вчену ступінь, а платити за кожну статтю, монографію тощо? Щоб не було ситуації, коли науковець, захистившись, десятками років майже нічого, крім тез, не друкує. Спеціалізовані вчені ради по захисту дисертацій теж віджили своє. Достатньо трьох рецензій на роботу здобувача, щоб винести рішення. Звичайно, тут потрібна сукупність заходів, метою яких є унеможливлення ситуації, коли людина, яку ніхто не знав у науковому світі десятки років, зненацька з'являється в ньому в найвищих його регаліях.

У почесних званнях «Заслужений працівник освіти України», «Народний вчитель України», «Заслужений діяч науки і техніки України» тощо¹ приблизно такий самий сенс, як і в ученому ступені – бути основною чи додатковою хлібною картою її тримача, тільки тут ще відсутні раціональні критерії присудження, тобто цілковита імітація сенсу, **симулякр**. Потрібно від почесних звань чимскоріш відмовитися тому, що такі нагороди підривають не тільки авторитет держави, а й ведуть до смислового спустошення і розфокусування ціннісно-смилових горизонтів народу.

Національна культура є цілісною, тонко реагуючою системою. Формами її втілення є і знання, і техніка, й інформаційні ресурси, які завжди з нею узгоджуються. Усе це, по суті, елементи культури, які проросли серед панівних у ній цінностей і смислів. Тому знання і наука можуть повноцінно функціонувати тільки за високого рівня розвитку національної культури, яка прагне до «божественних зразків». Слушно у зв'язку із цим твердить В. Кушерець: «Епоха, коли знання у вигляді інформаційного ресурсу стає основним фактором соціальних перетворень, – така епоха повинна характеризуватися певним культурним рівнем нації» [24, с. 199]. В умовах глобалізації та в інформаційну добу світ все більше і більше поділяється на країни, які виробляють власні ціннісно-смилові горизонти і слідує їм, та країни, які переважно споживають чужі цінності та живуть чужими смислами. Це як в індустріальному суспільстві жити і намагатися конкурувати з іншими народами без власної розвиненої промисловості. Україна стала територією поширення і споживання зовнішніх цінностей, смислів і товарів. Внаслідок чого надра і земля українського народу стали джерелом заможності інших народів, а він сам – джерелом дешевої робочої сили для них і українських фінансово-промислових груп. Постійне зниження рівня життя українців відбувається на фоні смислового абсурду: за збільшення кількості грошей на душу населення спостерігаємо погіршення життя працюючих (чисельність українців стабільно зменшується, а розміри державного бюджету постійно збільшуються). Цей приклад – один із найкращих критеріїв, тому що втрати в ціннісно-смиловій сфері ведуть до втрат не тільки у сфері економіки, а й на полях воєн.

На глибокий прямий зв'язок між рівнем життя людей і ціннісно-смиловим самозабезпеченням вказує В. Врублевський: «Забезпечення виробництва змістів забезпечує і розвиток виробництва, бо товари прямують за змістами в напрямі їх розповсюдження. Тільки «цивілізаційні центри» здатні забезпечити своїм громадянам високий рівень якості життя, розвитку інфраструктури, освіти, науки» [25, с. 71]. «Цивілізаційний центр» – це місце, де на основі національної культури продукуються сенси і шліфуються цінності, вони слугують горизонтом розвитку і для інших народів.

Отже, сьогодні суспільство знань не може слугувати прообразом бажаного майбутнього суспільства через неможливість його філософської концептуалізації. Однак

¹ Про почесні звання України: Указ Президента України від 5 липня 2016 р. № 476/2001. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/476/2001>.

воно має евристичний потенціал не тільки в контексті спроби конкретизації природи інформаційного суспільства, але як самостійне утворення, своїм основним сенсом існування має привнесення в життя людини більш широкого переліку знань, ніж у попередні індустріальні часи.

Суспільство знань, з філософського погляду, є одним із технократичних проєктів, які спрямовані на пошук нового джерела багатства і влади. Цей концепт вбачає новий напрям експлуатації людини – інтелектуальний. Якщо в сільськогосподарському суспільстві об'єктом експлуатації була фізична сила людини, яку використовували для обробітки землі, в індустріальному суспільстві таким об'єктом є фізична сила й інтелектуальні здібності робітників, інженерів і науковців, у постіндустріальному суспільстві – інтелектуальні здібності людини. Об'єктом привласнення в сільськогосподарському суспільстві була земля, в індустріальному суспільстві – надра землі, у постіндустріальному – університети та наукові установи, а точніше, результати, плоди наукової творчості вчених – патенти, винаходи тощо. Саме на цю сферу потрібно звернути увагу для того, щоб оцінити, наскільки вільно розпоряджається творець знань результатом своїх наукових досягнень.

Чи не перебільшують часом адепти терміна «суспільства знань» його значення, чи не намагаються вони відвести увагу, проголошуючи, небезпідставно, що знання є найвищою цінністю цього суспільства, від інших, не менш важливих цінностей і сенсів? Адже це певний рецидив епохи Просвітництва, коли наївна віра в силу людського розуму і знань цілком засліпила суспільство і породила очікування, що нарешті всі нагальні питання будуть успішно вирішені, і вирішені без допомоги чи опори на Вищий розум.

Суспільство знань – уявний соціально-філософський конструкт, створений для того, щоб осмислити роль і значення знань на сучасному етапі розвитку суспільства. Він придатний для того, щоб його використовувати як певний зріз, характеристику суспільства. У цьому напрямі бажано проводити подальші дослідження.

Список використаної літератури

1. Князев Ю. Как определить современное общество: постиндустриальное, информационное, общество знаний, научно-инновационное? – Общество и экономика. – 2006. – № 10. – С. 131–155.
2. Балабанова Н. Суспільство знань та інновацій: шлях до майбутнього України. – К.: Арістей, 2005. – 104 с.
3. Шумпетер Й.А. Теорія економічного розвитку. Дослідження прибутків, капіталу, кредиту, відсотка та економічного циклу; пер. з англ. Василя Старка. Вид. 2-ге, допов. – Київ: Києво-Могилянська академія, 2014. – 243 с.
4. Про інноваційну діяльність: Закон України від 4 липня 2002 р. № 40–IV (Редакція від 5 грудня 2012 р.). URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/40-15>.
5. Про Рекомендації парламентських слухань на тему: «Законодавче забезпечення розвитку інформаційного суспільства в Україні»: постанова Верховної Ради України від 3 липня 2014 р. № 1565–VII. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/1565-18>
6. Paludan J. P. Companies in the knowledge society. Субботин А. Концепции общества знаний и участие европейских ТНК в его создании. Европа: переход к обществу знаний. Актуальные проблемы Европы = Urgent problems of Europe: сборник научных трудов. Ин-т научной информации по общественным наукам РАН. – Москва, 2000. – № 2: Европа: переход к обществу знаний? – 2007. – С. 170–182. (Европа: 21 век).
7. Тяншина А. Перехід до «суспільства знань» і підготовка науковців найвищої компетентності. – Вища освіта України: теоретичний та науково-методичний часопис. – Київ, 2004. – № 2. – С. 43–46.

8. Лазоренко О. Концепції-суспільства знання як траєкторія модернізації вищої освіти в Україні. URL: <http://www.edu-trends.info/wp-content/uploads/2015/12/Lazorenko.pdf>.
9. Тульчинська С. Наукові підходи до визначення вектора розвитку постіндустріального суспільства. – Економічний вісник НТУУ «КПІ». – 2014. URL: <http://economy.kpi.ua/gu/node/815>.
10. Петруня О. Философско-методологические предпосылки создания общества знаний в Европе. Европа: переход к обществу знаний Актуальные проблемы Европы = Urgent problems of Europe: сборник научных трудов. Ин-т научной информации по общественным наукам РАН. – Москва, 2000. – № 2: Европа: переход к обществу знаний? – 2007. – С. 115–127.
11. Ковалев В. Дефицит знаний в современном информационном обществе. – Alma mater. Вестник высшей школы. – 2013. – № 9. – С. 18–23.
12. Пролеєв С. «Суспільство знань» як антропологічна ситуація. – Філософія освіти. – 2014. – № 1(14). – С. 7–24.
13. Терепицій С. Критика концепції «суспільства знань» в контексті проблем інформаційної епохи. Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць: історичні науки, філософські науки, політичні науки. Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова; ВГО Українська акад. наук. – Київ, 2015. – Вип. 97 (№ 6). – С. 192–196.
14. Кюблер Х.-Д. Міфи про суспільство знань; пер. з нім. Ю. Уварова. – К.: Вид. дім Дмитра Бураго, 2010. – 262 с.
15. Шамардин Н. «Общество знаний»: философско-методологическая критика понятия. – Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. – 2015. – № 14(211). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/obschestvo-znaniy-filosofsko-metodologicheskaya-kritika-ponyatiya>.
16. Гомілко О. Суспільство знань як виклик раціональності. – Філософія освіти. – 2015. – № 1(16). – С. 26–38.
17. Найдьонов О. Рух до суспільств знання як рух до інтелектуалізації й інформатизації суспільства. Читання пам'яті Івана Бойченка – 2017. Людина. Історія. Господарство: Всеукр. круглий стіл (27 жовтня 2017 р.): матеріали доповідей та виступів / за ред. А. Конверського та ін. – Київ: Знання України, 2017. – С. 55–58.
18. Naidonov O. Esoteric knowledge – a major stocks of information society. Social and Human Sciences. – Polish-Ukrainian scientific journal. – 2016. – № 02(10). URL: http://sp-sciences.io.ua/s2445407/naidonov_oleksandr_2016_esoteric_knowledge_a_major_stocks_of_information_society_social_and_human_sciences_polish-ukrainian_scientific_journal_02_10_.
19. Философия науки: общие проблемы познания. Методология естественных и гуманитарных наук: хрестоматия: учеб. пособие для гуманитарных и негуманит. направлений и спец. вузов / А. Аверюшкин, З. Александрова, В. Башкалова, Л. Боброва, А. Боев и др.; Московский госуд. педагог. ун-т; кафедра философии; отв. ред.-сост. Л. Микешина. – Москва: Прогресс-Традиция; Московский психолого-социальный ин-т; Флинта, 2005. – 992 с.
20. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов. Вопросы философии. 2003. № 3. С. 30–41.
21. Еліопулос П. Управління знаннями в сучасних демократіях і проблема істини. – Філософія освіти. – 2016. – № 2(19). – С. 6–14.
22. Кушерець В. Знання і духовність (адаптація наукової діяльності в контексті національної ідеї України). – Трибуна. – 2002. – № 11–12. – С. 14–17.

23. Рижко Л. Суспільство знань: нові можливості та нові проблеми. Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження / Центр гуманітарної освіти НАН України, Лабораторія постнекласичних методологій. – Київ, 2009. – Вип. 22. – С. 225–237.
24. Кушерець В. Знання як стратегічний ресурс суспільних трансформацій. – К.: Знання України, 2002. – 248 с.
25. Врублевський В., Хорошковський В. Нова Україна: виклики XXI ст. Українське суспільство на порозі третього тисячоліття: кол. монографія / за ред. М. Шульги. – К.: Ін-т соціології НАН України, 1999. – С. 70–85.

KNOWLEDGE SOCIETY AS AN AXIOLOGICAL HORIZON OF THE SOCIETY MODERNIZATION

Oleksandr Naydonov

*Kyiv Institute of Modern Knowledge University,
Department of Humanities and Social Studies and Natural Science
Velyka Vasylkivska str., 57/3, 03150, Kyiv, Ukraine*

As of today the knowledge society cannot serve as a prototype of a desired future society due to impossibility of its philosophical conceptualization. However, it embraces a certain heuristic potential not only in the context of effort of information-oriented society nature specification but also as a self-contained formation. The main sense of its existence is introduction of the broader list of knowledge in a man's life comparing to the one existed in previous industrial times.

Key words: intellectual capital, knowledge worker, innovation, intelligence.

УДК 13

ВАЛЕР'ЯН ПІДМОГИЛЬНИЙ ПРО КРИЗОВІ СТАНИ ЛЮДИНИ

Ірина Парамбуль

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії культури
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті проаналізовано кризові стани в прозі Валер'яна Підмогильного в контексті концепції «межових ситуацій» Карла Ясперса. На думку німецького філософа, людина, переживаючи «межову ситуацію», здатна досягнути вищого рівня буття. Саме така зміна в особистості притаманна окремим героями прози В. Підмогильного. Головні персонажі творів В. Підмогильного «Ваня» й «Остап Шаптала» переживають «межові ситуації» смерті та вини. Саме ці стани допомагають їм знайти своє істинне «Я» та розвинути духовно. У статті також розглянуто ситуації страждання в оповіданнях В. Підмогильного «Гайдамака» та «В епідемічному бараці». Ці ситуації, хоч і не можна назвати однозначно «межовими», однак у згаданих творах присутня атмосфера всепануючого болю, яка наближає героїв цих оповідань до переживання «межі». Зважаючи на розвиток персонажів В. Підмогильного в процесі переживання кризових періодів свого життя, можна стверджувати, що кризові стани, через які проходять деякі дійові особи у творах письменника, є близькими по суті до «межових ситуацій» у філософії Карла Ясперса.

Ключові слова: криза, «межова ситуація», смерть, вина, страждання.

Практично кожна людина рано чи пізно питає себе про те, як пережити трагічні події свого життя, як гідно прийняти весь тягар буття і стати сильнішим, переживши тотальну самотність і внутрішню «смерть». Осмислення цих питань є важливим для самопізнання людини, для набуття здатності долати кризові періоди свого життя. Лише переживши їх, людина може стати сильнішою, по-справжньому розвинути в духовному напрямі. Аналіз ситуацій смерті, вини, страждання є завжди актуальним, адже це те, що тією чи іншою мірою переживає кожна людина, незалежно від того, в якому соціальному середовищі перебуває та в якій епосі живе. Представник екзистенційної філософії Карл Ясперс вказує нам на те, що саме такі кризові стани дозволяють розкрити себе, досягти прозріння і рівня екзистенції. Цей підхід дає людині можливість осягнути те, що страждання, біль, смерть – невід'ємна частина нашого існування, а переживання цих ситуацій є шляхом до істинного «Я». Особливо актуальним є також розгляд того, як ці питання були осмислені у творчості окремих діячів української культури. Зокрема, предметом нашого дослідження є творчість письменника Валер'яна Підмогильного. Ми розглянемо, як герої його творів долають кризові стани і яким чином вони, внаслідок цих переживань, досягають вищого рівня буття.

Дослідники творчості Валер'яна Підмогильного неодноразово звертали увагу на екзистенційний складник прози письменника, на кризи і трагедії, які присутні у творах літератора і те, як вони формують особистість героїв. Згадуючи про «межові ситуації», науковці уникали їх ґрунтового філософського аналізу і зіставлення їх із трактуванням концепту «межових ситуацій» Карлом Ясперсом. Серед дослідників, які торкалися екзистенційної проблематики й аналізу трагічних подій у житті героїв В. Підмогильного, були: В. Мельник, Є. Лепьохін, В. Шевчук, О. Стадніченко та ін.

Отже, варто проаналізувати, наскільки близьким є трактування кризових станів до поняття «межових ситуацій» Карла Ясперса. Це необхідно для більше ґрунтового окрес-

лення філософського складника творчості В. Підмогильного. Важливим є також віднайдення екзистенційних мотивів у творах В. Підмогильного не лише шляхом літературознавчих досліджень, але й через порівняння його ідей безпосередньо з позиціями представників екзистенційної філософії.

Метою статті є розкриття кризових станів у творчості Валер'яна Підмогильного в контексті «межових ситуацій» Карла Ясперса.

Розпочнемо наш аналіз із розкриття поняття «межова ситуація» у філософії Карла Ясперса. Що ж це таке? Чим «межова ситуація» відрізняється від інших ситуацій, які ми переживаємо щоденно? Звичайна ситуація є типовою та всезагальною, це об'єктивний стан речей, історична дійсність, в якій перебуває людина. Постійно в них перебуваючи, вона може лише частково їх осягнути, тільки один бік тієї чи іншої ситуації, які безперервно переходять одна в одну, і в яких людина або пасивно перебуває, або діє. «Межова», на відміну від простої ситуації, є чимось особливо індивідуальним і недоступним для чужого погляду. У нашому існуванні ми не бачимо за такими ситуаціями нічого іншого. Вони – як стіна, на яку ми наштовхуємося, і біля якої ми зазнаємо краху. Ми не можемо змінити їх, але можемо тільки з'ясувати, хоча не вміємо пояснити їх і логічно вивести із чогось іншого. Вони дані нам разом із самим існуванням [9, с. 205]. Це той стан, в якому людина переживає смерть, боротьбу, страждання, вину. «Межова ситуація» є складником екзистенції. Такі ситуації здатні розкрити в людині істинне, духовний складник особистості, виштовхнути її за межі буденності, ставши орієнтиром на шляху до власного буття. «Ми стаємо самими собою, коли з відкритими очима вступаємо в межові ситуації», – пише К. Ясперс [9, с. 206].

Першим прикладом «межової ситуації» є ситуація смерті. Смерть розкривається як «межа» лише в ту мить, коли людина починає її переживати індивідуально як конкретну смерть – смерть близької людини або ж як майбутню власну загибель, тобто страждати через невідомість, якою огорнутий кінець існування. Коли людина лише знає про смерть як об'єктивний феномен, але не занурюється в неї, то водночас вона відмовляється від екзистенції. Скінченність існування є одним зі складників екзистенції людини. «Не було б цього зникнення, я як буття був би нескінченною протяжністю і не екзистував би» [9, с. 223]. Лише знання про смерть як таку не приводить людину до екзистенції, адже існують шляхи уникнення «межової ситуації». Однією крайністю, яка дозволяє втекти від «межової ситуації», є віра в загробне життя, в якій смерть не сприймається як щось таке, що має кінець. Смерть стає чимось визначеним і певним, а отже, екзистенційний жах перед смертю зникає. Цей жах не може існувати тоді, коли людина кидається в ілюзію чи самообман. Іншими крайностями є відкидання смерті і гонитва за насолодами в існуванні. Все життя стає присвяченим лише тому, щоб якнайбільше спожити, отримати максимум від земних насолод. Людина просто впадає в дурман, в ілюзію іншого гатунку. Обидва шляхи приводять до втрати екзистенції. Людина долає смерть, але саме ціною такої втрати [9, с. 228–231]. Людина вступає в «межову ситуацію» тоді, коли стає здатною сміливо подивитися в очі смерті, без жодних надій і віри в спасіння, а лише як на щось непізнаване, і щось таке, що не піддається жодному раціональному обґрунтуванню. Лише переживаючи смерть як щось непевне і невідоме, як щось суперечливе, як таємницю, що лякає, – людина відкривається в екзистенції. Людина не має досвіду переживання власної смерті і саме із цього випливає «межа», адже разом із нею постає абсолютна невизначеність у тому, що буде з людиною далі, з'являється жах перед невідомістю. «Однак, помираючи, я зазнаю абсолютного незнання, де зникає будь-яка можливість будь-якого повернення» [9, с. 225]. На «межу» людина також ступає тоді, коли переживає смерть ближнього. Це приводить до абсолютної самотності, адже людина бачить скінченність, яку не може розділити з тим,

кого любить. Самотній той, хто помирає, і той, хто споглядає смерть іншого. Однак саме переживання смерті та цілковитої самотності приводить до пробудження екзистенції. «Одне лиш існування може забути, може втішати себе, але це стрибок, схожий на народження нового життя» [9, с. 224]. Карл Ясперс також зазначає, що «<...> уособлена нестерпність розлуки все ж пов'язана в явищі з певною захищеністю <...>» [9, с. 225], що може означати, що в тій смерті людина знаходить свою опору, жах стає новим підґрунтям, але вже на вищому рівні. Вона знаходить своє істинне «Я», істинне буття. «Можлива більш глибока радість, що спочиває на ґрунті незабутнього болю», – пише К. Ясперс [9, с. 225]. Ці слова можуть означати, що переживання справжнього потрясіння може дати людині здатність поряд із болем переживати найвище щастя на рівні екзистенції.

У повісті В. Підмогильного «Остап Шаптала» особливо яскраво змальоване переживання головним героєм «межової ситуації» смерті. Із самого початку твору ми дізнаємося про те, що сестра головного героя помирає. І саме ця подія стає новим витком його власного життя. Зі смертю сестри він пізнає і всю повноту самотності. «Шаптала відчув свою самотність, і свідомість її залила його душу теплом» [4, с. 249]. Можливо, саме це тепло, про яке йдеться у творі, і символізує перехід на відчутно вищий рівень життя, коли трагічна подія дозволяє людині розкрити справжню себе. Її неминуча смерть відкрила в ньому любов до Олюсі, яка раніше була невидимою. Він був готовий боротися за неї, за її життя, віддати все, попри те, що вже було пізно. «Він і досі не завважав на її становище, не гадав про те, наскільки був її винним, і лише прийдешня смерть відкрила йому її вартість. Тепер він почував себе готовим вчинити надзвичайне, аби лише врятувати сестру» [4, с. 257]. Згодом вже мертва сестра стала сенсом його життя, образом, якому він поклонявся. Остап зміг знайти себе, і народитися наново завдяки смерті. «Тоді й сама смерть позбулася суворості й безглуздя, а зробилася бажаною і необхідною» [4, с. 261].

Наступна «межова ситуація», яку ми розглядатимемо, – це ситуація вини. Внаслідок свого існування людина так чи інакше стає винною в стражданні інших людей. Людина діє, експлуатує інших, бореться за власне існування і стає винною в чомусь. Людина живе за рахунок інших. І навіть коли вона припиняє діяти, то стає винною через наслідки своєї бездіяльності. Коли людина відчуває себе відповідальною за власні вчинки – вона вступає в «межову ситуацію». Існують також випадки, за яких людина намагається уникнути потрапляння в «межову ситуацію» вини. По-перше, абсолютне заперечення власної провини в будь-чому. Людина вважає, що все у світі стається лише як наслідок сукупності певних обставин. Все сталося лише тому, що так сталося. Нічого не можна змінити. Отже, людина ні в чому і не винна. «Межова ситуація» вини залишається для неї недоступною. Друга можливість втечі – це заперечення того, що люди одне одного експлуатують. Людина занурюється в ілюзію, що будь-яка людська взаємодія – це не експлуатація одне одного, а лише взаємна допомога одне одному. Третій спосіб – це фокусування лише на одній вині. Людина сприймає цей окремих вчинок, який привів до плачевних наслідків, як такий, якого могло не бути, якого можна було б уникнути. Врешті-решт, у такому разі людина сприймає вину як таку, в якій можна покаятися, а отже, звільнитися від неї. Це переконання в тому, що жити можна без вини. Щоб ступити в «межову ситуацію» вини, потрібно цілком зануритися в неї, прийняти безкінечність у відчутті провини, адже за однією провинною завжди буде слідувати інша [9, с. 250–253].

У вже згаданій повісті «Остап Шаптала» головний герой, крім переживання смерті сестри, водночас потрапив у «межову ситуацію» через провину, яку відчував перед Олюсею. Ми дізнаємося про те, що все своє життя вона присвячувала братові. З дитинства всі ласощі, які отримувала від батьків, вона віддавала йому, всі провини брала на себе та пі-

клувалася про Остапа. Його відправили вчитися, а сестра залишилася неосвіченою. Навіть подорослішавши, усе життя Олюся присвятила братові. Вона приїжджала до нього, латала і прала його одяг, робила все для нього, нічого не просячи взамін. Його сестра не мала ні коханого, ні подруг. Все її життя було присвячене Остапові. З її смертю Шаптала усвідомив, як її експлуатував. Це була саме та експлуатація, про яку писав К. Ясперс, і усвідомлення якої приводить до відчуття провини. Остап жив завдяки своїй сестрі і коштом життя власної сестри. Він це зрозумів лише з її смертю. Шаптала, переживаючи «межову ситуацію» смерті, водночас вступив у «межову ситуацію» вини.

Вину як «межу» переживає також хлопчик Ваня з однойменного оповідання Валер'яна Підмогильного. Історія, яка приводить його до такого переживання, починається з того, що його батьки вбивають їхнього оскаженілого пса Жучка, якого Ваня дуже любив. Від свого товариша хлопчик дізнається, де знаходиться тіло Жучка. Коли Ваня його побачив, то помітив, що собака ще живий. Хлопчаки вирішують добити пса, щоб він надалі не мучився, але саме із цього моменту починаються муки Вані. Він починає відчувати вину перед своїм собакою, якого вбив. Його проймає жах того, що він накоїв. Це призводить до трансформації особистості хлопчика. Ось як автор описує плач, який пройняв Ваню: «<...> і в цій стогнанні вже не було дитячого плачу. Це був крик матері, що бачить, як катують її дитину, це було зітхання людини напередодні смерті» [5, с. 64]. Надалі все змінюється в житті хлопчика: він стає замкнутим і задумливим, розпитує в дорослих про рай і пекло, про те, чи Бог добрий. Для читача стає видимим розвиток особистості цієї дитини. Він відчував вину і страх. Ваня намагався подумки просити пробачення у свого пса, але його мучили докори сумління, образ померлого Жучка не залишав його та переслідував ночами. Хлопчик боявся помсти власного собаки. Історія закінчується страшним сном Вані, в якому і був присутній мертвий пес та інші жакіття. Цей твір доволі короткий, ми не знаємо, наскільки сильно сприяла ця ситуація духовному розвитку хлопця, але ті почуття і роздуми, що описані в оповіданні, свідчать про дорослішання цього персонажа, про те, що його стали турбувати питання смерті та Бога, що йому стало знайоме відчуття жаху і того, як сильно людину може мучити совість. Отже, Ваню також можна вважати персонажем, який пережив «межову ситуацію».

Надалі варто розглянути і «межову ситуацію» страждання. Це те, що ми не можемо уникнути у своєму житті. Людина переживає фізичний біль, хвороби. Ніхто не позбавлений страждання, навіть попри те, що кожен із нас різною мірою його переживає. Якщо людина сприймає страждання як щось таке, чого можна уникнути, то вона ще не перебуває в «межовій ситуації». Інший шлях уникнення «межової ситуації» страждання – це небажання дивитися правді в очі, небажання бачити свої недоліки, дізнатися про смертельну хворобу чи будь-що, що може викликати в нас страждання. Ми уникаємо тих людей, чий страждання можуть нас зачепити. Ми тримаємо дистанцію, щоб не співпереживати і не потрапляти в ситуацію, де ми теж відчуватимемо страждання інших.

Ми занурюємося в «межову ситуацію» страждання, коли починаємо відчувати її повною мірою, сприймаємо її як складник власного «Я», чогось невід'ємного від нас самих. «Межова ситуація» настає тоді, коли людина готова нести тягар власного страждання, жити в напрузі, прийняти цю ситуацію як даність і жити з нею, усвідомлюючи її наявність у своєму житті. Переживання щастя, на відміну від страждання, не дає нам пізнати власну екзистенцію чи пробудитися зі сну: «Дивовижно, але чисте щастя справляє враження чогось пустого. Як страждання знищує фактичне існування, так і щастя, здається, загрожує нашому справжньому буттю» [9, с. 235]. Істинне щастя може виникнути лише на ґрунті невдач і лише тоді, коли людина досягла власної екзистенції, а отже, пережила «межову

ситуацію» перед тим, як відчути всю глибину щастя. Як і в разі попередніх «межових ситуацій», щоб пережити повною мірою страждання як «межу», людина повинна проникнути в страждання цілковито, не ухиляючись від нього, утверджувати своє життя в страднні. Тільки так людина може жити, екзистуючи. Якщо ж вона не осягає власного страждання, то вона залишається на рівні існування, а не екзистенції. І все, що залишається людині, – це насолоджуватися своїм існуванням.

Варто зазначити, що більшість героїв ранньої прози В. Підмогильного так чи інакше наближені до «межової ситуації» страждання, адже вони переживали події 1917–1921 рр. – війну, голод, смерть, постійну зміну влади. Їхнє життя пронизувала тотальна мінливість і непередбачуваність. Попри це, ми не завжди можемо стверджувати з упевненістю, що кожен із цих героїв досягнув рівня екзистенції та цілковито перебував на «межі». Можна лише навести приклади, коли персонажі оповідань переживали біль і страждання. Один із них – це герой оповідання «Гайдамаки» Олесь, молодий хлопець, який пішов до загону гайдамак не з ідейних причин, а для того, щоб знайти на війні смерть. Він соромився себе і своєї зовнішності, у нього не склалися стосунки з ровесниками. Олесь страждав і молився Богові, та не бачив від нього жодної допомоги, хоча й надалі сподівався на нього. Він хотів померти, однак, коли попав у полон і смерть насправді загрожувала йому, почав страждати через це, адже насправді не хотів помирати. Загибель нависала над ним. Олесь боявся її і в цьому страху переконував себе, що життя не має жодного сенсу: «Ну, я помру, другий помре, третій <...>. Прийде час, повмирають всі мої співучні й учителі <...>. Смерть – дрібниця. Родився – помер. А пережежок між цими бігунами – життя. Це формула. Підставиш у цю формулу людину – кінець, помре» [3, с. 51]. Олесь хотів і не хотів смерті водночас, думав про те, як би могло скластися його життя, роздумував, чи варто взагалі жити: «Прожив би ще десять років, прочитав би ще з п'ятдесят книжок, переночував би ще з десятками жінками <...> отже, я вже все це знаю, все куштував, не варто жаліти» [3, с. 55]. Він постійно коливався між бажанням покинути цей світ, бачачи марність всього, але все ж таки і звичайним людським поривом жити далі. Наприкінці оповідання його все ж таки ставлять до розстрілу, та згодом відпускають. Саме цим і закінчується оповідання. Отже, ми не знаємо, як ця загроза вплинула на його подальший розвиток, але його можна вважати потенційним героєм, що міг би пережити «межову ситуацію».

Другим прикладом може слугувати оповідання «В епідемічному бараці». Атмосфера страждання особливо яскраво змальована в цьому творі, в якому головні герої спостерігають біль і смерть хворих на смертельну недугу. Лікар, фельдшер, сестри Одарка Калинівна, Пріся і Ганнуся стають головними дійовими особами цієї історії, які приречені постійно споглядати смерть інших. Деякі персонажі, крім того, переживають і особисту драму: Прісю, яка щойно закохалася, проймає непереборний страх втратити своє кохання; вона перестає вірити в те, що це почуття може привести до щастя і зрідкається любові, щоб згодом не переживати болу. Ганнуся вже давно пережила біль втрати, адже була покинутою і змушена була на самоті виховувати свого сина. Одарку Калинівну охоплює жах через те, що всі навколо зневірилися в Бозі. Кожен із цих персонажів перебуває в особистій кризі, але не менш важливим є тло, на фоні якого вони живуть і переживають емоції. Ось як один із другорядних персонажів, вчитель сільської школи говорив про сестру Прісю, тим самим описуючи і те, що відбувається навколо: «Він почав потроху розуміти, що Пріся з'явилась тут через пошесть, через зойки людського болу і смерть. І всі вони там, у бараці, існують тільки з лиха людського та прокляття» [2, с. 107]. Аналізуючи це оповідання, також важко однозначно стверджувати, що герої перебували в «межовій ситуації», але страждання – це те, що, без сумніву, охоплювало їхній життєвий простір. Особливо показовим є останнє

речення оповідання, де В. Підмогильний одну з героїнь, сестру Ганнусю називає не інакше як «самотній дозорець на варті страждання» [2, с. 113].

Висновки. Під час розгляду окремих творів В. Підмогильного нам вдалося знайти двох героїв, які пережили «межові ситуації». Перший – це Остап Шаптала, головний герой однойменної повісті. Переживаючи смерть сестри і відчуваючи провину перед нею, Остап виріс духовно і пізнав любов, хоч водночас відчув трагедію власного існування. Він був цілковито самотнім і зануреним у себе. Остап знайшов своє «Я» і його серце наповнилося любов'ю. Він пізнав біль, але й набув здатності переживати істинну емоцію. Другий герой – це хлопчик з оповідання «Ваня». Він перебував на «межі» через відчуття провини. Він добив свого пса, що був при смерті, і цей вчинок не давав йому спокою, тим самим сприяючи хоча б частковому дорослішанню Вані й осмисленню ним важливих питань людського існування.

У творах «В епідемічному бараці» та «Гайдамака» так чи інакше демонструються переживання героями прози В. Підмогильного болю, безнадії, смерті. Звісно, не завжди можна говорити про цілковите занурення героїв у «межову ситуацію» страждання, але точно можна стверджувати, що вони є наближеними до неї, що кризові стани є чимось для них невід'ємним. Отже, переживання смерті, вини, страждання – це те, що великою мірою визначає сутність героїв творчості Валер'яна Підмогильного.

Матеріали статті можуть стати основою для продовження роботи над аналізом особистісних криз у творах Валер'яна Підмогильного, зокрема, взявши до уваги й інші зразки малої прози українського письменника, які не були досліджені в цій публікації. Продовжуючи дослідження кризових станів у творах В. Підмогильного, важливо також віднайти «межову ситуацію» боротьби та розкрити страждання не лише як невизначений стан у житті героїв, але і як перебування безпосередньо на «межі».

Список використаної літератури

1. Дахній А. Нариси історії західної філософії XIX – XX ст.: навч. посібник. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2015. – 488 с.
2. Підмогильний В. В епідемічному бараці. Оповідання. Повість. Романи / В. Підмогильний; вступ ст., упоряд. і приміт. В. Мельник. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 93–113.
3. Підмогильний В. Гайдамака. Оповідання. Повість. Романи / В. Підмогильний; вступ ст., упоряд. і приміт. В. Мельник. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 42–57.
4. Підмогильний В. Остап Шаптала. Досвід кохання і критика чистого розуму: Валер'ян Підмогильний: тексти та конфлікт інтерпретацій / упоряд. О. Галета. – К.: Факт, 2003. – С. 245–312.
5. Підмогильний В. Ваня. Оповідання. Повість. Романи / В. Підмогильний; вступ ст., упоряд. і приміт. В. Мельник. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 57–70.
6. Стадніченко О. Мала проза Валер'яна Підмогильного: екзистенційний аспект. – Вісник Запорізького державного університету. Філологічні науки. – 2001. – № 4. – С. 117–121. URL: <http://web.znu.edu.ua/herald/issues/archive/articles/1913.pdf>.
7. Томашкевич В. Рівні буття людини у філософії Карла Ясперса. Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / за ред. В. Вашкевича. – К.: Гілея, 2017. – Вип. 123(8). – С. 166–171. URL: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=148>.
8. Ясперс К. Психологія світоглядів; з нім. пер. О. Кислюк, Р. Осадчук. – К.: Юніверс, 2009. – 464 с.
9. Ясперс К. Философия. Книга вторая: Просветление экзистенции; пер. с нем. А. Судакова. – М.: Канон; РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.

VALERIAN PIDMOHYLNY ABOUT THE CRISIS STATES OF PERSON**Iryna Parambul**

*Ivan Franko National University of Lviv, Faculty of Philosophy,
Department of Theory and History of Culture
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article analyzes the crisis states in Valerian Pidmohylny's prose in the context of Karl Jaspers' concept of "limit situations". According to the German philosopher, a person experiencing a "limit situation" can reach a higher level of being. It is such a change in personality that we can see in certain characters of V. Pidmohylny's prose. The heroes of V. Pidmohylny's works "Vanya" and "Ostap Shaptala" are experiencing "limit situations" of death and guilt. These states help them to find their true self and develop spiritually. The article also examines the situations of suffering in the V. Pidmohylny's stories "Haydamak" and "In the epidemic barracks. These situations, although they can not be called unequivocally "limit", however, in the mentioned works there is an atmosphere of all-pervading pain, which brings the characters of these stories closer to the experience of "limits". Taking into account the development of V. Pidmohylny's characters in the process of experiencing the crisis periods of his life, it can be argued that the crisis states through which some actors in the writer's works pass through are essentially closest to the "limit situations" in the Karl Jaspers' philosophy.

Key words: crisis, "limit situation", death, guilt, suffering.

УДК 130.2

ТВІР ЖИВОПИСУ ЯК АНАЛОГ ВИСТАВИ. ЗОБРАЖЕННЯ І ГРА: АВТОКОМУНІКАЦІЯ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР СЕМІОЗУ В МИСТЕЦТВІ

Богдан Сковронський

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,
факультет філософської освіти і науки, кафедра дизайну і реклами
вул. Пирогова 9, 01030, м. Київ, Україна*

Стаття є спробою окреслити специфіку семіозу в мистецтві крізь призму автокомунікації, виходячи зі способу буття твору мистецтва, який Г. Гадамер характеризує як гру. Гра в такому разі розглядається як специфічний комунікативний акт, участь в якому структурує свідомість його учасника.

Ключові слова: комунікація, автокомунікація, семіоз, зображення, презентація, гра.

Комунікація між індивідами завжди була і залишається однією з найактуальніших тем філософської рефлексії. Дійсно, наше життя і середовище існування переважно складається з комунікації. Обмін інформацією визначає як долю кожної окремої людини, так і долі цілих націй і держав. Адже від того, з ким, як і коли людина спілкується, залежить те, як людина живе. Проте комунікувати – означає не лише повідомляти і бути повідомленим, це означає також перебувати в стані комунікації, тобто бути в процесі сприйняття або створення змісту. Особливого значення такий процес набуває в мистецтві, оскільки твір мистецтва як знак – носій змісту – передбачає не лише повідомлення, але також активну взаємодію і вплив на свого реципієнта, що, у свою чергу, неможливо без перебування у вищезазначеному стані. Водночас, оскільки твір мистецтва не є особою, він не може безпосередньо впливати на свідомість людини, а може лише використовувати її власну волю й емоційну прихильність.

Тому актуалізується такий аспект комунікації в мистецтві, як автокомунікація. Твір мистецтва не може впливати на свідомість людини, а лише надає «вихідні дані» для такого впливу. Це означає, що лише людина, інтерпретуючи художній твір, може викликати те чи інше налаштування власної свідомості, наділяючи образи відповідним значенням і створюючи тим самим певну емоційно-змістову картину дійсності, якою вона себе оточує.

Дослідженню семіозу в мистецтві взагалі та феномена автокомунікації зокрема присвячені роботи таких вчених, як: Р. Якобсон, У. Еко, Р. Барг, Ж. Дерріда, Ю. Лотман, М. Мардашвілі, О. П'ятигорський, Дж. Ділі. Також варто зазначити, що М. Бахтін розглядав близьку за змістом проблему в роботі «Автор і герой в естетичній діяльності». Проте проблема автокомунікації в її безпосередньому значенні сьогодні залишається не розробленою.

Метою статті є експлікація феномена перебування в стані споглядання твору мистецтва як співтворчості, що реалізується у феномені автокомунікації, який розглядається, виходячи зі специфіки семіозу в мистецтві.

Ю. Лотман визначає автокомунікацію як «випадок, коли суб'єкт передає повідомлення самому собі», тобто коли адресант і адресат поєднуються в одній особі [5, с. 24]. Парадоксальність даного типу комунікації полягає в тому, що зміст повідомлення є задалегідь відомим адресату. Так, найпростішим прикладом автокомунікації є щоденник або записна книжка, а серед більш складних можна навіть назвати такі різновиди пові-

домлення, як монолог і молитва, де інформація передається не (або не лише) з метою повідомлення її адресату. Сказане означає, що функція такого повідомлення принципово відрізняється від його функції в разі, коли адресант і адресат є різними особами. Якщо в останньому випадку повідомлення є носієм інформації, яку необхідно повідомити адресату, то в першому випадку інформація стає неважливою (вона відома адресатові), а мета повідомлення полягає в дечому іншому – у впливі на свідомість особи і зміні її внутрішнього стану.

З усією справедливістю комунікацію описаного типу можна відносити до мистецтва, оскільки будь-який твір мистецтва навряд чи міг би виправдовувати свій естетичний статус і цінність (тобто сприйматися саме як художній твір), якщо виконував би лише банальну посередницьку функцію в передаванні певного змісту. Дійсно, у чому естетична цінність, наприклад, натюрморту або портрету? З погляду комунікації, це лише знак, покликаний повідомити про зовнішній вигляд певних предметів або осіб посередництвом зображення. Водночас виникає закономірне питання: з якою метою? Тобто для чого повідомляти про такі речі, які здаються банальними і відомими, або про вигляд людини, яку можна побачити, якщо виникає відповідне бажання. Звичайно, тут можна вказати на мнемонічну функцію зображення, але навряд чи можна сказати, що вона є основною, оскільки зображення як документ не передбачає естетичної самоцінності, воно цілком спрямовується на якомога більш достовірну фіксацію зображеного, тоді як естетична цінність твору мистецтва полягає насамперед у зображенні, а не в тому, що зображено. Саме тому Р. Якобсон характеризує принцип семіозу в мистецтві як «інтравертивний», тобто спрямований на себе, коли знак презентує не зовнішній об'єкт, а самого себе. Якщо загальний принцип комунікації Р. Якобсон описує формулою «адресант (кодування) – повідомлення – адресат (декодування)», то особливість інтравертивного семіозу полягає в тому, що знак спрямовує адресата цілком на декодування, тобто переносить змістовий акцент із того, *що* презентує знак, на те, *як* це здійснюється, на саму презентацію. Отже, знак стає повідомленням, не відділяючись від останнього.

Можна сказати, що твір мистецтва виникає тоді, коли знак, тобто зображений об'єкт, сприймається ніби «крізь» презентовану ним інформацію, тобто коли презентація останньої стає більш значущою, ніж сама інформація. Водночас виникає певна комунікативна «гра»: з одного боку – відбувається комунікація певного змісту, який є очевидним, проте, з іншого боку – спосіб комунікації є таким, що змінює сприйняття останнього, нівелюючи очевидність. Зображення потребує створення власного «коду», здатного виявити той зміст, який не вичерпується лише безпосередньо зображеним об'єктом. Презентація, виходячи на перший план, вимагає від реципієнта *взяти участь* у ній, що в разі твору живопису можливо лише тоді, коли особа передає повідомлення сама собі.

Приклад сказаного можна побачити у творчості художників-імпресіоністів, зокрема в К. Моне, який у картині «Враження. Сонце, що сходить» демонструє саме описану вище комунікативну гру, коли зображується банальний об'єкт (пристань), але спосіб зображення є таким, що нівелює першопочатковий зміст зображеного, змінюючи його і створюючи певний додатковий зміст (власне те «враження», про яке йдеться в назві). Цей зміст пов'язується не із зображеним об'єктом, а з тим, як він зображується. Найважливішим в даному разі є те, що додатковий зміст створюється, а не дається в готовому вигляді, оскільки спосіб зображення сам собою є не змістом, а лише кодом, покликаним донести повідомлення до особи адресата, і те, *як* останнє декодується – цілком покладається на дану особу. Саме цей чинник – чинник якості декодування – стає визначальною ознакою художнього твору, тоді як зображення може містити лише той чи інший діапазон потенційних можливостей

декодування. Отже, можна сказати, що в такому разі має місце особливий комунікативний акт, спрямований не на передавання змісту, а на його створення.

Принцип такої комунікації Ю. Лотман пояснює так: «Якщо комунікативна система «Я – Інший» забезпечує лише передавання деякого константного об'єму інформації, то в каналі «Я – Я» відбувається її якісна трансформація, яка призводить до перебудови самого цього «Я». В першому випадку адресант передає повідомлення іншому, адресату, сам залишаючись незмінним у процесі цього акту. У другому, передаючи самому собі, він внутрішньо перебудовує свою сутність, оскільки сутність особистості можна трактувати як індивідуальний набір соціально значущих кодів, а набір цей тут, у процесі комунікаційного акту, змінюється» [5, с. 26]. Отже, можна побачити, що йдеться про певну зміну в структурі тих кодів, сукупність яких трактується в даному разі як свідомість людини. Проте найважливішим, на нашу думку, у наведеному визначенні даного типу комунікації є інше.

На перше місце за важливістю в описаному вище виходить процес передавання, тобто сприйняття. Саме процес сприйняття, а не те, що передається, має значення як когнітивний чинник, тобто спонука до осмислення, а саме до наділення змістом. Зміст водночас не дається в готовому вигляді, його потрібно створити, і порядок такого створення є суто індивідуальним.

Розглянемо такий процес на прикладі зображення як буттєвої основи живопису. Найперше, що потрібно взяти до уваги, це те, що фізична і фактична реальність будь-якого твору живопису – лише плями і лінії, нанесені на площину. Такою є матеріальна основа зображення як знака. Проте, коли ми дивимося на зображення будь-якого предмета, ми бачимо не плями або лінії, а сам зображений предмет. Водночас ми апелюємо не до зображення, складеного із плям і ліній, а до того, що зображено. Так відбувається подвійне заміщення: по-перше, лінії і плями складаються в елементи зображення: контури, що відтворюють обриси реального предмета, і рельєфи, що відтворюють об'єм і поверхню останнього. У такому разі зображення виступає як знак, заміщуючи зовнішній вигляд зображуваного за принципом наслідування. По-друге, зображення функціонує як носій інформації, тобто повідомлення, виходячи з якого свідомість людини дізнається про зображений об'єкт. У такому разі зображення виступає вже не як замісник іншого, а як самостійний предмет.

Так утворюються дві пари бінарних семіотичних відношень, за принципом «знак – означуване» і «знак – людина». Різниця між цими двома випадками відповідає основоположному для феноменології поділу явищ на даності відчуттів, отриманих через сенсорний апарат людини, і даності свідомості, які існують як форми досвіду, переживання, прагнення тощо. Якщо в першому разі йдеться про чуттєвий образ – «доступний зоровому сприйняттю *вид речей*» [3, с. 288] або те, *що* ми бачимо в зображенні, то в другому – про чистий зміст – «ідею», або те, *яким* постає зображене у свідомості. Отже, якщо в першому разі ми створюємо (або сприймаємо) зображення як дзеркало реальності, то в другому – ми завдяки зображенню створюємо саму реальність як середовище існування свідомості (за умови, що остання, у свою чергу, адекватно взаємодіє з реальністю).

Можна побачити, що знак виступає як центральна ланка описаного вище подвійного семіотичного відношення, оскільки він є засобом поєднання чуттєвих даних сприйняття і ментальних концептів. Проте саме тут виникає проблема коду як способу співвідношення елемента, доступного відчуттям, з об'єктністю, яка сприймається завдяки такому співвідношенню» [2, с. 120]. Таким співвідношенням і виступає те, що вище було названо «презентація», оскільки знак (яким є зображення) *показує* через відповідні засоби (плями і лінії) вид зображуваного об'єкта, тобто *презентує* його. До того ж важливо розглядати сам процес такого заміщення як фактичну ситуацію, в якій свідомість формує образ зображуваної речі,

наділяючи виразні засоби зображення (плями і лінії) змістом реального предмета. Фактичною ситуацією є умовна, але реальна для свідомості «картина», – «світ», який, за словами В. Кебуладзе, постає «в інтенційних актах його конституювання» [4, с. 28]. Тобто свідомість сама створює для себе певну картину реальності – «життєсвіт», за Е. Гуссерлем, як середовище свого існування, наділяючи змістом чуттєві дані, надані зображенням, посередництвом яких у картині реконструюється «вид» зображеного об'єкта.

Отже, якщо вище йшлося про те, що комунікативний акт у мистецтві здійснюється не як безпосередня трансляція змісту, а як спонука адресата до його створення, то презентацію можна назвати способом створення змісту, оскільки процес презентації є такою ситуацією, в якій реципієнт твору мистецтва вимушений наділяти засоби зображення значенням, а отже, створювати зміст, поєднуючи наявні чуттєві дані з відповідною ідеєю – «видом» презентованого об'єкта. Відкритим водночас залишається таке питання: як здійснюється опосередкування, тобто як засоби зображення наділяються змістом?

У даному сенсі процес презентації, тобто фактична ситуація, в якій із плям і ліній реконструюється зображений у картині «вид», є аналогом свого роду вистави, гри (у тому значенні, яке вкладає в дане поняття Г. Гадамер, тобто способу буття твору мистецтва [1, с. 147]). Зображення ніби «розігрує» зображений об'єкт, презентуючи його зовнішній вигляд через комбінацію відповідних засобів, подібно тому, як це робить актор у виставі, презентуючи іншу особу, тобто зображуючи її «вид».

Для початку з'ясуємо, якими ознаками характеризує Г. Гадамер феномен гри. Так, по-перше, гра принципово не має мети, вона «передбачає дію, не пов'язану з певною метою», інакше кажучи, мета гри – це дія як така, а точніше, включення в порядок ігрових дій і їх виконання [1, с. 153]. По-друге гра не розглядає гравця як її суб'єкта: «структурна впорядкованість гри є такою, що дає можливість гравцю розчинитися в ній» [1, с. 150], а тим самим «суб'єкт гри – і це очевидно у випадках, коли гравець лише один, – це не гравець, а сама гра» [1, с. 152]. По-третє, гра передбачає певний простір свого здійснення, але останній визначається не зовнішніми чинниками (межами), а встановлюється через порядок виконання ігрової дії, а отже (і це надзвичайно важливо), цей простір виникає лише в процесі самої гри й існує доки остання триває. Тим самим суть гри – це заповнення ігрового простору дією, до того ж «різні ігри по-різному позначають і впорядковують ігрову дію», тому простір кожної гри є середовищем лише даної гри, а отже, її індивідуальним відображенням [1, с. 152]. Із цим пов'язана п'ята характеристика: результатом успішного виконання ігрових дій є репрезентація гри, тобто гра показує саму себе як впорядковану дію по мірі здійснення останньої і формування ігрового простору. Це означає, що, реалізуючи ігрову дію, гравець зображує гру і сам виступає водночас як зображення (як це відбувається в акторській грі). Будь-яка гра, з даного погляду, це завжди вистава, яка є видовищем або зображенням. Останнє обумовлює іншу характеристику: видовище завжди передбачає глядача, навіть тоді, коли він відсутній, оскільки лише спрямованість на глядача трансформує гру у видовище – «спектакль» (інакше це лише дія). Гра завжди «буде не тим, хто бере в ній участь, а тим, хто її дивиться» [1, с. 156]. Сказане підводить до центрального пункту всіх вищезазначених характеристик. Гра у свідомості глядача відділяється від діяльності гравця і постає як чисте явище того, що він грає: «тепер більше немає гравця (або автора), залишається тільки те, що грається» [1, с. 158], тобто гра набуває «автономії» як змістова цілісність, що існує незалежно від втілення, а отже, існує як ідея.

Виходячи зі сказаного, можна побачити, як гра проходить шляхом від безпосередньої фізичної даності, якою вона є на рівні дії, до ідеї, якою вона стає, досягаючи рівня змістової автономії. Можна сказати, що, набуваючи змістової завершеності, гра набуває «виду», тобто

осмисленого вигляду. Для нашого міркування важливо розглянути вказаний шлях з погляду гравця і глядача, оскільки гра набуває якості своєрідного комунікативного акту, де гравець – розігруючи, тобто зображуючи дію, – надсилає, а глядач – отримує інформацію, якою є гра як видовище, або вистава (як про це було сказано вище). Гра, з даного погляду, цілком може виглядати як звичайна форма комунікації, проте все змінюється, якщо врахувати ще одну суттєву особливість ігрової ситуації, на яку вказує Г. Гадамер. Гравець і глядач у грі поєднуються в одній особі. Навіть більше, гра ставить глядача на місце гравця. Це обумовлюється вже самою трансформацією дії у видовище, оскільки для того, щоб гра перетворилася на виставу, дія повинна бути представлена для «іншого». Проте вона не просто повинна бути побачена «іншим». «Інший» потрібен для того, щоб *позначити* дію гравця, наділити її змістом, пов'язати її з тим, *що* вона зображує, а отже, – *створити* гру як виставу, тобто осмислити її як видовище. Гра виникає не тоді, коли відбувається дія, а тоді, коли ця дія осмислюється. Дія як така може бути і ненавмисною або випадковою: адже саме це мають на увазі, коли говорять про «гру хвиль», «гру світла», «гру слів» тощо, тобто головне в тому, як дія осмислюється. Не гравець, а глядач створює гру.

Але чому гравець і глядач повинні поєднуватися в одній особі? Адже може здатися, що наділити змістом дію гравця може і зовнішній щодо гри глядач. Для того, щоб відповісти на це питання, необхідно розглянути позначення в його семіотичному аспекті. «Позначити», у даному сенсі, означає віднести дію до чого іншого, ніж вона сама. Зовнішній глядач, наприклад, театральної вистави, не може цього зробити, оскільки він не здійснює *самого* відношення як *віднесення* знаку до позначуваного, він отримує відношення в готовому вигляді у виконанні актора. У цьому полягає суттєва різниця між грою і театральною виставою. Гравець повинен перетворитися на глядача, а глядач повинен стати на місце гравця для того, щоб увійти в гру й означити дію – віднести її до «дечого іншого» і перетворити тим самим дію на зображення (або, що є тим самим, створити зображення). Це неможливо там, де гравець і глядач розділені. Саме це має на увазі Г. Гадамер, коли говорить про те, що «повністю входить у видовище повинен глядач», а не виконавці, і «відтепер він (глядач), а не той, хто грає, представляє того, для кого і в кому відбувається гра» [1, с. 156]. У такому разі наявне подвійне семіотичне відношення, описане вище: тобто відношення «знак – позначуване», яке здійснює гравець, і відношення «знак – людина», яке здійснює глядач. Знаком в даній ситуації виступає гравець, який, вступаючи в гру і здійснюючи ігрову дію (якою може бути як зображення іншої особи, предмета, так і дія як така, наприклад, у спортивних іграх або в культових діях), розіграє свою роль, тобто презентує зображуваний об'єкт, – сам вступаючи водночас як зображення, – але побачити гравця як зображення, тобто осмислити його дію як *презентацію зображуваного об'єкта* може лише глядач. У даному відношенні Г. Гадамер говорить, у першому випадку, про наслідування (мімезис), а в останньому – про впізнавання як пізнання суті зображеного. Після того як дане осмислення відбулося, глядач ідентифікує себе із гравцем, але не з його дією, з образом – «видом», який він створює: так він впізнає себе.

Отже, особливість гри як комунікативного акту полягає в тому, що учасник передає повідомлення самому собі: він надсилає чуттєві дані, які створює, реалізуючи ігрову дію, а отримує ідею, якою стає гра на рівні зображення або вистави, коли остання отримує цілісність, відділяється від діяльності гравця і перетворюється на чистий «вид» того, що грається. Можна побачити, що адресат і адресант в даному разі поєднуються в одній особі (це не суперечить збільшенню кількості гравців, що буде показано нижче). Проте водночас вони залишаються різними за функцією, оскільки адресантом є гравець, тоді як адресатом – глядач. Це означає, що учасник такої комунікативної гри стає нерівним самому собі: у процесі комунікації він стає «іншим» щодо себе.

Здійснений аналіз гри як комунікативного акту дозволяє повернутися до питання презентації як способу опосередкування у творі живопису, а саме до презентації як фактичної ситуації, в якій свідомість формує образ зображуваної речі, наділяючи виразні засоби зображення змістом. Так, можна побачити, що презентація у своїх основних моментах є цілком аналогічною ігровій ситуації або виставі. Різниця полягає лише в загальній відмінності просторових і часових мистецтв. Зокрема, тут немає реального актора-гравця, а є лише зображення як таке (але цього достатньо, оскільки вище йшлося про те, що в грі актор виступає як зображення), проте зображення розігрується плямами і лініями, і розігрує його глядач (що теж є цілком прийнятним, оскільки гравець і глядач у грі поєднуються в одній особі), який може змінювати свою функцію і виступати за гравця. Ігрова дія тут також присутня, але здійснюється опосередковано, тобто реальне переміщення в просторі заміщується переміщенням погляду глядача площиною картини. Але найважливіше в тому, що залишається незмінним центральний момент гри – перетворення у видовище, тобто впізнавання в плямах і лініях «виду» зображуваного об'єкта або, що те саме, наділення ігрової дії змістом.

Отже, можна сказати, що в даному разі в комунікативному акті бере участь одна особа, яка надсилає собі повідомлення, але сам процес комунікації опосередковується ігровою ситуацією. Реципієнт зображення ніби грає в гру із самим собою, поперемінно стаючи на місце гравця і глядача, і розігруючи з елементів зображення вигляд зображеного предмета так, щоб він був впізнаний.

У зв'язку зі сказаним виникає закономірне питання (яке в іншій формі, але вже ставилося на початку даного міркування): що нового взнає учасник такого комунікативного акту, якщо в процесі комунікації він впізнає те, що йому заздалегідь відомо. Вище ми дійшли висновку про те, що учасник стає нерівним самому собі в процесі комунікації, але що це нам дає? Він передає те, що йому відомо заздалегідь, лише для того, щоб як адресат прийняти це як повідомлення. Для чого це потрібно?

Саме тут необхідно згадати, що не гравець, а гра є суб'єктом ігрового дійства. Якщо водночас врахувати, що глядач стає на місце гравця, тоді вийде, що вони обидва розчиняються в грі. «Той, для кого і в кому відбувається гра», за словами Г. Гадамера [1, с. 156], – це не глядач або гравець, – це сама гра. Для останньої у даному сенсі неважливо, скільки гравців бере в ній участь, один гравець, чи їх сукупність утворюють чисте явище того, що грається: «спектакль виникає лише тоді, коли його грають» [1, с. 163]. Отже, гра – це не лише дія, це не лише процес здійснення даної дії, це не лише середовище, що обумовлюється процесом здійснення дії та його тривалістю. Гра – це *стан*, в який можна ввійти, в якому можна перебувати.

Творчий момент полягає саме в зануренні в стан гри, у розігрування вистави: «твір мистецтва являє собою гру, це означає, що його власне буття не відділяється від його представлення» [1, с. 169]. Сказане означає, що суть твору мистецтва в тому, щоб «втягнути» реципієнта в гру, якою є розігрування зображуваного образу, зображене водночас стає другорядним. Приймаючи правила гри, входячи в процес розігрування і перебуваючи в даному процесі, реципієнт структурує свою свідомість, а це, своєю чергою, виражається в настрої або враженні, відчутті естетичного задоволення – у всьому тому, що з часів Арістотеля прийнято називати «катарсисом».

Отже, можна побачити, що гра, якщо її розглядати як комунікативний акт, є не чим іншим як автокомунікацією, а ігрова ситуація цілком аналогічна фактичній ситуації презентації, що описана вище. На жаль, формат статті не дозволяє розглянути наведене міркування на прикладах, що є необхідним у будь-якій теоретичній викладці стосовно мистецтва.

Але це водночас є також передумовою для продовження і розширення даного дослідження, зокрема, для розгляду як ігрової ситуації семіозу інших різновидів мистецтва, наприклад, архітектури та музики.

Список використаної літератури

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 700 с.
2. Ділі Дж. Основи семіотики. – Львів: Арсенал. – 232 с.
3. Ингарден Р. О структуре картины. Исследования по эстетике. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1962. – 452 с.
4. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / за ред. А. Лоя. – К.: Дух і літера, 2011. – 280 с.
5. Лотман Ю. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
6. Якобсон Р. Избранные работы / сост. и общ. ред. В. Звегинцева. – М.: Прогресс, 1985. – 455 с.

PIECE OF PAINTING AS AN ANALOGUE OF A PERFORMANCE. AN IMAGE AND A GAME: AUTOCOMMUNICATION AS AN EXISTENTIAL DIMENSION OF THE SEMIOSIS OF ARTS

Bogdan Skovronskyi

*National Pedagogical Dragomanov University,
Faculty of Philosophical Education and Science, Chair of Design and Advertising
Pirogova str., 9, 01030, Kyiv, Ukraine*

The article is an attempt to describe the specificity of the semiosis of arts in the context of autocommunication, based on the way of being a piece of art, which G. Gadamer characterizes as a game. The game, in this regard, is considered as a special communicative act that regulates the consciousness and its condition.

Key words: communication, autocommunication, semiosis, image, presentation, game.

УДК 1(091)

АМЕРИКАНСЬКА ФІЛОСОФІЯ «ВЕЛИКОГО ПРОБУДЖЕННЯ»: ІДЕАЛІЗМ СЕМЮЕЛЯ ДЖОНСОНА

Ярослав Соболевський

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

Досліджено основні філософські погляди американського освітянина та суспільно-релігійного діяча доби «Великого пробудження» Семюеля Джонсона. Розглянуто біографічні відомості, котрі вплинули на формування філософських поглядів мислителя. Здійснено аналіз основних робіт філософа та філософських інновацій. Розкрито вплив Семюеля Джонсона на історію американської філософської традиції.

Ключові слова: Американська філософія, Бог, «Велике пробудження», Семюель Джонсон, ідеалізм.

Ступінь розроблення. Дослідники ранньої американської філософії, а особливо філософії пуританізму, поділяють думку про те, що Семюель Джонсон є взірцем і своєрідним родоначальником професійної філософії в Америці. Його роботу «Начала філософії» (*“Elementa philosophica”*, 1752 р.), присвячену дослідженню гносеологічних проблем і основ моралі, вважають однією з перших філософських робіт американської філософської традиції. Традиція дослідження спадщини філософа у вітчизняній історико-філософській науці є нетривалою. Пов’язано це з відсутністю перекладів як самих робіт автора, так і критичної літератури, присвяченої філософським поглядам мислителя. В американській історіографії постать С. Джонсона ґрунтовно досліджена: це і наукові розвідки Джозефа Дж. Елліса, і релігійна історія Сіднея Е. Алстрома, Девіда Холла та ін. Філософський спадок освітянина був ретельно вивчений Гербертом Шнайдером, який переклав праці С. Джонсона з латини англійською й уклав доробок філософа в збірці.

Мета статті – проаналізувати основні філософські погляди С. Джонсона в контексті історії американської філософії, продемонструвати значущість і актуальність поглядів мислителя, акцентувати увагу на його здобутку щодо систематизації філософського знання.

Основний виклад матеріалу. Філософ, педагог, лінгвіст Семюель Джонсон (не плутати з Семюелем Джонсоном – англійським письменником – Я. С.) народився 14 жовтня 1696 р. в американському містечку Гілфорд (*Guilford, New Haven County, Connecticut, United States*). Набожна родина, релігійне виховання та шанобливе ставлення до предків виховали в молодому мислителі живий інтерес до теології та філософії. Він був прихильником англіканства, надихався філософськими поглядами Вільяма Волластона (*William Wollaston*, 1659–1724 рр.), Джорджа Берклі (*George Berkeley*, 1685–1753 рр.) та ін. Результатом його інтелектуальних пошуків стало заснування коледжу в провінції Нью-Йорк, в якому він обійняв посаду президента коледжу (попередник сучасного Колумбійського університету). Разом все це робить його ключовою фігурою Американського Просвітництва.

Дослідник життя та творчості С. Джонсона Джозеф Дж. Елліс (*Joseph J. Ellis*) зазначає, що у «віці чотирьох років знав англійську мову, через рік володів івритом <...> читав напам’ять уривки зі Святого Письма» [1, с. 1–3]. У віці 13 років вступив до Колегі-

альної школи (нині Єльський університет), де вивчав протестантську теологію Йоханнеса Воллеба (*Johannes Wolleb*, 1589–1629 pp.) та Вільяма Еймса (*William Ames*, 1576–1633 pp.), філософію Петра Рамуса (*Petrus Ramus*, 1515–1572 pp.), Френсіса Бекона (*Francis Bacon*, 1561–1626 pp.) та Джона Локка (*John Locke*, 1632–1704 pp.), фізику й астрономію з 1710 по 1714 pp. 1717 р. отримав ступінь магістра, будучи ще студентом С. Джонсон почав викладацьку кар'єру, що тривала шістьдесят років.

Одночасно з кар'єрою викладача він почав роботу над працею «Синопис природної філософії» (*Synopsis Philosophiae Naturalis*), про яку історик філософії Герберт Шнайдер писав, що вона є квінтесенцією всього, що «пуританський розум міг знати про природну філософію» [6, с. 1–22]. Водночас він працював над написанням «Енциклопедії всіх знань» лагиною (*Technologia Sive Technometria or Ars Encyclopaedia, Manualis Ceu Philosophia; Systema Liber Artis*). Це було систематичне вивчення всіх доступних С. Джонсону знань. Але вектор його поглядів змінився, коли меценат Єремія Даммер (*Jeremiah Dummer*, 1681–1739 pp.) подарував Єльському університету філософську бібліотеку, яка містила роботи Ф. Бекона, Дж. Локка, І. Ньютона та ін. Дата 1714 р. стала визначною для Єльського та Гарвардського університетів: пуританський світогляд вперше зіткнувся з деїстичним Просвітництвом. У чотиритомному виданні «Семюель Джонсон, президент Королівського коледжу: його кар'єра та праці» (*Samuel Johnson, President of King's College: His Career and Writings*, 1929 р.) упорядник Г. Шнайдер перший том присвятив автобіографії філософа, з якої ми дізнаємося про погляди мислителя щодо «інтелектуального скарбу», який він порівняв із «повінню», яка наповнює порожні розуми [6, с. 7]. Наступні роки С. Джонсон викладав студентам філософію Дж. Локка, фізику І. Ньютона, астрономію М. Коперніка, медицину, біологію і навіть вперше в американському коледжі – алгебру.

Філософ став першим американцем, який здобув ступінь магістра в Оксфорді 1722 р. За актом ренегатства та переходу з конгрегаціоналізму до англіканства криється докорінна зміна у філософському світогляді, оскільки деякі постулати були піддані переосмисленню, а саме: концепція первородного гріха (Originalsin) і тотальний детермінізм (Predestination), які диктували кальвіністи, змінилася на ідею прагнення щастя (Pursuing happiness) та свободу волі (Free will).

1729 р. до Америки приїздить відомий філософ Джордж Берклі, який потоваришував із С. Джонсоном. На деякий час останній став його учнем і палким прихильником: протягом багатьох років листувалися, обговорюючи переважно ідеалістичну філософію. «Трактат про принципи людського знання» (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710 р.) був прочитаний С. Джонсоном ще до знайомства з автором, а під час зустрічі ірландець подарував цілий корпус власних робіт, серед яких такі відомі, як «Досвід нової теорії зору», «Три розмови між Гіласом і Філонусом», «Про рух».

Результати дослідження філософського спадку Дж. Берклі й інших відомих європейських філософів відобразилися на сторінках чисельних робіт американця. У 1731 р. С. Джонсон опублікував есе «Вступ до вивчення філософії, яке демонструє загальне уявлення про всі мистецтва і науки» (*An Introduction to the Study of Philosophy, exhibiting a General view of all the Arts and Sciences*, 1731 р.), в якому поділив філософські науки на раціональну філософію (Rational Philosophy), натурфілософію (Natural Philosophy) та філософію моралі (Moral Philosophy). На початку есе мислитель надає наступну дефініцію: «Філософія – це вивчення справжньої мудрості або вивчення істини і права, щоб досягти справжнього щастя. Або це може бути визначено (інакше – Я. С.). Прагнення до справжнього щастя в Знаннях про речі, якими вони є насправді, або в дії, або у використанні відповідно до цього Знання» [3, с. 2]. Так само він розкриває значення всіх трьох гілок фі-

лософії. Рациональна філософія досліджує власне Я, наш розум та те, як відбувається процес розуміння, та проблему істини розуму. Натурфілософія досліджує істини природного світу, всі чуттєво дані тілесні об'єкти, в яких проявляється воля Бога. Моральна філософія повертає нас до власного Я, до душевного рівня, відповідає на питання, що таке душа, хто володіє душею та задається питаннями про Бога, як слід чинити в цьому світі, щоб досягти вищого Блага. Це своєрідні правила досягнення щастя. У цьому поділі С. Джонсон наслідує, як він сам зазначає, Джона Локка та його ідеї, описані в роботі «Досліди про людське розуміння» (*“An Essay concerning Human Understanding”*, 1690 р.) про три великі галузі інтелектуального світу.

Структуру рациональної філософії становлять три науки: логіка (мистецтво думки), граматики (мистецтво говоріння) та риторика (мистецтво переконання).

Натурфілософія вивчає природні феномени (*Phaenomena of Nature*), які поділяються на природні об'єкти, створені Богом, та об'єкти, створені людиною, але згідно із законами природи. Цю галузь філософії мислитель називає соматологією, або доктриною тіл, до її складу входять математика та механіка, фізика й астрономія, які відповідно вивчають небеса та землю.

Моральна філософія вивчає моральний світ. Філософ пише, що «<...> я визначаю моральну філософію у більш широкому сенсі, ніж як звичай, її розуміють як лише знання про «правила поведінки» або «моральні практики», це ще також знання про «моральний обов'язок»» [3, с. 20]. Отже, існують дві частини моральної філософії; перша – спекулятивна, друга – практична; перша вчить усіх істин морального світу; друга з них виводить правила нашого обов'язку. С. Джонсон наводить таку таблицю філософських дисциплін (див. табл. 1).

Так, 1743 р. С. Джонсон доопрацював свій есей у вигляді підручника під назвою «Вступ до вивчення філософії» (*“An Introduction to the Study of Philosophy”*, 1743 р.), в яко-

Таблиця 1

Структура філософських дисциплін за роботою «Вступ до вивчення філософії»
(*“An Introduction to the Study of Philosophy”*, 1731 р.)

	I. <i>Рациональна</i> навчає нас культивувати наші <i>Рациональні сили</i> .	1. <i>Рація</i> в <i>Логіці</i> , до якої відносяться <i>Онтологія</i> , або <i>Метафізика</i> і <i>Діалектика</i> . 2. <i>Вимова</i> в <i>Граматиці</i> та <i>Риторичі</i> , до якої відносяться <i>Ораторія</i> , <i>Історія</i> та <i>Поезія</i> , і всім їм притаманне <i>мистецтво Критики</i> .
ФІЛОСОФІЯ – це дослідження Істини та Мудрості в пошуках широго щастя. І вона ділиться на три частини.	II. <i>Натуральна</i> навчає нас пізнанню <i>Природного світу</i> та його практичності, і тому вона є частково спекулятивною і частково практичною.	1. <i>Загальна</i> , яка опікується <i>Якостями Тіл</i> та <i>Рухом</i> переважно в <i>Математиці</i> та <i>Механіці</i> . 2. <i>Спеціальна</i> , яка розкриває і відображає всі конкретні <i>явища</i> як на небі, так і на землі у всіх частинах <i>Фізики</i> й <i>Астрономії</i> .
	III. <i>Моральна</i> , яка навчає нас <i>Знанням Морального Світу</i> та відповідним <i>практикам</i> , частково природним, а частково введеним.	1. <i>Спекулятивна</i> , яка споглядає природу <i>Створених духів, БОГА, Творця</i> та <i>Господа</i> всього <i>сущого</i> , завдяки <i>Пневматології</i> та <i>Теології</i> . 2. <i>Практична</i> , яка навчає <i>Практиці</i> того, що необхідно для нашого <i>повного щастя</i> як тут і зараз, так і <i>назавжди</i> ; це <i>Етика</i> , <i>Економіка</i> та <i>Політика</i> як <i>Цивільна</i> , так і <i>Церковна</i> .

му й визначив свою філософію як «систему моральності», декларуючи примат моралі над раціональністю. Його нова система знань свідчить про прагнення пошуку щастя, а не розв'язання проблеми гріховності чи долі. Також цього року, за успішну місіонерську роботу і захист англіканської церкви в Америці, він отримав почесний докторський ступінь богослов'я в Оксфорді. Його місіонерська діяльність доповнювалася просвітницькими поглядами. Так, наприклад, 1750 р. С. Джонсон почав листування з науковцем, суспільно-політичним діячем Бенджаміном Франкліном (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 pp.). Історик філософії Г. Шнайдер зазначає, що Б. Франклін захоплювався моральною філософією С. Джонсона і попросив його очолити коледж у Філадельфії, і хоча останній відмовився, разом вони міркували над створенням нової моделі коледжів, яка би відповідала просвітницьким ідеалам [5, с. 140–143]. Результатом їхньої спільної роботи стало те, що вони спромоглися оновити освіту завдяки новим відкритим закладам та успішним освітнім експериментам: у Нью-Йорку С. Джонсон відкрив Королівський коледж, а Б. Франклін – Коледж Філадельфії (нині Університет Пенсільванії).

У 1752 р. Б. Франклін наполіг на тому, щоб С. Джонсон чергового разу взявся за свій підручник із філософії. Для реалізації поставленої мети Б. Франклін профінансував друк нової книги С. Джонсона. Так через двадцять років після есе «Вступ до вивчення філософії» вийшла головна філософська робота мислителя під назвою «Начала філософії» (*Elementa philosophica*, 1752 р.). Ця робота складається із двох частин: «Ноетика» (*Noetica*), яка вивчає речі, що пов'язані з розумом або розумінням, та «Етика» (*Ethica*), яка вивчає речі, що пов'язані з моральною поведінкою. Свій трактат С. Джонсон розпочав із розгляду поняття «розум» (*Mind*) та його властивостей. Дане поняття філософ визначає так: «Слово «розум», або «дух» (*Spirit*) загалом означає будь-яку розумово активну істоту (*intelligent active Being*)», поняття, яке виникає з наших уявлень про самих себе, що ми володіємо джерелом свідомого сприйняття (*conscious Perception*), розуму (*Intelligence*), активності (*Activity*) і саморозкриття (*Self-exertion*) <...>» [4, с. 3]. У процесі самовивчення людина, будучи розумною істотою, доходить висновку про існування інших розумних істот навколо за аналогією, такі роздуми ведуть далі до усвідомлення «Великого Вищого Розуму» (*Great Supreme Intelligence*), який постає прабатьком всіх створених душ. Бог, на думку мислителя, визначається як нескінченний Розум, або Душа (*an infinite Mind or Spirit*), або Істота, нескінченно розумна й діяльна (*Beingin finitely intelligent and active*). Але людський розум (*Human Mind*) філософ розуміє як джерело почуттів (*Principle of Sense*), розуміння (*Intelligence*) і вільної діяльності (*free Activity*). Людина являє собою дуалістичну єдність розуму та тіла. Водночас філософ вживає словосполучення *tangible Bodie*, тобто «чуттєві тіла». Будучи послідовником Дж. Берклі, філософ уникає традиційної опозиції душі та матеріального тіла. Матерія не фігурує в його поглядах, як у Дж. Берклі, тому він наділяє людське тіло чуттєвою ознакою, використовуючи слово *tangible*, що походить від латинського *tangere* – торкатися. Бог постає гарантом взаємодії розуму та тіла, саме тому тіла діють так, як вимагають розуми, а розуми сприймають цей світ так, як велить божий Розум. У § 5 трактату С. Джонсон наголошує на тому, що наші розуми створюються на кшталт *Tabulae rasae*, вони не містять жодного об'єкта від народження, які ми безпосередньо називаємо ідеями. І хоча поняття «ідея», на думку філософа, спочатку, у філософських поглядах Платона позначало сутність речі (*Essences of Things*), чи архетип, тобто пробраз, мислитель підкреслює: «<...> можливо, для більш чіткого усвідомлення цього предмета найкраще обмежитися визначенням *Ідей* як безпосередніх об'єктів почуттів і яви» [5].

Розум необхідно пов'язаний із логікою, яка, на думку філософа, й повинна досліджувати його підвалини й особливості. Це «мистецтво мислити» у своїй основі містило вчення про найабстрактніші дисципліни, як-от метафізика й онтологія, головне питання яких полягало у відповіді на питання про буття. У пошуках істини С. Джонсон доходить висновку про те, що остання пов'язана з моральним благом, і цей зв'язок логічно поєднує дві частини його трактату. Етика постає передусім як філософська дисципліна, метою якої є дослідження та поширення щастя у світі. Водночас С. Джонсон пропонує вдосконалену класифікацію філософського знання, зазначаючи, що «навчання – це пізнання кожної речі, що може сприяти нашому щирому щастю, як у теорії, так і на практиці, і складається воно із двох частин» (див. табл. 2).

Після першої філософської публікації 1731 р. С. Джонсон видав ще майже 30 книг. Згодом, 1874 р. були опубліковані його щоденники та листування з видатними діячами Америки. У 1929 р. Герберт Шнайдер разом із Керол Шнайдер опублікували чотири томи творів С. Джонсона «Кар'єра та листи» (*“Samuel Johnson, President of King's College: His Career and Writings”*, 1929 р.), Г. Шнайдер також опублікував вперше автобіографію мислителя, листи, «Синопис філософії» (*“Synopsis Philosophiae”*), «Енциклопедію філософії» (*“Encyclopedia of Philosophy”*, 1715 р., написану латиною), «Логіку» (*“Logic”*), різні літургійні праці та багато різних документів, які стосуються періоду, пов'язаного з Королівським коледжем.

Історично склалося так, що філософський спадок С. Джонсона затьмарював доробок його учня, а згодом і суперника, пуританського теолога, філософа Джонатана Едвардса (*Jonathan Edwards*, 1703–1758 рр.), що зазначають дослідники американської духовної культури Сідні Алстром (*Sidney E. Ahlstrom*), Давід Хоувелер (*J. David Hoeveler*) та ін. Першого дослідника захоплювали освітні ідеї та філософське вчення С. Джонсона, другий називав С. Джонсона «найбільш ерудованим колоніальним англійським теологом вісім-

Таблиця 2

Структура філософських дисциплін за працею «Начала філософії»
(*“Elementa philosophica”*, 1752 р.)

I. Філологія, тобто вивчення слів і різних знаків.	1. Загальна для всіх видів розмови: 1.1. Граматика (чиста мова). 1.2. Риторика (образна мова). 2. Спеціальна, яка досліджує конкретні види Спілкування або Письма: 2.1. Ораторія, яка стосується справжнього Красномовства. 2.2. Історія, яка пов'язує реальні Факти. 2.3. Поезія, в якій описуються речі, реальні чи уявні. Все, що належить Мистецтву Критики.
II. Філософія, або Вчення про речі, чи то Тіла або Духи, або будь-що, що стосується їх.	1. Загальна для всього існуючого: 1.1. Раціональна, у метафізиці та логіці, яка культивує наші раціональні сили. 1.2. Математична, яка навчає нас посилаючись на абстрактне число, кількості та величини, в арифметиці та геометрії, мистецтві нумерації та вимірюванні. 2. Особлива, для окремих видів існуючого: 2.1. Природнича, що вивчає знання про природний світ або тіла, у механіці, фізиці й астрономії, які пояснюють небесні та земні феномени. 2.2. Моральна, яка вивчає моральний світ Духів: 2.2.1. Спекулятивна Пневматологія та Теологія, які досліджують діяльність духовних істот і особливо Бога, Отця всіх. 2.2.2. Практична: 2.2.2.1. Етика, яка досліджує поведінку загалом. 2.2.2.2. Економіка, яка досліджує поведінку сімей. 2.2.2.3. Політика, яка досліджує державні, цивільні та церковні інститути.

надцятого століття» [2, с. 87]. У своїх оцінках більш сміливим був історик освіти Джеймс Волш (*James Walsh*), назвавши С. Джонсона «<...> засновником американської філософії» [7, с. 185]. Одна з найбільших англомовних філософських енциклопедій “The Routledge Encyclopedia of Philosophy” визначила С. Джонсона «першим важливим філософом у колоніальній Америці й автором першого підручника з філософії» [5].

Висновки. Тема пошуку витоків американської філософії прямо пов’язана з постаттю видатного освітянина, філософа, релігійного діяча Семюеля Джонсона. Погляди мислителя характеризують радикальні зміни в інтелектуальному середовищі Америки часів «Великого пробудження», результати якого мають суперечливий характер. На тлі релігійного піднесення міцніють просвітницькі ідеали, які актуалізували інтерес теологів до філософії. Філософські погляди Семюеля Джонсона характеризуються діаметрально протилежною зміною вектора філософування: від пуританського детермінізму до свободи волі, від аналізу гріховності людської природи до пошуку щастя, ба більше, сама філософія покликана, на думку мислителя, шукати шляхів досягнення щастя. Через пошук щастя як основної категорії С. Джонсон виводить цілісну унікальну систему філософських дисциплін, що є однією з перших спроб в історії американської філософії систематизації всіх доступних людині знань. Власною постаттю С. Джонсон демонструє настрої епохи, новий крок у пошуку гармонійної єдності розуму та віри, фізики та метафізики, права та моралі, його інновації у сфері освіти вплинули на модель освіти, вибір предметів і методи. Його справедливо називають засновником американської філософії.

Список використаної літератури

1. Ellis J.J. *The New England Mind in Transition: Samuel Johnson of Connecticut, 1696–1772*. – New Haven: Yale University Press, 1973. – 292 p.
2. Holifield E.B. *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*. – New Haven: Yale University Press, 2005. – 640 p.
3. Johnson S. *An Introduction to the Study of Philosophy*. – New London, Conn.: Printed & sold by T. Green, 1743. – 31 p.
4. Johnson S. *Elementa philosophica: containing chiefly, Noetica, or things relating to the mind or understanding and Ethica, or things relating to the moral behavior*. – Philadelphia: Printed by B. Franklin and D. Hall, 1752. – 103 p.
5. McCracken J. Ch. Johnson, Samuel (1696–1772). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy Online (REP Online)*. URL: <https://www.rep.routledge.com> (viewed on October 05, 2017). – Title from the screen.
6. Schneider H. *Samuel Johnson, President of King’s College: His Career and Writings, in 4 Vols.* – New York: Columbia University Press, 1929.
7. Walsh J. *Education of the Founding Fathers of the Republic: Scholasticism in the Colonial Colleges*. – New York: Fordham University Press, 1925. – 392 p.

**THE AMERICAN PHILOSOPHY OF THE “GREAT AWAKENING”:
THE IDEALISM OF SAMUEL JOHNSON**

Yaroslav Sobolevsky

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

The basic philosophical views of the American teacher and social and religious figure of the “Great Revival” era of Samuel Johnson are revealed. In addition to the biographical information that influenced the formation of philosophical views, the intellectual meetings of the thinker with European philosophers were analyzed. The philosopher Samuel Johnson created a unique system of philosophical knowledge, which in many ways outstripped his time. He divided the philosophical sciences into rational, natural and moral, which is similar to the classification of Bonaventure, and many other philosophers. From the solid amount of literature in his treatises, we can conclude about the breadth of views and high education of the philosopher. Many revolutionary ideas in the sphere of education were realized in practice in American higher educational institutions. The main works of the philosopher, his philosophical system and philosophical innovations are studied in this article. Undoubtedly, Samuel Johnson had a great influence on the history of the American philosophical tradition.

Key words: American Philosophy, God, “The Great Awakening”, Samuel Johnson, Idealism.

УДК 232.1

ХРИСТОЛОГІЧНІ ІМЕНА І ТИТУЛИ ІСУСА В НОВОМУ ЗАПОВІТІ

Олег Соколовський

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

Здійснено аналіз богословського і релігієзнавчого визначення христологічних імен і титулів Ісуса Христа в новозавітних книгах і охарактеризовано методологічний підхід до їх вживання в христологічних концепціях. Визначено термінологічні особливості христологічних титулів у способі з'єднання двох природ в особі Ісуса Христа.

Ключові слова: христологія, доктрина, титул, «Месія», «Син Божий», «Син Людський», «Господь».

Початок третього тисячоліття ознаменувався кризою християнських цінностей у зв'язку з політичними і соціально-економічними катаклізмами, які досягли світового масштабу. У цих умовах перед релігією як соціокультурним інститутом виникають питання про узгодженість догматичних положень із потребами сьогодення, ролі та місця у функціонуванні спільнот і суспільства. Значною мірою запити такого гатунку постають на етапах загострення соціальних суперечностей, властивих для реалій України. Переоцінка християнських цінностей неухильно призводить до переосмислення доктринальних положень, у межах яких актуалізується христологічна проблема, що охоплює всі сфери догматичного богослов'я (тріадологію, христологію, сотеріологію, еклезіологію, есхатологію тощо). Проведення аналізу трансформації в різні історичні епохи доктрини християнства щодо розуміння постаті Ісуса Христа є важливим для сьогодення. Тому, формулюючи певні висновки й підсумовуючи теоретичні положення нашого дослідження, ми будемо послуговуватися історичними матеріалами та сучасними напрацюваннями як у сфері богослов'я, так і у сфері філософських наук.

Понятійно-категоріальний апарат дослідження даної проблематики викликає певні труднощі, пов'язані з відсутністю уніфікованої термінології. Пізнання послідовної зміни станів або явищ насамперед здійснюється за допомогою процесів категоризації об'єктів, які, на нашу думку, є необхідними у зв'язку зі складністю теології та обмеженістю індивідуального життєвого досвіду. Як слушно зауважив американський учений Дж. Лакофф, категоризація світу є найважливішою функцією людської свідомості, оскільки «немає нічого більш базового для нашого сприйняття, діяльності, мовлення. Щоразу, коли ми розглядаємо щось як клас речей, <...> ми здійснюємо категоризацію. Змінюючи уявлення про суть категорій і явище категоризації, ми змінюємо уявлення про світ» [1, с. 20–24]. Однак терміни в межах різних дисциплін можуть містити різні базові принципи і передумови, ґрунтуючись на різних світоглядних настановах, характерних для різних теорій. Надзвичайно важливо звернути увагу на такі розбіжності, оскільки це дозволяє ґрунтовніше розкрити і сформулювати концептуальні засади понятійних аспектів христологічної доктрини в контексті релігієзнавства.

З огляду на неоднозначність підходів до христологічної проблематики, виникає потреба проаналізувати визначення, які формулюють концепцію основних структурних

компонентів. Аналізуючи христологію, зазначимо, що вона має тісний зв'язок з іншими доктринами християнського богослов'я, які розмежовуються дослідниками виключно за практичних причин [2, с. 279]. Дана тенденція простежується з формулювання визначень, які ми висвітлюємо. Христологія, як зазначається в «Релігієзнавчому словнику», є частиною християнського догматичного богослов'я, яка вивчає природу Ісуса Христа (як божественну, так і людську), дане Ним одкровення, Його чудеса, діяльність, Його смерть, воскресіння і вознесіння (ушестя), Його прославлення, заступництво за людей перед Богом-Отцем і, у кінцевому підсумку, Його друге пришестя в славі для здійснення останнього суду та започаткування Царства Месії [3, с. 369]. Даний термін «Словник» розкриває через сукупність лексем «Христос» і «логос» («вчення»). Отже, христологію розуміють як усе, що стосується особи Ісуса Христа. Ми у своєму дослідженні розглядаємо христологію в такому самому значенні, виокремлюючи як її складову частину христологічну доктрину.

Визначення терміна «христологія», які в працях богословів і релігієзнавців мають різну інтерпретацію, дає можливість встановити, що для позначення використовується різноманітний термінологічний апарат: вчення про природу Ісуса Христа божественну і людську (А. Колодний, Б. Лобовик), вчення богословського, релігійно-філософського та містичного характеру в християнській культурній традиції про Особу Христа і Його символічний образ (С. Гутов), вчення про особу й діяння Ісуса Христа (Е. Волтер, А. Чудінов), богословське вчення про Христа і життя євангельського Ісуса з Назарета (В. Кемеров), вчення про Божественність Христа в історичному вимірі (В. Панненберг). Підсумовуючи, можна констатувати, що вся христологічна термінологія позначає об'єднання Божественної та людської природи Ісуса Христа, яка, з погляду теології, містить вчення про Його чудеса, діяльність, смерть, воскресіння, вознесіння, прославлення, заступництво за людей перед Богом-Отцем, друге пришестя, здійснення останнього суду і започаткування Царства Месії [3, с. 369]. Погоджуючися з такими дефініціями христології, ми водночас вважаємо, що сучасна христологія тяжіє до осмислення природи Христа в історичній інтерпретації.

Проаналізувавши головні смислові значення христології в межах різних класифікаційних систем, ми розглянемо основні аспекти новозавітної христології, оскільки на її базових принципах розробляються сучасні христологічні системи. Предметом нашого дослідження стане вживання титулів Ісуса Христа, які знайшли своє відображення в Євангеліях. На нашу думку, розкриття даного питання є вкрай важливим, оскільки вивчення новозавітної христології потребує виконання двох завдань: простежити джерела та розвиток христологічних ідей і систематизувати зміст христологічного вчення. Складність цього завдання полягає у відсутності єдиного методологічного підходу. У дослідженні біблійної христології традиційно використовуються чотири методи: 1) реконструкція розвитку христології в апостольський період на основі Нового Заповіту і ранньохристиянських джерел; 2) семантичний аналіз титулів Ісуса Христа в Новому Завіті; 3) аналіз христологічних концепцій у поглядах новозавітних авторів та богословів; 4) загальний розгляд євангельських положень про природу Христа. За переконанням О. Меня, кожен метод має слабкі і сильні сторони, але всі вони доповнюють один одного, допомагаючи встановити процес формування христології в усій її багатоманітності [4, с. 363].

Отже, більшість дослідників, аналізуючи новозавітну христологію, або надають перевагу історичному розвитку христологічної доктрини, або послуговуються розбором семантики христологічної терміносистеми, вибудовуючи на її основі історичну лінію. Використання зазначених підходів окремо призводить до нагромадження проблематики новозавітного богослов'я в межах конкретної теми [5]. У сучасному богослов'ї утверджується переконання, що розгляд христології в межах історичного підходу викривляє розуміння

ранньохристиянської віри, якщо спочатку не осмислити первинний текст або підходити до нього з упередженими судженнями [6]. Зазначений спосіб аналізу христологічної доктрини властивий богословському осмисленню даної проблематики, однак унеможливило використання інших міждисциплінарних підходів. Загалом, ми вважаємо прийнятним використання історичного методу, що дозволить простежити трансформацію ранньохристиянської христології й окреслити, за розмаїття концепцій, спільний погляд на христологічну доктрину. Ми вважаємо, що аналіз христологічної доктрини в новозавітній традиції потрібно розпочинати із семантичного аналізу титулів Ісуса Христа в Новому Завіті, потім історичного розвитку христологічної доктрини в різних формах її вираження, і визначення загальних основ, які об'єднують різноманітні концепції.

Звернення до семантичного аналізу титулів Ісуса Христа в Новому Завіті зумовлено використанням нової доктринальної термінології в сучасних христологічних системах. Її застосування повинно ґрунтуватися на догматичній традиції для рівнозначного наукового інструментарію під час тлумачення христологічної доктрини. Нехтування даним принципом призведе, за словами С. Булгакова, до прямого розриву зі святоотцівським письмовим переказом [7, с. 38]. Тому потреба релігієзнавчого аналізу терміносистеми новозавітної христології є важливою передумовою об'єктивного та повного дослідження. Ігнорування святоотцівської термінології, яка стала основою формулювання християнських догматів, призведе до викривлення соборної догматичної думки. Новітня термінологія створює можливість довільної інтерпретації доктрини за допомогою сучасних засобів мовлення. Тому святоотцівська термінологія потребує її точного розроблення, без якого неможливе комплексне релігієзнавче дослідження.

Варто зауважити, що новозавітні міркування про Особу Ісуса Христа перебувають у тісному зв'язку зі Старим Завітом, оскільки старозавітна христологія доводить істинність святоотцівського розуміння месіанських пророцтв. Проте першою спробою систематизувати христологічні погляди, на основі яких було сформульовано доктрину про співвідношення божественної і людської природи в Ісусі Христі, можна вважати богословське вчення апостольських Отців. Вони вбачали в навколишньому світі фрагменти єдиного Логосу, який втілювався в Ісусі Христі. Отже, першим джерелом, яке пояснює єдність двох природ у Христі іпостасно, є Біблія.

Проблема семантичного аналізу титулів Ісуса Христа у Святому Писанні стосується назв, які вживалися апостолами і першими християнами й особисто застосовувалися Христом для роз'яснення Своєї сутності учням. Традиційно серед християн утвердилася думка, що термінами «Син Божий» і «Син Людський» позначається божественна й людська сутність Ісуса Христа. Однак термін «Син Людський», який вперше вживається в Старому Заповіті, має відмінне від новозавітного осмислення смислове наповнення. У найдавнішій частині Святого Письма термін «Син Людський» вживався у трьох значеннях: 1) як порівняльна форма між сталою людською природою й одухотвореною божественною, водночас підкреслюється недосконалість сина людського перед Особою Бога-Отця: «Бог не чоловік, щоб неправду казати, і Він не син людський, щоб Йому жалкувати» (Числа 23:19) та «А однак учинив Ти його мало меншим від Бога, і славою й величчю Ти коронуєш його!» (Псалми 8:5); 2) як форма звернення до пророка Єзекіїля: «І сказав Він до мене: Сину людський, зведися на ноги свої, і Я буду говорити з тобою!» (Єзекіїля 2:1); 3) як загальний образ есхатологічної особи, який об'єднав общину вірних, Главу месіанського Царства та Небесної Людини: «Я бачив у видіннях ночі, аж ось разом з небесними хмарами йшов ніби Син Людський, і прийшов аж до Старого днями і Його підвели перед Нього» (Даніїла 7:13). Більшість дослідників Біблії вважають, що зміст старозавітного вірша Єзекіїля пов'язаний

із людською природою Ісуса і лежить в основі використання терміна «Син Людський» у синоптичних Євангеліях [2, с. 287]. Натомість, на думку Р. Бульмана, необхідно відмежовувати старозавітній і новозавітній есхатологічні образи, які мають спільні та відмінні ознаки. Посилаючись на слова Ісуса «І побачить тоді Сина Людського, що йтиме на хмарах із великою потугою й славою» (Марка 13:16), Р. Бульман приходиться до висновку, що рання Церква самовільно поєднала старозавітного «Сина Людського» і новозавітного «Ісуса» в одну Особу. Водночас в есхатологічному контексті Нового Заповіту Христос постає не просто явищем, а вічно теперішнім, що через Слово Боже є проголошенням вищої істини, яка вимагає від людини прийняття екзистенціального рішення. Отже, сотеріологія – за Р. Бульманом – розуміння того, що ти сам приймаєш рішення [8, с. 209]. Тому для дослідника есхатологічний процес став явищем в історії світу і знову стане таким у сучасному проголошенні християнства [9, с. 475–476]. Дана позиція піддалася критиці з боку вчених, які підкреслили, що термін «Син Людський» несе в основі ідею страждання, помсти, суду, роблячи його застосування до Ісуса цілком виправданим. Варто також зауважити, що термін «Син Людський» ототожнюється з юдейським вченням про космічну першолідину, яка була створена на початку історії [10, с. 191]. Отже, термін «Син Людський» розглядається в антропологічному, месіансько-есхатологічному і космічному значеннях, що робить його полісемантичним.

У грецькій мові слово “Christos” вживається для перекладу старовірського терміна “mashiah” («помазанник»), який застосовувався, за юдейською традицією, щодо царів – ставлеників Бога. Цей термін був пов’язаний із пришествям нового царя, який, як і Давид, правитиме богообраним народом. Старий Заповіт містить пророцтва про Месію, спираючись на які, юдеї очікували, що Месія відповідатиме конкретним вимогам. Месія мав бути євреєм (Ісаї 9:6), народженим у Віфлеємі (Михея 5:2) від Діви (Ісаї 7:14), пророком, рівним Мойсею (Повторення Закону 18:18), священником за чином Мелхиседековим (Псалом 110:4), царем (Ісаї 11:1–4), Сином Давида (Матвія 22:42), який постраждав перед тим, як вступити у славу (Ісаї 53).

Християнське богослов’я ототожнює старозавітного Месію з новозавітним Ісусом Христом, порівнюючи тексти, які юдейська і християнська традиція вважає богонатхненними. Із християнської позиції, Ісус відповідав усім цим месіанським вимогам. Він був євреєм із коліна Юди (Луки 3:30), народився у Віфлеємі (Луки 2:4–7) від Діви (Луки 1:26–27). Ісус також був пророком, рівним Мойсею, яких Господь знав «обличчя-в-обличчя» (Повторення Закону 34:10; Івана 8:38). Християнські богослови зауважують, що Ісус – більший за Мойсея пророк, оскільки, на відміну від нього, Ісус не просто представляв Бога – Він є Богом (Івана 10:30). Ісус не веде нас в Обіцяну землю – Він веде нас на небо, у вічність (Івана 14:1–3).

Щодо священства богослови зауважують, що Ісус не був левітом, адже тільки їм було дозволено служити священниками. Однак Ісус є священником за чином Мелхиседека (Буття 14; Псалом 110:4; Євреям 6:20). Мелхиседек жив до появи ізраїльського храму, а саме його ім’я означає «цар праведності». Мелхиседек благословив Авраама (менший отримує благословення від більшого – Євреям 7:7), а Авраам віддав йому десятину. Отже, як священник за чином Мелхиседека Ісус більший за Авраама (Івана 8:58) і священство левітів.

Ісус, із християнської позиції, походив із царського коліна Юди. Коли Він народився, зі сходу прийшли мудреці, шукаючи Царя юдеїв (Матвія 2:1–2). Ісус навчав, що колись сяде на престолі слави (Матвія 19:28; 25:31). Багато людей в Ізраїлі вважали Його своїм довгоочікуваним царем та розраховували, що Він негайно розпочне Своє правління (Луки 19:11), хоча царство Ісуса було не від цього світу (Івана 18:36). Наприкінці Його життя, під час

суду перед Пилатом, Він не реагував на жодне обвинувачення, крім ствердної відповіді, коли Пилат запитав, чи є Він царем юдеїв (Марка 15:2).

Богослови вважають, що Ісус відповідає старозавітному описові Месії, бо Він був стражденним рабом, як описує Його Ісаїя. На хресті Ісус «погорджений був, Його люди покинули, страдник знайомий із хворобами, і від Якого обличчя ховали, погороджений, і ми не цінували Його» (Ісаї 53:3). В іншому вірші зауважується, що «Він був ранений за наші гріхи, за наші провини Він мучений був <...>» (Ісаї 53:5), і зазначається, що «гноблений був та понижуваний, але уст своїх не відкривав. Як ягня був проваджений Він на заколення, й як овечка перед стрижіями своїми мовчить <...>» (Ісаї 53:7). Аналогічні сюжети властиві й новозавітним текстам, зокрема і в зображенні події, коли Він помер зі злочинцями, але похований у могилі багатого (Ісаї 53:9; Марка 15:27; Матвія 27:57–60). Після страждань і смерті Ісус-Месія воскрес (Ісаї 53:11; 1 Коринтянам 15:4) і був прославлений (Ісаї 53:12). Свідчення Ісаї є одним із найясніших пророцтв, що визначають Ісуса як Месію; саме цей текст читав ефіопський євнух, коли Пилип зустрів його і розповів про Христа (Дії 8:26–35).

У релігійнознавчому контексті богословські пояснення, які спираються на новозавітні свідчення, викликають суперечки. Протестантським теологом А. Магратом виокремлюються чотири твердження, що відповідають старозавітним пророцтвам про Месію [2, с. 285]. Перше: Ісус – політичний визволитель, який об'єднав свій народ для звільнення з-під влади римського панування. Друге: Ісус унікав прямо проголошувати себе Месією і заборонив учням говорити про Його месіанство (Матвія 16:20; Марка 8:30), за винятком деяких моментів, коли, наприклад, він стояв перед своїми суддями: «Я! І побачите ви Сина Людського, що сидітиме по правиці сили Божої, і на хмарах небесних приходитиме!» (Марка 14:62). Третє: Ісус як Месія не асоціювався з політичним лідером. «Оголосити себе Месією – означало стати на чолі месіанського повстання, на чолі сильного, нестримного народного руху» [11, с. 87]. Отже, він вкладав у це поняття новий, духовний зміст, що і став пізніше зрозумілим церкві. Четверте: християнське тлумачення терміна «Месія» як лідера усього людства, а не окремого народу, що суперечило юдейським очікуванням.

Ранньохристиянська Церква, намагаючись пояснити сутність людської і божественної природи Ісуса, почала звертатися до інших новозавітних христологічних титулів. Одним із найбільш уживаним терміном був «Син Божий», до розгляду якого ми звернемося. Термін «Син Божий» у Старому Заповіті вживається у двох значеннях: на позначення єврейського народу, який перебував під особливим заступництвом Бога: «І ти скажеш фараонові: Так сказав Господь: Син Мій, Мій перворідний то Ізраїль» (Вихід 4:22); на позначення царів династії Давида, які повинні були керувати юдейським народом: «І взяли вони дві колісниці з кіньми, і цар послав їх услід за сирійським табором, говорячи: Ідіть і подивіться» (2 Царів 7:14), та їх інтронізація: «Я хочу звістити постанову: Промовив до Мене Господь: Ти Мій Син, Я сьогодні Тебе породив» (Псалми 2:7). Із зазначених віршів Старого Заповіту можна зробити висновок, що термін «Син Божий» не стосується безпосередньо Ісуса Христа і може використовуватися в різних значеннях. У Новому Заповіті термін «Син Божий» також вживається у відносному значенні, оскільки Ісус не використав його щодо Себе. Найповніше звернення до даного терміна приписують апостолу Павлу, який у Посланні до Євреїв зауважує, що Ісус Христос «об'явився Сином Божим у силі, за духом святості, через воскресіння з мертвих, про Ісуса Христа, Господа нашого» (Римлян 1:4). Водночас Павло використовує термін «Син Божий» як щодо Ісуса, так і щодо віруючих, проводячи чітке розмежування між синівством вірян та Ісуса: «Той же, Хто Сина Свого не пожалів, але видав Його за всіх нас, як же не дав би Він нам із Ним і всього?» (Римлян 8:32). Але, зі слів Самого Ісуса, у поняття «Син Божий» він вкладає не лише месіанське, а також вище

містичне й онтологічне значення, вказує на неповторну єдність Христа з небесним Отцем: «Передав Мені все Мій Отець <...>. Прийдіть до Мене, усі стурдовані та обтяжені, і Я вас заспокою <...>. Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене» (Матвія 11:27–30). Говорячи про Бога як Отця людей, Христос водночас називає його «Отче мій», чим підкреслює свою особливу таємничу причетність до Божества.

Натомість сучасний богослов К. Рунія, досліджуючи значення титулу «Син Божий» у книзі із христології, доходить висновку, що розуміння, яке ми знаходимо в Старому Заповіті, підриває основу тринітарного вчення [13, с. 93]. Такої ж думки дотримується професор систематичної теології та головний редактор «Нового міжнародного словника теології Нового Заповіту» К. Браун: «Головна проблема в тому, як ми розуміємо термін «Син Божий». Титул «Син Божий» не позначає особи Бога і не відбиває метафізичні відмінності усередині Божества. Щоб бути Сином Божим, необхідно не бути Богом! Ця назва створеної істоти, що має особливі відношення з Богом» [14, с. 87–88]. Значний внесок у дискусію зробив Д. Маккей, зазначаючи, що досить часто «під час своєї професійної діяльності мимоволі стаєш жертвою власних догматичних припущень» [12, с. 51]. У синоптичних Євангеліях, як вважає він, термін «Син Божий» не може означати «передвічного Сина», оскільки він відповідає старозавітному титулу царя Ізраїля [12, с. 56].

Вживання терміна «Господь» щодо Ісуса міститься в посланні апостола Павла до римлян для відокремлення віруючих людей від безвірних: «Бо коли ти устами своїми визнаватимеш Ісуса за Господа, і будеш вірувати у своїм серці, що Бог воскресив Його з мертвих, то спасешся» (Рим. 10:9). Термін «Господь» (гр. “*kyrios*”) вказує на священне ім'я Бога в давньоюдейському варіанті Старого Заповіту та найбільш поширений в англомовній версії як “*Yahweh*” («Ягве», або «Іегова»). Оскільки в юдаїзмі забороняється вимовляти ім'я Бога, то замість нього вживається альтернативне слово «Адоні». На думку О. Меня, учні Христа називали Ісуса Адоні – Господь мій [4, с. 363]. Даний термін також міг виражати поважне ставлення до людини, але вже із III ст. до н. е. це слово стало еквівалентом Імені Ягве. Однак його вживання не було пов'язане з божественним титулом: «Цар відповів Даниїлові та й сказав: Направду, що ваш Бог – це Бог над богами та Пан над царями, і Він відкриває таємниці, коли миг ти відкрити оцю таємницю!» (Даниїла 2:47), але юдеї повинні були знати, що означає «Господь». Використання цього терміна стосовно Ісуса в Новому Заповіті має на меті Його ототожнення з Богом. Прикладом цього є новозавітні свідчення, в яких старозавітні визначення Бога застосовуються до Христа. Зокрема, в Євангелії від Івана зазначається: «За вісім же днів знов удома були Його учні, а з ними й Хома. І, як замкнені двері були, прийшов Ісус, і став посередині та й проказав: Мир вам! Потім каже Хомі: <...> Простягни й свою руку, і вклади до боку Мого. І не будь ти невіруючий, але віруючий! А Хома відповів і сказав Йому: Господь мій і Бог мій! Промовляє до нього Ісус: Тому ввірував ти, що побачив Мене? <...>» (Івана 20:26–29).

У Новому Заповіті трапляються три випадки, коли Ісуса ототожнюють із «Богом»: 1) «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово» (Івана 1:1); 2) «А Хома відповів і сказав Йому: Господь мій і Бог мій!» (Івана 20:28); 3) «А про Сина: Престол Твій, о Боже, навек віку; берло Твого царювання берло праведності» (Євреїв 1:8). Зазначені вірші висвітлюють функції Ісуса, які асоціюються з Богом. Зокрема, Ісус є рятівником людства і робить те, що властиво лише Богу, Ісусові поклоняються як Богу, оскільки Він служить об'єктом наслідування, Ісус відкриває Бога через свою діяльність.

Натомість провідний британський дослідник Нового Заповіту Д. Данн категорично не погоджується з ототожненням Ісуса з Богом, зазначаючи, що у вірші 1: Євангелії від Івана «йдеться про персоніфікацію діянь Бога, але не про відособлену божественну особу.

Револьюційне значення таких віршів може полягати не лише в уявному переході від передіснування до втілення, але і в переході від безособової персоніфікації до реальної особи» [15, с. 243]. Щодо сповідання Хоми, в якому він звертається до воскреслого Христа: «Господь мій і Бог мій», дослідник Е. Баззард наголошує на «месіанському описі, який вказує, що Ісус є відображенням Єдиного Бога. Будучи Сином, він відмінний від того, хто не має походження, тобто від свого Отця» [16, с. 294–295]. Отже, аналіз христологічних титулів Ісуса Христа в Новому Заповіті дозволив визначити, що христологічна доктрина є невід'ємною частиною християнського вчення.

Список використаної літератури

1. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: что категории языка говорят нам о мышлении; пер. с англ. И. Шатуновского. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 792 с.
2. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие; пер. с англ. Н. Полторацкой, В. Дыханова; Одес. богосл. семинария ЕХБ. – Одесса: Богомыслие: Библия для всех, 1998. – 493 с.
3. Релігієзнавчий словник / Укр. асоц. релігієзнавців, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії НАН України; ред.: А. Колодний, Б. Лобовик. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
4. Мень А. Христология библейская. Библиологический словарь: в 3 т. Т. 3. Р – Я. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – С. 362–371.
5. Wallace D.H. Biblical Theology: Past and Future / Theologische Zeitschrift: Jahrgang 19. Heft 6. – Hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel, 1963. – P. 88–105.
6. Шнакенбург Р. Новозаветная христология. Том III, глава IV; с предисловием кардинала Иоанна Виллебрандса. URL: http://horoshoe.info/sites/default/files/Rudolf_Shnakenburg_-_Novozavetnaya_hristologiya.pdf.
7. Булгаков С. Догмат и догматика. Живое предание. Православие в современности. – М.: Московская высшая православно-христианская школа, 1997. – С. 8–25.
8. Теологический энциклопедический словарь / под ред. Уолтера Элвелла. – М.: Духовное возрождение, 2005. – 1488 с.
9. Грядущие события. Основы богословия / Райри Чарльз. – М.: Духовное возрождение, 2000. – С. 521–627.
10. Мень А. Сын Человеческий. Библиологический словарь: в 3 т. Т. 3. Р – Я. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – С. 191–192.
11. Левшенко Б. Догматическое богословие: курс лекций. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 1996. – 288 с.
12. Mackey J. The Christian Experience of God as Trinity. – London: SCM Press, 1983. VIII. – 310 p.
13. Runia K. The present-day Christological debate. – Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1984. – 120 p.
14. Brown C. Trinity and Incarnation: In Search of Contemporary Orthodoxy. – Ex Auditu 7. 1991. – P. 83–100.
15. Dunn J. Christology In The Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. – London: SCM Press, 1980. – XVII. – 443 p.
16. Баззард Э.Ф., Хантинг Ч.Ф. Учение о Троице. Самообман христианства; пер. с англ. – Ровно: Издатель А. Долбин, 2003. – 355 с.

CRISTOLOGIKAL NAMES AND TITLES OF JESUS IN NEW TESTAMENT

Oleg Sokolovsky

*Zhitomir State University named after Ivan Franko,
Historical Faculty, Department of Philosophy
Velyka Berduchivska Street, 40, 10008, Zhitomir, Ukraine*

The analysis of the theological and religious definition of the Christological names and titles of Jesus Christ in the New Testament books and the methodological approach to their use in christological concepts is described. The terminological features of Christological titles in the method of connecting two natural entities in the person of Jesus Christ are determined.

Key words: Christology, doctrine, title, “Messiah”, “Son of God”, “Son of Man”, “Lord”.

УДК 130.2

ПЕРСПЕКТИВИ ТРАНСГУМАНІЗМУ ЯК НОВОЇ ФІЛОСОФІЇ ЛЮДИНИ

Тамара Солдатська

*Київський університет права Національної академії наук України,
кафедра філософії та соціально-гуманітарних дисциплін
вул. Доброхотова, 7а, 03142, м. Київ, Україна*

Стаття передбачає критичний огляд світоглядного проекту трансгуманізму як суспільного руху та сукупності інтелектуальних концепцій, зумовлених радикальним переосмисленням перспектив традиційної філософської антропології, сучасних технологій та постнекласичної науки.

Ключові слова: трансгуманізм, цифрова епоха, суперінтелектуальні машини, нанотехнології, постлюдина.

Сучасна людина як справжній адепт нігілізму або вправний «деконструктор» докорінно трансформує навколишню дійсність, легко руйнуючи усталені життєві форми, соціальні інститути, царину власної безпосередньої *Sittlichkeit* («звичаєвості»). Водночас з'являється неабиякий попит на тимчасові, перехідні моделі чи горизонтальні конструкти міжособистісного спілкування, що виражаються в поняттях транслокальних культур, медійної постправди, постколоніалізму, транс- або постгуманізму та інших концептів – порождень епохи digital та it-технологій.

Подальші міркування зумовлені цим фундаментальним перезавантаженням стосунків між мною та іншими, людиною та суспільством на тлі безпрецедентного впливу цифрових гаджетів, глобальної світової фінансової системи та невпинної віртуалізації соціокультурного простору. Також ідеться про посилення відповідальності у світлі тих викликів, що стоять перед сучасною людиною на порозі революційних змін. Останнє, на думку Е. Шмідта та Дж. Коена, насамперед значить: «У результаті революції даних ми фактично втратимо контроль над своєю персональною інформацією, що потрапляє у віртуальний простір, а це матиме серйозні наслідки і для реального світу» [1, с. 53].

Так, дійсно, дедалі більше експериментуючи над штучним інтелектом, людина, своєю чергою, перетворюється на голограму або онлайн-персону і починає ідентифікуватися згідно зі своїми твітами, тегами й «Інстаграмом». І такий стан речей поступово руйнує традиційне уявлення про гуманістичний потенціал людської особистості як цілісної структури, що керується вічними цінностями, універсальними моральними нормами та прагне вічної ретрансляції відповідних ідей. Отже, наявний попит на ідеологію постгуманізму можна сприймати як сучасну альтернативу чи протест проти традицій класичної гуманістичної думки, що апелює до Єдиного як логоцентричної Істини, або загального Добра й інших форм метанаративу. Такі міркування слугують закономірним продовженням постмодерного дискурсу та його апеляції до «поліцентричної різоми» як відмови від тривіальних ієрархічних структур.

Отже, прямуючи до проекту «постлюдина», індивід перетворюється на продукт конкретних соціальних умов, де штучне як творіння людського розуму стає неперевершеною репродукцією самої природи. Та чи доцільно визначати кінцевий результат таких перетворень як людину? І, з іншого боку, за умов постійних модифікацій власної біологічної природи аж до знищення традиційних антропологічних констант, чи лишиться «оновлений індивід» людиною в класичному розумінні цього слова?

Своєрідним футурологічним різновидом постгуманізму можна вважати філософський і світоглядний проект трансгуманізму, що передбачає суспільний рух і сукупність інтелектуальних концепцій, зумовлених радикальним переосмисленням перспектив традиційної філософської антропології, сучасних технологій і постнекласичної науки. Певним парадоксом тут можна вважати те, що в основі ідей трансгуманізму насправді лежить вічне та незламне прагнення людини ліквідувати старість, страждання та подолати смертність (згадаймо пошуки еліксиру безсмертя, легенди про Святий Грааль та ін.), а також покращити біологічні, розумові та психологічні спроможності людини.

Однак цікавий парадокс полягає в тому, що за уважного порівняння постгуманізму та трансгуманізму як суміжних інтелектуальних течій виявиться, що вони мають серйозну розбіжність саме в розумінні проблеми людини. Адже постгуманісти розглядають останню як проміжний етап в еволюційному розвитку, виступаючи за своєрідну постмодерну дегуманізацію індивіда. Трансгуманізм, навпаки, як світоглядна ідеологія пропонує реактуалізацію фундаментальних антропологічних ідей доби Відродження, наполягаючи на їхній значущості.

Зокрема, це підтверджує позиція Ніка Бострома – одного з найяскравіших представників сучасного трансгуманізму, який у своїй доповіді «Історія думки трансгуманізму» зазначає: «Ренесансний гуманізм створив ідеал всебічно освіченої людини, високо розвинутої інтелектуально, морально, культурно та духовно» [2, с. 2]. Звертаючись до спадщини Дж. П. делла Мірандоли та філософів Нового часу – Ф. Бекона, І. Канта, Дж. Лока та Т. Гобса, Н. Бостром нагадує про титанічні здобутки видатних емпіриків та їхній «раціоналізований гуманізм», що є вихідним базисом для сучасного переосмислення.

Відповідна кореляція антропологічного підходу Ренесансу та концепту трансгуманізму зумовлюється і соціокультурним контекстом, адже ідеться про порушення певного умовного балансу між індивідом та зовнішнім простором – мультиверсумом. Епоха Відродження не дарма відзначилася інформаційним вибухом, пов'язаним із появою книгодрукування, обговоренням раніше невідомої античної літератури, що спричинило революцію у відносинах між людиною та природою.

З іншого боку, неабиякий вплив на трансгуманістів мали ідеї К. Ціолковського, що обґрунтував можливість освоєння індивідом космосу і запропонував низку технічно важливих рішень, що забезпечили перші кроки в цьому напрямі. К. Ціолковський сам пропагував актуальні наразі проекти, що спираються на перспективи штучного та високо технологічного відновлення життя після біологічної смерті, а також можливості альтернативного життя – людського переселення на інші планети. Отже, російський космізм К. Ціолковського та, скажімо, В. Вернадського в поєднанні з новітніми досягненнями науки та техніки цілком закономірно окреслили потенційне коло проблематики для майбутніх трансгуманістів.

Сам термін «трансгуманізм» свого часу був запропонований відомим біологом-експерименталістом і засновником Всесвітнього фонду дикої природи Дж. Гакслі, який вперше вжив це поняття у своїй роботі «Релігія без Апокаліпсису». Згодом свої погляди Дж. Гакслі сформулював як «еволюційний гуманізм», що розглядає людину як «незавершений експеримент» (подібні міркування свого часу висловлювали Ф. Ніцше з його проектом «надлюдини», А. Гелен, Ж.-П. Сартр і багато інших філософів антропологів), спрямований на збільшення тривалості життя та покращення інтелектуальних здібностей.

Отже, на думку оптимістично налаштованого дослідника, людський індивід лише має усвідомити власний невичерпний потенціал для того, щоб докорінно змінити Всесвіт, розкрити можливості наявної в ньому матерії. У цікавій статті «Нові пляшки для нового

вина» Дж. Гакслі зазначає: «Людський вид може, якщо захоче, подолати себе, не лише спорадично – в один бік чи інший, а загалом, як людство. Нам потрібне ім'я для нової віри. Можливо, цим іменем стане трансгуманізм: людина, що лишилася людиною, однак перемогла себе заради реалізації можливостей нової людської природи» [3].

Як уже зазначалося, трансгуманізм як специфічний синтез релігії, науки та класичних філософських підходів до людини наразі передбачає модифікацію різних аспектів людського досвіду. Зокрема, ідеться про *гедоністичний напрям*, спрямований на максимальне фізичне, психологічне й інтелектуальне задоволення людських потреб, а також потенційне зменшення чи уникнення страждань; *іморталізм*, що розглядає філософські, моральні й етичні проблеми з огляду на неоднозначність цілей і завдань трансгуманістів; *екстропіанізм* – поширення ідей автоеволюції та технологічного прогресу для якісного покращення людини як виду. До радикальних можливостей відповідного прогресу зараховують наявність і експлуатацію суперінтелектуальних машин (робот Софія), емоційне піднесення шляхом контролю центру задоволень, «пігулки індивідуальності», колонізацію космосу (згадаймо фільм «Пасажири»), молекулярну нанотехнологію, можливість глобальної катастрофи (знищення розумного життя), трансформації свідомості у віртуальний вимір, реанімація заморожених пацієнтів тощо.

Особливим непересічним різновидом трансгуманістичних ідей є їхня філософсько-політична інтерпретація, що своєрідно об'єднує попередні міркування з ідеологією лібертаріанства. Зокрема, йдеться про Р. Бейлі та Г. Рейнолдза – дослідників, що називають себе лібертаріанськими трансгуманістами та виступають на користь захисту прав щодо подальшої екстраполяції людських можливостей. На їхню думку, саме стабільний вільний ринок як підґрунтя для онтологічного принципу *самовласності (self-ownership)* є найліпшим гарантом цих прав, оскільки він забезпечує особисту свободу та невтручання порівняно з іншими економічними системами. Так, у своєму популярному блозі InstaPundit, заснованому після терористичної атаки 11 вересня 2001 р., професор Г. Рейнолдз і його дружина Г. Смітт легко і невимушено пов'язують теми війни і тероризму або гарячі політичні обговорення із глобальним потеплінням / похолоданням або перспективними космічними відкриттями.

Тобто представники лібертаріанського трансгуманізму апелюють до раціонального егоїзму і прагматичного ставлення до новітніх технологій, що дозволяє досягнути суттєвого перегляду свобод індивіда. Відповідно, з такого погляду, будь-яка спроба обмежити можливості використання власного тіла (з огляду на традиційну мораль або законодавчі нормативи) розглядається як порушення громадянських прав та свобод, як і мінімальне втручання в такі речі держави.

Тлумачення Всесвіту та нової людини трансгуманістами закономірно порушує багато питань у царині сучасного етичного дискурсу з огляду на всі позитивні, але й негативні ризики для прийдешніх поколінь, спричинені технологічною революцією та сформовані у вигляді дозволу / заборони. Але важливо розрізняти: термінологічно втручання у Всесвіт, генетику чи тілесність людини можна пояснити через поняття *“high-tech”* (рівень макрокосму) та *“high-hume”* (рівень мікрокосму). Саме в межах дослідження *“high-hume”* сьогодні неабияку дискусію та морально-екзистенціальну дилему викликають проекти генома або протеома людини, нейротехнології та наномедицина, пов'язані із клонуванням і трансгенезом, генетичним програмуванням та втручанням у рекомбінантні молекули ДНК.

«Що матимемо на виході?» – запитують представники біоконсерватизму або ті факхівці з етики, що виходять із розуміння людини як завершеної антропологічної цілості. Остання, на їхню думку, аргіогі не може бути абсолютно об'єктивованою або раціоналі-

зованою моделлю, тобто слугувати експонатом для штучних перетворень чи механічного управління. За цією логікою, будь-яке наукове знання, за всіх його феноменальних здобутків, не спроможне до штучного створення людини.

Отже, розглянута під таким кутом людина, що сприймається як постійне подолання і перекреслення свого наявного буття або як незавершена можливість, не має слугувати матеріалом навіть для надсучасного технологічного інструментарію. Ті об'єкти, що потенційно можуть виникнути в результаті гуманотехнологій, не зможуть ідентифікуватися як повноцінні люди чи, скажімо, постлюди (ідеться про кіборгів, мутантів, нанопанків, клонів тощо), а насамперед як суперскладні генетично й інформаційно запрограмовані системні об'єкти. Тобто саме в подальшому розробленні й експлуатації таких істот наразі і вбачають основні загрози та проблеми, що можуть докорінно змінити життя людини як в індивідуальному, так і в планетарному масштабі. Адже поширення надскладних системних об'єктів одразу порушує питання щодо їхньої підконтрольності, принципів взаємодії та їхнього впливу на подальше існування людства. Зокрема, М. Форд у своїй цікавій роботі «Роботи наступають» зазначає: «Суворі дієвості полягає в тому, що коли не сприйняти з належною увагою наслідки розвитку технологій і не адаптуватися до них, отримаємо ситуацію «ідеального шторму», коли на нас впливатимуть водночас три тенденції: зростаюча нерівність, безробіття, спричинене автоматизацією, та зміна клімату» [4, с. 18].

Апофеозом відповідної критики є категорична позиція відомого Ф. Фукуями, що теж апелює до специфічної «сутності людини», яка і перетворює останню на унікальне створіння з невичерпним потенціалом. Саме тому, на його думку, покращення, запропоновані трансгуманістами, руйнують ореол особливих, нередукованих до біології людських цінностей, на яких, зокрема, ґрунтується ліберальна космополітична ідея, що до вподоби Ф. Фукуямі [5]. Отже, захоплення трансгуманізмом, на його погляд, несе неминучі загрози для демократичної спільноти.

Натомість Нік Бостром як один із провідних сучасних ідеологів трансгуманізму сприймає всі ці побоювання суто як певні міфологеми та страхи, інспіровані «тотальною дегуманізацією», «втратою людської гідності чи духовності», з якими можна і варто боротися. Навіть більше, він стверджує, що надмірне акцентування уваги на людській гідності та ідеї унікальності людської раси, що надає їй право на сакральний духовний статус на відміну від іншого природного світу, є не менш загрозливим і небезпечним чинником сьогодення. Отже, апологети трансгуманізму інтерпретують людську природу як динамічне, цілком рукотворне явище, що можна коригувати не лише на генетичному рівні, а й шляхом конструювання навколишнього простору.

Інший фундаментальний стереотип, проти якого активно борються трансгуманісти, полягає у визнанні за очевидне ідеї уніфікованого людства попри те, що воно диференційоване через плюральність культур, спільнот, традицій, релігій та інших чинників тієї чи іншої ідентичності. Натомість сучасний ренесанс концепту “the national state” демонструє той факт, що навіть всупереч глобалізаційним процесам наразі саме держава виступає інструментом консолідації людей та є повноцінним геополітичним суб'єктом. Отже, національна ідентичність до цього часу лишається конкурентноспроможною щодо політики мультикультуралізму, що не дає достатніх підстав для абсолютизування людства як чогось єдиного в планетарному масштабі.

Черговою підставою для широкої дискусії є також погляд щодо транс- або постлюдей як нового, окремого виду. Проте для констатації такого факту потрібні офіційно закріплені зміни, а сьогоднішні уявлення про розширення людської природи відрізняються узгодженою позицією лише в царині іморталізму та перемоги над старінням. Особливе

занепокоєння закономірно викликають медичні дослідження, де серйозним фільтром щодо технологічного прогресу слугує принцип «не нашкодити», підкріплений нормативно-правовою базою на міжнародному рівні. Тобто йдеться про захист людської безпеки від надмірного експериментального втручання, що може становити реальну загрозу здоровому індивіду під приводом боротьби з тією чи іншою патологією.

У будь-якому разі очевидним є той факт, що людина перебуває на роздоріжжі між традиціями й інноваціями, що надалі змушуватиме її робити жорсткий вибір, нести все більшу відповідальність як за появу неолюдей, так і за формування нових стандартів міжнародно-правової системи заборон на конкретні технології. Однак загрози і перспективи трансгуманізму відкривають нові, небачені горизонти для сучасної філософії людини, спонукають її до радикального переосмислення та небаченого розквіту, нетривіальних інтерпретацій феномена людського, зумовлених невідворотними глобальними змінами та цифровою революцією.

Список використаної літератури

1. Шмидт Э., Коэн Дж. Новый цифровой мир. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 368 с.
2. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought. Academic Writing Across the Disciplines. – New York: Person Longman, 2011. – P. 3–30.
3. Новые бутылки для нового вина Джулиана Хаксли. URL: <http://ru-transhuman.livejournal.com/299049.html>.
4. Форд М. Роботы наступают. Развитие технологий и будущее без работы. – М., 2016. – 430 с.
5. Bostrom N. Transhumanism the World's Most Dangerous Idea. URL: <https://nickbostrom.com/papers/dangerous.html>.

THE PERSPECTIVES OF TRANSHUMANISM AS THE NEW PHILOSOPHY OF A MAN

Tamara Soldatska

*Kyiv University of Law,
The National Academy of Science of Ukraine,
Department of Philosophy and Social Humanities
Dobrohotova str., 7a, 03142, Kyiv, Ukraine*

The article proposes the critical view of transhumanism as the world outlook project, the social movement and the group of intellectual conceptions. The last one is a result of the profound rethinking of perspectives in the philosophic anthropology, modern technologies and post non-classical science.

Key words: transhumanism, digital age, super intellectual machines, nanotechnologies, post man.

УДК 17.021.1:316.454.3-052

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ СПОЖИВАЦЬКОЇ ПОВЕДІНКИ В КОНТЕКСТІ ОСНОВНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМ

Юлія Сюсель

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,
факультет соціально-економічної освіти та управління, кафедра соціології
вул. Саратівська, 20, 04111, м. Київ, Україна*

У дослідженні розкрито когнітивні можливості парадигм, кожна з яких у межах філософського аналізу інтерпретує споживацьку поведінку. З'ясовано, що класична парадигма відображає економічний і етично раціональний характер споживання; модерна парадигма побудована на вивченні споживацької поведінки як практичної реалізації споживацького світовідношення, обумовленого соціокультурним контекстом; постмодерна парадигма проголошує цінність комунікації, яка реалізується в споживацькій поведінці, і стає знаковою системою та способом конструювання простору буття людини і смислів її існування.

Ключові слова: споживання, споживацька поведінка, парадигма, соціальна дія, комунікативна дія.

Постановка проблеми. Перебудова структури споживацької поведінки зумовлена індивідуально-ситуативним пристосуванням людини до умов середовища, що змінюються. У споживацькій діяльності, яка спрямована на безпосереднє задоволення потреби, виокремлюється специфічне споживацьке світовідношення, яке набуває нового смислу в процесі комунікації. З подальшим ускладненням суспільства і форм виробництва такі соціальні дії, як споживацька поведінка, які не зумовлені тільки безпосередніми біологічними мотивами, посідають у свідомій діяльності людини все вагомніше місце і сприяють її самоактуалізації та самореалізації. Новий історичний тип культури й організації соціального буття людства в загальнопланетарному масштабі вимагає від сучасників строго наукового усвідомлення концептуалізації споживацької поведінки як зовнішнього прояву споживацького світовідношення людини. Концептуально-термінологічна диференціація затуманює стрижневий зміст феномена споживання, тому існує нагальна потреба адекватного його з'ясування.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вагомий внесок у визначення природи, сутності й еволюції феномена споживання зробили концепції «суспільства споживання» Ж. Бодрійяра, «суспільства достатку» Дж. Гелбрейта, «суспільства спектаклю» Г. Дебора, «макдональдизації суспільства» Дж. Рітцера, «суспільства володіння» Е. Фромма, а також праці сучасних дослідників: З. Баумана, Д. Буше, В. Ільїна, К. Кемпбела, В. Паккарда, С. Майлза, М. Петерсона, І. Шмигіна. Особливості та детермінанти споживацької поведінки на основі міжпредметних наукових зв'язків вивчають сучасні українські дослідники: Я. Зоська, М. Мастинець, І. Набруско, Г. Сорокіна, В. Тарасенко, М. Шульга й ін. Особливості впливу реклами на поведінку споживачів розглянули Н. Лисиця, І. Чудовська-Кандиба.

Виклад основного матеріалу дослідження. Критерієм, згідно з яким виділяють головні парадигми, є прийняття або неприйняття положень класичної філософії. Відповідно виділяємо три групи філософських парадигм: класичну, модерну та постмодерну. До класичної групи належать традиційні антропоцентричні парадигми (позитивізм, марксизм,

еволюціонізм, веберіанство); модерна (символічний інтеракціонізм, структурний функціоналізм, феноменологія, етнометодологія, теорія обміну); постмодерна (інтегративні концепції, теорія комунікативної дії, постмодернізм, метаантропологія) парадигми.

Класична парадигма. Споживацька поведінка існує з моменту виникнення й оформлення в просторі цивілізацій, а основи теорії поведінки споживачів закладені в працях давніх філософів. У традиції, що заснована ще в античній філософії, споживання пов'язувалося з етичною проблематикою блага, щастя, справедливості та передбачало помірність, розумний контроль потреб, обмеження (Платон, Арістотель, Епікур, школи кініків, стоїків). У роботах Арістотеля можна знайти перші міркування про процес прийняття рішень, поведінку, задоволення [1, с. 793–813].

У середньовічній філософії споживання вважалося недостойним і підлягало самообмеженню (Августин, Альберт Великий, Бонавентура). У новоєвропейській філософії увага звернена на людські потреби і висувається ідеал «розумного егоїста», що частково відмовляється від задоволення своїх потреб (Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. МанDEVІЛЬ, І. Бентам). Споживання визнається стороною економічної діяльності людини і суспільства та слугує стимулом розвитку виробництва, і відповідно – суспільства.

До середини ХХ ст. учені досліджували переважно купівельну поведінку (Buyer Behaviour), із другої половини ХХ ст. з'являються роботи про поведінку споживачів (Consumer Behaviour), потім про дослідження споживачів (Consumer Research) і споживання (Consumption Studies).

Перша чітко обґрунтована теорія поведінки споживачів пов'язана з ім'ям Дж. Ендже-ла, що разом із Р. Блекуеллом і П. Мініардом опублікував класичний підручник [10], де визначено поведінку споживачів як «діяльність, спрямовану безпосередньо на отримання, споживання та розпорядження продуктами та послугами, включаючи процес прийняття рішень, що передують цим діям та слідує за ними» [10, с. 38].

Споживання постає у вигляді складного комплексу діяльності, яка забезпечує задоволення потреб і здійснюється не тільки самим споживачем, а й галузями народного господарства, що його обслуговують. Цей комплекс складається з таких компонентів: технологія споживання (використання споживачем численних способів задоволення потреб), споживацька діяльність, споживацька поведінка. Споживацька діяльність визначається розгортанням потреби-образу, від якого залежить вибір індивідом предмета споживання. Споживацька поведінка зумовлена потребою-ціллю, на яку перетворюється потреба-образ після здійснення споживачем вибору предмета споживання, якими необхідно реально оволодіти. Споживацька діяльність набуває певних моделей (типів) залежно від характеру суспільних відносин, у системі яких вона реалізується. Водночас велике значення мають механізми формування споживацьких запитів і очікувань, а також стандартів і настанов споживацької поведінки тих чи інших соціальних груп [6, с. 13].

Отже, споживання – це форма соціальної активності, яка виявляється через певні види діяльності і поведінку людини. Воно є одним із важливих елементів системи соціальних взаємодій, якій властива низка функцій: задоволення гігантської маси потреб людей і соціальних груп; відтворення людини як носія суспільних відносин; стимулювання суспільного виробництва; виведення зі суспільного обороту частини матеріального багатства; стабілізація сфери повсякденного життя; забезпечення передачі інформації та цінностей між поколіннями.

За М. Вебером, споживацька поведінка формується та відтворюється в процесі соціальної взаємодії. Водночас вона може виступати і як результат соціальної дії, і як поштовх до соціальної взаємодії. Споживацька поведінка визначається типом соціальної дії

та формується, здебільшого, у ціннісно-раціональному та цілераціональному типі дії, які передбачають альтернативи в поведінці іншого суб'єкта взаємодії [4, с. 81].

Звернення уваги на соціальну дію важливе для розуміння споживацької поведінки. Адже поведінка споживачів є виявом соціальної дії, оскільки орієнтована на взаємодію між індивідами. Крім того, споживацька поведінка завжди є спрямованою на задоволення потреб і досягнення поставлених споживацьких цілей. Споживацька поведінка як соціальна дія виконує низку функцій: інтегративну, ціледосягання, адаптації та латентну (утвердження культурних зразків). Споживацька поведінка сприяє адаптації індивіда до умов середовища, що змінюються, інтегрує споживача в певні соціальні середовища, створює і підтримує культурні знаки, споживаючи певні товари і послуги, індивід досягає цілі, тому що в такий спосіб може самовиразитися, самореалізуватися, набути соціального престижу тощо [14, с. 21].

Отже, соціальна дія є підставою і водночас внутрішнім елементом поведінки споживача. Соціальна поведінка споживача детермінована і за суб'єктом, і за об'єктом. За суб'єктом – вона залежить від потреб, інтересів, ціннісних орієнтацій, мотивів та інших внутрішніх регуляторів поведінки споживача. За об'єктом – вона обумовлена зовнішніми умовами, ситуацією, системою відносин, що склалися в суспільстві, інститутами, культурою. Варто зазначити, що ірраціональне (спонтанне, випадкове, непередбачене) в поведінці споживача (індивідуального, групового чи представленого на соціальному рівні) не може бути цілком усунене.

У межах класичної парадигми варто розглянути також погляди представників класичної німецької філософії Ф. Тьонніса і Г. Зімеля, що стосуються споживацької поведінки в суспільствах типу «гемайншафт» та «гезельшафт». Споживацька поведінка – це результат не лише стихійної, але й раціональної волі, яка формується в процесі людського мислення. У спільноті типу «гемайншафт» споживацька поведінка є особистісною, а у спільноті типу «гезельшафт» вона відтворюється на абстрактному, безособистісному рівні – споживацька поведінка як засіб інтеграції до системи [7, с. 197–200].

Отже, *класична парадигма* зосереджена на *економічному та раціонально-етичному* аспектах споживання: споживацька поведінка як цілераціональна діяльність, пов'язана з морально-етичними принципами існування, розумним контролем потреб, самообмеженням; споживацька поведінка як економічний додаток до виробничого процесу.

Модерна парадигма. Теми споживання та людини-споживача стають ключовими в роботах Т. Веблена, Е. Фромма й ін. Вони обґрунтовують протиріччя людини, орієнтованої на буття, та людини, орієнтованої на володіння. Е. Фромм розуміє споживання як засіб для існування за принципом володіння, коли ставлення людини до світу втілюється в прагненні зробити його об'єктом володіння і намаганні перетворити все і всіх, зокрема і себе самого, на свою власність [8].

Праці А. Гелена, М. Шелера, Г. Плеснера свідчать, що «відкритість» людини спонукає її долати біологічну недостатність через соціально-культурні засоби відтворення свого життя. Продовжуючи їхню думку, можна визначити, що споживання – це спосіб конструювання простору буття людини і смислів її існування, що зумовлюють її нову, вільну сутність. Представники екзистенціалізму та герменевтичних концепцій М. Бердяєв, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, Е. Гуссерль, Г. Гадамер вважають, що людина-споживач втрачає самостійність і владу над самою собою.

Основними представниками теорії обміну є Дж. Хоманс і П. Блау [11, с. 88–97]. У цьому аспекті споживацька поведінка розглянута як складник соціального обміну та характеристика відносин (однобічних і взаємних), що будують за правилом «максимум

прибутку – мінімум витрат». Споживацьку поведінку розуміють як раціоналізовану дію, спрямовану на досягнення цілі. Тому в процесі обміну індивіди свідомо прагнуть демонструвати власну особисту та рольову привабливість [11, с. 88–97], а споживацька поведінка формується під впливом не внутрішніх, а переважно зовнішніх чинників, та має не тільки біологічну, а й соціальну природу.

З виникненням суспільства масового споживання відбувається кардинальна зміна у філософському осмисленні феномена споживання. Цей етап розвитку суспільства супроводжується різким зростанням потреб і виникненням споживацтва як нестримного прагнення людей набувати і накопичувати речі. Філософія нестримного споживання закликає людей відмовитися від обмеження своїх потреб і бажань. Споживання стає формою самоствердження і самореалізації, а процес купівлі є найважливішим видом людської діяльності. Цінність самої людини визначається за критеріями володіння матеріальними цінностями. Речі стають символами успіху, а володіння ними – найважливішим джерелом задоволення.

Отже, філософія споживання стає філософією споживацтва, об'єктом якої є негативні соціальні наслідки панування феномена споживання в сучасному суспільстві. Споживацтво стало однією із причин посилення тиску на природу, прискорення вичерпання природних ресурсів і наближення екологічної катастрофи.

Отже, *модерна парадигма* відображає нагромадження *соціокультурного* потенціалу в розумінні споживання: споживацьку поведінку розуміють як засіб для існування за принципом володіння, коли ставлення людини до світу втілюється в прагненні зробити його об'єктом володіння та намагання перетворити все і всіх, зокрема й себе самого, на свою власність; також споживацьку поведінку тлумачать як виявлення та практичну реалізацію споживацького світовідношення людини відповідно до специфіки доступних їй фрагментів світу.

Варто зазначити, що для групи теорій, що відносять до *постмодерної парадигми*, характерна особлива увага до споживацької поведінки як комунікативної дії. Філософи-постмодерністи розглядають комунікацію як особливу рису нової епохи, що забезпечує стабільність життєвого простору індивіда. Споживацька поведінка є формою «онтологічної безпеки», яка формує комфортні умови життя індивіда в умовах постійних змін і глобальних викликів. Тому розуміємо споживацьку поведінку в подвійному контексті: а) як усвідомлення того, що людська діяльність формується в суспільстві в процесі соціальних інтеракцій; б) як здатність людських дій до швидких змін, що виникають під впливом динамічних трансформацій соціальних інститутів.

Розгляд споживацької поведінки крізь призму теорії комунікативної дії Ю. Габермаса дозволяє охарактеризувати її як символічну соціальну дію, як своєрідний діалог, який здійснюється між індивідом і його соціальним оточенням. Споживання являє собою медіатор (особливу віртуальну сферу життєдіяльності людини і суспільства) і створює «симулятивну реальність». Споживання наділяє предмети природного світу особливим символічним смислом, що дозволяє людині створювати відносини з іншими людьми на основі імітації природних і соціальних явищ, проектувати і конструювати таким чином своє життя. Отже, споживання набуває знакового характеру і стимулює створення світу культури. Така ідея в центрі уваги в працях Ж. Бодрійяра, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, У. Еко.

На думку Ж. Бодрійяра, речі набувають характеру знаків, що утворюють специфічний дискурс [3, с. 9]. Можна виділити два види споживання: 1) задоволення потреб; 2) символічне споживання. А процес споживання може бути проаналізований у двох вимірах: 1) як процес комунікації, в якому споживання є системою обміну й еквівалентом мови; 2) як процес соціальної диференціації, коли символи, ідеї та цінності використовуються як

засоби відмінностей однієї соціальної групи від іншої. Головними функціями споживацької поведінки є смислотворча інтерпретація знаків і комунікативна функція. Визначення споживацької поведінки через систему знаків, як підкреслює В. Лідс-Гурвіц, робить акцент на тому, що смисл, який несе споживаний продукт, виникає з контекстуальних відносин, в які поміщений продукт, що споживається, у контексті даної культури [13, с. 50].

І продукти, що споживають, і смисли, які вони утворюють, можуть існувати лише як складники процесу комунікації, який складається з таких елементів: а) повідомлення чи текст (у широкому сенсі, такими можуть бути, наприклад, і візуальні зображення); б) творець повідомлення (тексту); в) реципієнт та інтерпретатор повідомлення (тексту); г) зовнішня реальність, до якої причетні як повідомлення (текст), так і його реципієнти. Смисл виникає як комбінація тексту, його творця, його аудиторії та зовнішнього світу [13, с. 60]. За відсутності хоча б одного зі складників і відсутності взаємодії між ними споживацька поведінка як комунікативна дія не може виникнути. Отже, споживацькі практики в комунікативному дискурсі можна розглядати як засіб соціального конструювання світу за допомогою ставлення індивідів до реальних умов свого існування. За допомогою споживацької поведінки здійснюється комунікативний задум, а товар, що споживається із цією метою, є свідомо конструйованим текстом-повідомленням. Комунікативний намір споживача визначається його цілями, мотивами, що виражаються в термінах «престижне», «демонстративне споживання», а також «символічне», «статусне споживання».

Е. Гофман як автор драматургічної концепції людини фіксував культурні взірці безпосереднього спілкування людей. Культурний вплив на формування та прояв споживацької поведінки охоплює загалом вплив актуальної та потенційної культури соціуму. Споживацька поведінка втілюється у двох модусах свого існування: колективному й індивідуальному. З концептуального погляду, споживацька поведінка є завжди питанням відношення «подібності і розрізнення» (Р. Дженкінс) [12]. Якщо індивідуальний модус споживацької поведінки підкреслює характеристики індивідів, його особистий споживацький вибір, що відрізняються один від одного, то колективний модус, навпаки, – їхню подібність, прив'язаність до певних соціальних груп. Типи споживацької поведінки формуються в певному соціальному просторі, де взаємодіють різні соціальні актори. Отже, споживацька поведінка є як результатом, так і елементом соціальної взаємодії. Культура спільності є джерелом формування споживацької поведінки, за допомогою якої відбувається конструювання соціокультурних ідентичностей та ідентифікацій [5]. В умовах культурної глобалізації відбувається послаблення локальних культур, тому що культурні взірці все більше опосередковуються глобальними культурними зразками. Виникає та поширюється явище, яке називається «глокалізація», що означає створення «глобальної локальності» з певними «гібридними рисами» [5]. Споживацька поведінка є механізмом поєднання індивідуального та колективного, локального та глобального елементів.

Використавши як методологічний ключ метаантропологію (Н. Хамітов, С. Крилова) [9, с. 127] в осмисленні специфіки споживацької поведінки в буденному, граничному та метакричному вимірах людського буття, можна стверджувати, що сутність споживацької поведінки як зовнішнього прояву споживацького світовідношення людини полягає в постійному налагодженні контактів, зв'язків, діалога, досягненні взаєморозуміння. У буденному вимірі буття людина, керована цінностями суспільства масового споживання, звужує своє буття до прогресуючої реалізації буденних потреб. У граничному вимірі людина використовує комунікативні практики споживання для реалізації волі до влади, зокрема, як цілеспрямоване маніпулювання символічними значеннями товарів і послуг для підтримання ідентичності, та волі до пізнання і творчості, переважно як творчий процес особистісного

саморозвитку та самореалізації людини, що пом'якшує негативний стереотип у розумінні споживання. У метаграницному вимірі буття поведінка споживача як комунікативна дія втрачає свою знаково-символічну значущість, тому що людина звільняється від бажання «видаватися», бо існує за принципом фроммівського «бути».

Отже, *постмодерна парадигма* зведена до *комунікативного* аспекту споживання: споживацька поведінка є способом конструювання простору буття людини і смислів її існування; споживацька поведінка як знакова система з елементами комунікації; споживацька поведінка як комунікативне повідомлення, що супроводжується певною інформаційною моделлю; споживацька поведінка як визначник осягнення меж людини: є межі, за якими людина втрачає людяність і здійснює деструктивне споживання, а є межі, за якими вона настільки примножує її, що «людяність стає духовністю і душевністю», а споживання стає розумним.

Висновки. Ми проілюстрували когнітивні можливості парадигм, в їхньому складі обираючи такі теорії, в яких кожна в межах філософського аналізу інтерпретує споживацьку поведінку. Плюралізм сучасної філософсько-антропологічної теорії уможливило інтерпретацію споживацької поведінки в контексті основних філософських парадигм і підходів, кожен з яких характеризується власним аксіоматичним ядром. Варто зазначити, що в межах класичної, модерної та постмодерної парадигм споживацька поведінка розглядається як соціальна дія, що, з одного боку, має природне, визначене антропологічними властивостями, походження, а з іншого – сконструйована в процесі соціальної, зокрема й комунікативної, взаємодії.

Отже, є підстави вести мову про такі парадигми споживацької поведінки: *класичну парадигму*, що відображає економічний та етично-раціональний характер споживання; *модерну парадигму*, побудовану на вивченні споживацької поведінки як практичної реалізації споживацького світовідношення, обумовленого соціокультурним контекстом; *постмодерну парадигму*, що проголошує цінність комунікації, яка реалізується в споживацькій поведінці, і стає знаковою системою та способом конструювання простору буття людини і смислів її існування. В авторському викладі споживацьку поведінку розуміємо як форму соціальної поведінки, яка фіксує статусні та рольові відмінності між споживачами в певному соціокультурному контексті та є зовнішнім проявом споживацького світовідношення людини.

Список використаної літератури

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 1: О душе. – 830 с.
2. Блумер Г. Общество как символическая интеракция. Современная зарубежная социальная психология. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – С. 173–179.
3. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 2001. 218 с.
4. Вебер М. Избранные произведения; пер. с нем. сост., общ. ред. и послесловие Ю. Давыдова; предисл. П. Гайденко, комментарии А. Филиппова. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
5. Соціокультурні ідентичності та практики / за ред. А. Ручки. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 340 с.
6. Тарасенко В. Соціологія споживання: методологічні проблеми. – К.: Наукова думка, 1993. – 165 с.
7. Тьонніс Ф. Спільнота і суспільство. Основні поняття чистої соціології; пер. з нім. – К.: Дух і літера, 2005. – 259 с.
8. Фромм Э. Человек для себя. Революция надежды. Иметь или быть. – М.: АСТ, 2007. – 602 с.

9. Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2007. – 264 с.
10. Энджел Д., Блэкуэлл Д., Миниард П.У. Поведение потребителей; пер. с англ. Т. Принцевой, С. Жильцова, М. Бугаева, Д. Раевскоай. – СПб.: Питер Ком, 1999. 768 с.
11. Blau P. Exchange and Power in Social Life. – New York: Wiley, 1964. URL: <http://media.pfeiffer.edu/lridener/courses/EXCHANG2.HTML>.
12. Jenkins R. Rethinking ethnicity. – SAGE Publication, 1997. – 194 p.
13. Leeds-Hurwitz W. Semiotics and communication: Signs, codes, cultures. – Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1993. – 226 p.
14. Parsons T. The social system. – New York: The Free Press, 1951. – 579 p.

THE INTERPRETATION OF A CONSUMER BEHAVIOR IN THE CONTEXT OF THE MAIN PHILOSOPHICAL PARADIGMS

Yuliia Siusel

*National Pedagogical Dragomanov University,
Faculty of Socio-Economic Education and Management,
Department of Sociology
Sarativska str., 20, 04111, Kyiv, Ukraine*

The study illustrates the cognitive capabilities of paradigms, each of which interprets consumer behavior within the philosophical analysis. It was found that the classical paradigm reflects the economic and ethical rational nature of consumption; the modern paradigm is based on the study of consumer behavior as a practical implementation of consumer attitudes which based on the sociocultural context; the postmodern paradigm proclaims the value of communication, which is realized in consumer behavior, and becomes a sign system and the way of constructing the space of human existence and the meanings of its existence.

Key words: consumption, consumer behavior, paradigm, social action, communicative action.

УДК 141.7

ВЕРИФІКАЦІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ Х. ОРТЕГОЮ-І-ГАССЕТОМ

Олег Туренко

*Донецький юридичний інститут
МВС України*

вул. Степана Тільги, 21, 50000, м. Кривий Ріг, Україна

Досліджується тлумачення Х. Ортегою-і-Гассетом ключових ознак і місця Середніх віків у всесвітній історії. Верифікація мадридця пронизана духом гуманізму і розкривається методом перспективізму. Дослідження філософа базується на світоглядному кредо Середньовіччя: кожна річ і подія в часі і просторі є завершеним феноменом, предметно-дієвим сенсом, що розкриває тимчасове, але водночас досконале уявлення людини про себе й Універсум. Ознаки Середніх віків: традиціоналізм, феодалний персоналізм, зародження індивідуалізму, ієрархічний корпоративізм – існували в єдиному комплексі вірувань, які надавали людині світовідчуття повноти часу. Ця епоха є юнацькою добою, коли відбулося становлення європейських націй і держав, часом формування витонченого комплексу світоглядних уявлень, які були спростовані Відродженням.

Ключові слова: Х. Ортега-і-Гассет, Середньовіччя, традиціоналістська душа, феодалний персоналізм, ієрархічний корпоративізм, перспективізм.

На переконання Е. Саїда, мета гуманізму – «піддати більшу кількість явищ критичному розгляду як продукту людської праці, людської енергії визволення та просвітлення і, що так само важливо, людського нерозуміння та неправильного тлумачення колективного минулого та сучасності» [1, с. 33]. Визначена американським вченим мета гуманізму прозвучала в період антропологічної кризи сучасності, яка відмовляється від продуктивної критики колективного минулого і затверджує вульгарно-споживацькі цінності. Це веде до формування застигло-функціонального образу людини, зверхньої позиції щодо складних колізій історичного поступу минулих поколінь, відмови від їхнього досвіду. Про загрози дегуманістичного світогляду попереджав Х. Ортега-і-Гассет, наголошуючи на необхідності обґрунтованої критики культурно-історичних процесів. У цьому контексті філософ зазначає, що історія «береться винести виправдання всім часам» [2, с. 58], розкрити таємницю «космічного акту альтруїзму», виявити самородність, перемінність і розвій людського життя [3, с. 364]. На його думку, саме критичний наратив може зробити людську екзистенцію просвітчастою. Історія – це радикальна реальність, що є основою кожного «Я» [4, с. 471], його руху до самовдосконалення й утвердження гуманістичного становлення до «іншого». Отже, гуманістична верифікація історії, висвітлення історичного досвіду під суб'єктивним кутом зору – роз'яснення уявлень минулих поколінь, їхніх помилок – надає сучасникам один із засобів подолання кризи.

У теорії Х. Ортеги-і-Гассета історія – надто складне явище, щоб судити в межах одноразової однотипності – історія постійно потребує, залежно від панівних уявлень і нових методів наукового дослідження, нової верифікації. Особливою темою для мадридця є періодизація історії, проблема тлумачення самотніх рис, корінних відмінностей тієї чи іншої епохи, генези людства. У цьому ракурсі актуальною проблемою є місце Середніх віків в європейській історії, які трактувалися тогочасними істориками хибно, що призводило до спотворення загального сенсу історії і, як наслідок, до повторення кризових ситуацій. Така оцінка мотивувала мадридця до перспективістської реконструкції епохи, визначення ключових рис металюного світу Середньовіччя.

Метою статті є дослідження ортегового сенсу Середньовіччя, його місця у всесвітній історії та його ключових ознак. Науковий доробок мадридця досліджували численні вітчизняні й іноземні вчені: П. Гайдено, А. Гелескул, Ю. Давидова, К. Долгова, Н. Доній, О. Журавльова, А. Зикова, А. Портнов, А. Руткевич, В. Табачковський, Х. Маріас, Х. Арангурен, Х. Гаос, А. Добсон, С. Леві, Х. Санчес та інші.

Х. Ортега-і-Гассет згоден поділяти історію на епохи, але бачить їх відмінність у мірі відчуття повноти часу в сучасників. Тобто, на його думку, існують епохи кризи й епохи зрілості, коли люди усвідомлюють свій вік як завершений час, як досягнення певної мети, «коли здійснюється давнє бажання і сповнюється надія. Це є «повнота часів», повна зрілість історичного життя» [5, с. 29]. Часи повноти, як зазначає мадридець, «завжди вважають себе за вислід багатьох інших підготовчих віків, інших часів без повноти, нижчих від власного, над якими височіє ця година повного цвіту. Коли дивитися із цієї висоти, виникає враження, що ті підготовчі епохи жили лише тугою і нездійсненою ілюзією; що то були часи незадоволеної жадоби, палких предтеч, напруженого чекання, болочого контрасту між чітким прагненням і неспівзвучною дійсністю. Отак ХІХ ст. дивиться на Середньовіччя» [5, с. 29].

Мадридець не згоден із висновком модерної науки про те, що Середні віки є відсталішим і темним часом. Бо цей висновок ґрунтувався на переконанні Р. Бекона і Р. Декарта, що будь-яка минула епоха є негативною, а будь-яка майбутня – кращою і прогресивнішою [6, с. 400]. Він проголошує Середньовіччя «часом повноти» і зазначає, що сучасні йому дослідники й історіографи хибно визначають наступну епоху – Відродження – славною і високою. Навпаки, остання епоха характеризується вузькістю, провінційністю, надутістю і вульгарністю [5, с. 32]. Ті, кого Я. Бурхардт, Ф. Ніцше й інші визначали як «піднесену людину Відродження», були, на думку мадридця, новими варварами, дикунами, ярким прикладом чого був Чезаре Борджа [6, с. 302]. Варваризація Відродження сталася через розрив, скидання із себе складної культури Середньовіччя [6, с. 285]. Отже, Х. Ортега-і-Гассет характеризує Середні віки як епоху повнокровного життя, яке почало свою ходу із часів античної кризи, із ІІІ ст., і завершилося 1350 р. Наступна ера, до 1630 р. – епоха нової затьожної кризи і пошуку більш продуктивного світоглядного уявлення й способу життя. У цьому контексті європейська історія поділяється мислителем на цикли: повноти (рання і висока Античність, Середньовіччя, ранній модерн) і здичавіння людини (пізня Античність, Відродження і сучасний Х. Ортезі-і-Гассету час).

Історична криза визначається мадридцем як фундаментальна форма, яку може прийняти структура людського життя, точніше, та його частина, яка підлягає історичній зміні. Передусім, перетворення стосуються двох форм: коли щось змінюється в нашому світі і коли змінюється сам світ. Під час кризи відбувається кардинальна зміна образу світу, який значно відрізняється від уявлень попередніх поколінь. Кризова модифікація відбувається так глибоко, що людина залишається без переконань, без уявлень про світ. Вона опиняється в стані незнання світу і тому не знає, що робити. Отже, у стані кризи життєвий світ занепадає, а традиційні ідеї стають неприйнятними. Старі вірування викликають глибоку відразу, а нові уявлення не здатні одразу замінити попередні. А оскільки «колишня система переконань, колишній світ, були картою, що дозволяла з упевненістю орієнтуватися серед речей, то без неї людина знову збивається зі шляху, відчуває хисткість свого становища» [6, с. 295]. Через це кризові епохи «багаті на всякого роду фіглярство. Покоління за поколіннями віддаються клоунаді, приміряючи на себе різні художні стилі, доктрини, політичні рухи, залишаючись водночас чужими прояву справжньої сутності» [6, с. 295]. Це період непомірних тривоги, самовідчуження, коли людина перетворюється на звіроподібну істоту.

Мадридець бачить у Середньовіччі поступову ходу, де «людина була впевнена – їй є на що спертися в тих чи інших обставинах: вона має у своєму розпорядженні систему твердих, перевічених переконань, інакше кажучи – світ для неї прозорий <...>, для людини «золотого століття» світ влаштований так, що в ньому мінімум нерозв'язних проблем» [6, с. 306]. У світі Середніх віків будь-яка складна ситуація мала своє теоретичне визначення і вирішення. У свій «золотий вік» – XIII ст. – цей світ «не пропускав трагічних, нерозв'язних питань. У цьому Універсумі людина знала, на що їй спертися у відносинах з усім, що її оточує, і в ставленні до самої себе. То був досить простий набір чітких ідей – і водночас досить повний, щоб передбачити будь-які турботи сучасної людини» [6, с. 317].

Причиною цього феномена, на думку іспанського філософа, є світоглядна директива цього періоду: людина завжди повинна прагнути відповідати своєму уявленню про сутність, не зраджувати в діях своєму еству. Вислів “*operari sequitur esse* – дії є наслідком і похідним від сутності» [7, с. 281] можна вважати ключовим принципом буття і вербальним символом Середніх віків. Отже, Середньовічний Універсум, на відміну від модерного, складається з абсолютів. Кожна річ є те, що вона є, і не більше, але також і не менше, бо вона непорушна» [6, с. 397]. Будь-яка річ розглядалась як остання й остаточна реальність індивідуальної субстанції, яка є незалежною від оточення і споглядання іншого розуму [8, с. 201].

Для мадридця дослідження Середньовіччя (що спиралося на праці Й. Гейзінги, Ж. Гіттона, Е. Жильсона, М. Підаля, А. Пірена тощо) мало б за мету надати історичному процесу обґрунтованого уявлення про живу динаміку злетів і падінь, вказати, що, незважаючи на культурні, економічно-побутові й політичні відмінності, людська історія має закономірну циклічність фаз – періодів продуктивно ясних переконань і періодів хаосу уявлень, майже їх відсутності або мінливо хибних вірувань, що не збігаються з новими ситуаціями. Ще однією мотивацією для Х. Ортега-і-Гассета стало те, що Середні віки були часом найвищого підйому іспанської цивілізації. Навіть більше, спираючись на висновки дослідження Е. Мейера, мадридець, слідом за О. Шпенглером, спробував відступити від затвердженої в XVII ст. періодизації всесвітньої історії (Античність, Середньовіччя, Новий час) і запропонував затвердити новий принцип періодизації циклів розвитку націй: дитинства, молодості і зрілості [9, с. 384]. Реалізуючи свій задум, Х. Ортега-і-Гассет визначив ключові ознаки Середньовіччя: традиціоналістський стан душі, феодальний персоналізм, корпоративізм і, нарешті, панування християнства і теології. Останні ознаки, зважаючи на значну кількість матеріалу, автор вивів за межі цієї статті.

Традиціоналістська душа Середньовіччя виходить з епохи античного і германсько-го дитинства європейських народів. Германський складник був культурою глибинної реальності, яка, однак, під впливом християнства і клейма варварської уходить у тінь світоглядних уявлень середньовічних інтелектуалів, антична ж, поверхова культура [7, с. 69] стала офіційним підґрунтям «нової карти світу». Середньовічна Європа, як зазначає Х. Ортега-і-Гассет, «розглядала себе як пряме продовження Риму» [6, с. 400], його політико-правових традицій і досвіду формування монолітного імперського простору – простору злагодженого уявлення про порядок.

Традиціоналістську душу філософ трактує як «механізм довіри, бо вся її діяльність спирається на безсумнівну мудрість минулого» [10, с. 391]. Свою діяльність середньовічні спільноти орієнтували на досвід «предків», пристосовувалися до колективної пам'яті минулого – сакрального минулого. Х. Ортега-і-Гассет порівнює людину Середньовіччя з дитиною, яка «не тягнє до власного індивідуального центру, а покладається на свою родину, <...> на досвід і звичаї батьків» [9, с. 374]. Така світоглядно-психологічна настанова пронизує всю юриспруденцію тих часів. Підвалиною норм звичаєвого права була не справед-

ливість, а «іраціональний, тобто матеріальний факт давнини» [9, с. 374]. Та ж настанова пронизує й політику. Традиціоналістська душа «шанобливо пристосовується до усталеного. Усталене має, саме через цю усталеність, одну безперечну перевагу: народившись, ми знаходимо все облаштованим, це облаштовано батьками. Коли постає якась нова потреба, нікому не спадає на думку реформувати усталену структуру, просто додають до неї новий факт, вміщуючи його в прадавній блок традиції» [9, с. 374].

Традиціоналістський вік – це ера соціального спрямування на сакральну давнину і панування колективного, де спочатку йде «ми», а вже потім «я». На думку мадридця, всі члени соціального тіла, з мінімальною різницею, є однаковими. Єдиною відмінністю є становище в ієрархії рангів, посад і класів. Індивідуалізм є другорядним феноменом цієї епохи, коли не з'являються великі постаті, позначені індивідуальністю [6, с. 375]. Це не означає, що індивід не мислив і не приймав самостійних рішень, хоча традиціоналістський світогляд розглядав право на самостійне мислення вкрай вузько, людина використовувала розум обмежено. Взагалі, у Середні віки людина могла прожити життя, не використовуючи свій розум [6, с. 316].

Проте індивідуальність поступово народжується в нових історичних обставинах як спротив традиції. Варто зазначити, що в теорії Х. Ортеги-і-Гассета термін «індивідуалізм» протистоїть поняттю «персоналізм». Останній є елементом феодального порядку, тобто «сукупністю правових норм, які від XI ст. вживаються для визначення взаємин між «сеньйорами» або «шляхтою»» [5, с. 188]. Феодальний персоналізм виходив із необхідності силового захисту своїх прав. Сеньйор обходився без держави і тому був змушений, у межах германської традиції, здобувати і захищати свої права самостійно. Так, персональне право феодала залежало тільки від його волі та сили і було привілеєм. Появляючись цей феномен, мадридець зазначає, що «у дійсності суспільне життя було приватним. Держава, будучи вторинною, виникла внаслідок переплетення особистих зв'язків. Така правова свідомість породжувала і затверджувала правову невпевненість <...> ніхто не міг їх дарувати і зміцнювати – і, щоб їх не позбутися, доводилося їх невтомно здобувати. Феодальне право коріниться у війні» [11, с. 107]. Проте феодальне право не було тільки силою. Передусім сеньйор був педантичним знавцем традиційного права, як славетний Сід. Сила ж у цю епоху виступала формою правосуддя [11, с. 107], корпоративною формою правосуб'єктності. Отже, феодальний персоналізм розкривається у формулі, відповідно до якої право є шляхетною здатністю захищати привілей, з якої, у свою чергу, сформувалася феодальна система взаємозв'язків, що спиралася на вірність та честь [11, с. 114].

На відміну від феодального персоналізму, середньовічний індивідуалізм є психологічною силою, рухом проти традиції, що зароджується в її лоні. Поступово «у душі кожної людини діють дві антагоністичні сили: традиція і розум. Помалу він відвойовував у неї терени, а отже, духовне життя перетворилося на внутрішню боротьбу, і з унітарного поділилося на дві ворожі тенденції» [6, с. 376]. Отже, Середні віки є періодом зростання традиціоналістської душі до індивідуалістичного розуміння світу, заперечення укладеної карти світу і реконструювання світу на нових засадах, що здійснюється самотужки, індивідуальним розумом [6, с. 376].

Під впливом зростання індивідуалізму, раціоналізації суспільного життя традиціоналістська душа поступово спадає. Їй на зміну прийшов інший механізм мислення й управління – націоналістський. Нації, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, зорганізуються в епоху традиціоналістської душі [9, с. 374], коли роз'єднані і замкнені в собі спільноти заклали основи новим людським укладам, модерним об'єднанням [6, с. 260].

Першою європейською нацією була Іспанія. Вона дала європейським народам політичний досвід політики, ідею державності [6, с. 379] як інструмент перетворення світу на свій смак. Втім ера могутності іспанської нації (1480–1600 рр.) змінилася занепадом – нація не прийняла модерних принципів, не адаптувалася до викликів революційності душі [9, с. 383]. Так, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, до XV ст. в Середньовіччі ніхто з європейських народів не панував у світській сфері. Вони жили у відносному хаосі й варварстві, у стані дефіциту політичних поглядів [5, с. 95].

Однією з ознак Середніх віків є корпоративізм, який на початку XIV ст. досяг свого історичного вінця. Х. Ортега-і-Гассет згадує книгу Діонісія Картезіанця “*De doctrina et regulis vitae christianorum*” («Про християнське вчення і життєві правила християн»), в якій зазначається, що соціальні групи, професії й типи діяльності є «абсолютними, раз і назавжди встановленими» [6, с. 398]. Саме в цей час придушена своїми соціальними функціями людина зникає, зливаючись із корпорацією, цехом або станом. Життя набуває суворо встановленої і закріпленої форми, складного ритуального характеру в усіх сферах [6, с. 304]. Корпоративізм є певним соціальним компромісом між традиціоналізмом і проявами нового. Боротьба і здобуття міськими громадами права на самоуправління – Фуерос (зводи традиційного і королівського права в піренейських країнах) – є для мадридця певною легальною порожниною, яка «створена в системі традиційної влади для нової енергії. Вона ж, не трансформуючи тієї системи, асимілюється, вміщується в її структурі. З іншого боку, поступається і система, даючи дорогу новоявленій реальності» [9, с. 379]. Загалом, рух за самоуправління мав за мету обмеження зловживання феодалів і можновладців, завоювання окремих привілеїв за умови збереження усталеного соціально-політичного ладу. Отже, комунальний рух пристосовувався до наявного традиціоналізму і в середньовічному уявленні означав добро і незмінну дійсність. Проте, здобувши самоуправління, міські громади залишалися більше пронизаними егоїстичним духом корпоративізму, ніж феодалі. А владні засади міст-комун визначалися політичною нетерпимістю, відмовою від всього нового.

На початку XV ст. середньовічна картина світу стає фатально складною і незворушною. Вона, «забувши про своє призначення – бути чітким і суворим набором життєвих рішень, – перетворилася на величезний курний фоліант» [6, с. 400]. Соціальні інститути (церква, корпорації, держава) і життя застигло у священних формах, ритуалізувалося. Не в змозі засвоїти переважання і заплутаність середньовічної культури, усвідомлюючи їхню непродуктивність, нові покоління спрощують культурне життя і починають мріяти про цінності давно минулих часів, починають рух до реновації – повернення до буття в його первинно чистому началі [6, с. 402]. З таких світоглядних позицій розпочалася нова європейська криза, яка тривала до XVII ст.

Підбиваючи підсумок, варто наголосити на тому, що верифікація історії Х. Ортего-і-Гассетом пронизана духом гуманізму і розкривається методом перспективізму: події минулого, його ментальні уявлення виявляються з погляду людини тієї епохи. Дослідження філософа базується на світоглядному кредо Середньовіччя – кожна річ і подія в часі й просторі є завершеним феноменом, предметно-дієвим сенсом, що розкидає тимчасове, але водночас досконале уявлення людини про себе й Універсум. Ознаки Середніх віків, зокрема й єдиний комплекс вірувань, забезпечували світоглядну єдність спільнот і давали людині світовідчуття повноти часу, виправданості свого існування в Універсумі. Традиціоналізм був у своїх коренях прихованим германізмом, який забезпечував сталість епохи і панування ціннісно-сміслових орієнтацій військової шляхти, її принципів феодалного персоналізму. Останній був основою середньовічної правосуб'єктності і запорукою доброчесності. Підтримував традиціоналізм і феодалний персоналізм принцип станово закри-

того корпоративізму, який під тиском комунального руху ставав амбівалентним явищем: з одного боку, архаїзував епоху, а з іншого – створював умови для формування індивідуалізації. Ця епоха є юнацькою добою, де відбулося становлення європейських націй і держав, часом формування витонченого комплексу культурних уявлень, від яких наступна доба – Відродження – відмовилася, спростивши їх. Реновація культурно-історичного світу, радикальна відмова від досвіду здобуття повноти часу є ознакою європейської цивілізації, ґрунтом кризових способів мислення.

Список використаної літератури

1. Саїд Е. Гуманізм і демократична критика; пер. з англ. Артема Чапая. – К.: Медуза, 2014. – 144 с.
2. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 51–191.
3. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашої доби. Вибранні твори; перекл. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко. – К.: Основи, 1994. – С. 315–369.
4. Ортега-и-Гассет Х. История как система / Избранные труды; пер. с исп., сост., пред. и общ. ред. А. Руткевича. – М.: Весь Мир, 1997. – С. 437–479.
5. Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас. Вибранні твори; перекл. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко. – К.: Основи, 1994. – С. 15–139.
6. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея. Избранные труды; пер. с исп.; сост., пред. и общ. ред. А. Руткевича. – М.: Весь Мир, 1997. – С. 233–403.
7. Ортега-и-Гассет Х. Роздуми про Дона Кіхота. – К.: Дух і літера, 2012. – 216 с.
8. Ортега-и-Хасет Х. О точке зрения в искусстве. Эстетика. Философия культуры; вступ. ст. Г. Фридендера; сост. В. Багно. – М.: Искусство, 1991. – С. 186–202.
9. Ортега-и-Гассет Х. Занепад революції. Вибранні твори; перекл. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко. – К.: Основи, 1994. – С. 370–390.
10. Ортега-и-Гассет Х. Епілог про розчаровану душу. Вибранні твори; перекл. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко. – К.: Основи, 1994. – С. 391–393.
11. Ортега-и-Гассет Х. Наброски праздного лета. Камень и небо; пер. с исп. – М.: Грант, 2000. – С. 101–122.

VERIFICATION OF THE MIDDLE AGES H. ORTEGA Y GASSET

Oleh Turenko

*Donetsk Law Institute of Ministry of Internal Affairs of Ukraine
Stepana Tilhy str., 21, 50000, Kryvyi Rih, Ukraine*

Examines Ortiqie interpretation of the key signs and places in world history the Middle Ages. Verification of Madrid imbued with the spirit of humanism and reveals a method perspectivism events of the past, his mental perceptions are in terms of a vision of a man of that era. Studies of the philosopher is based on the philosophical credo of the Middle Ages – every thing and event in time and space is the fullness of the phenomenon, subject-effective meaning that roscia temporary, but at the same time, a perfect representation of the person about himself and the Universe. Signs of the Middle Ages: traditionalism, feudal personalism, the emergence of individualism, hierarchical corporatism existed in a single complex of beliefs that gave a man the attitude of the fullness of time, the justification of its existence in the Universe. This era is youth day where was the formation of European Nations and States, the formation of fine complex ideas, from which the following era – the Revival refused to -assist them. Renovation of the cultural-historical world, the rejection of the experience of becoming the fullness of time is a sign of European civilization, the key to the crisis way of thinking.

Key words: H. Ortega y Gasset, Medieval, tradizionale soul, feudal personalism, hierarchical corporatism, perspectivism.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК 321.02

ВИТОКИ КЛІЄНТСЬКИХ ВІДНОСИН У СТРУКТУРІ РЕГІОНАЛЬНОЇ ВЛАДИ

Оксана Бондаренко

*Національний університет «Одеська юридична академія»,
факультет психології, політології та соціології
кафедра політичних теорій
вул. Фонтанська дорога, 23, 65009, м. Одеса, Україна*

Акцентовано увагу на історичній складовій частині клієнтських відносин у публічній політиці. Показано формування регіональних політичних режимів, що тривало з початку 1990-х рр. в умовах політико-правової невизначеності і відносної автономії регіональних еліт, що завершилося до початку 2000-х рр. Також показано встановлення відносної рівноваги між формально-правовою і неформально-інституційною структурами регіональної політичної влади.

Ключові слова: клієнтські відносини, публічна політика, клієнти, представництво інтересів, групи інтересів, політичний процес.

Формування регіональних політичних режимів, що як процес розпочалося ще в 90-х рр. в умовах політико-правової невизначеності і відносної автономії регіональних еліт, завершилося до початку 2000-х рр., коли встановилася відносна рівновага між формально-правовою і неформально-інституційною структурами регіональної політичної влади. Регіональний політичний режим у такому контексті розуміється як сукупність прийомів, способів і організаційних форм, за допомогою яких регіональна політична влада здійснює владно-управлінські функції в межах регіональної політичної системи [1].

Головною **метою роботи** є характеристика формування клієнтських відносин у структурі регіональної влади за радянських часів. Однак формальні характеристики не відображають всієї суті даного явища.

За зовнішнього дотримання демократичних процедур де-факто на регіональному рівні може існувати авторитарне політичне правління. На думку В.Я. Гельмана, можливі такі регіональні політичні моделі: авторитарна ситуація; «гібридний режим»; демократизація і формальна інституалізація влади та політичної боротьби [2]. Більшість таких режимів традиційно характеризуються обмеженням сфери публічності, громадянських і політичних прав і свобод, пануванням політико-економічних угруповань клієнтського типу, що діють поза межами виборних інститутів або безпосередньо опосередковують їхню політику, придушення опозиції як на рівні лідерів і партій, так і у сфері засобів масової інформації (далі – ЗМІ). Водночас всі вищезазначені явища супроводжувалися в регіонах цілком демократичними процедурами. У них діяли представницькі органи, проводилися конкурентні вибори, існувала формально незалежна преса тощо.

З іншого боку, ні в українській, ні в закордонній політології поки не вироблено адекватних моделей для аналізу режимів такого роду. Винятком стає концепція «делегативної демократії» Г. О'Доннела, який виділяє такі особливості «гібридних режимів»: монопольне панування глави виконавчої влади, слабкий ступінь формальної інституалізації, суто зовнішній характер поділу влади і нерозвиненість правових механізмів, доповнену сильними неформальними вертикальними та горизонтальними зв'язками, групами впли-

ву і системою персонального лідерства [3]. Перелічені характеристики загалом відповідають регіональним політичним практикам сучасної України. Однак просте їх перелічення не дозволяє до кінця зрозуміти специфічну природу публічної політики.

Прагнучи до виявлення такої специфіки, деякі дослідники пропонують інші пояснення суті «гібридних режимів», виходячи з положень теорії регіонального авторитаризму. Так, наприклад, Р.Ф. Туровський, який прагне вийти за межі дихотомії «демократія – авторитаризм», як дослідження регіональних політичних режимів пропонує проведення аналізу за трьома напрямками: «монополія – олігополія» (консолідація – конкуренція), «центр – регіони» (автономія – залежність) та «демократія – авторитаризм». На його думку, запропонована методологія дозволяє точніше виявити регіональну специфіку владних відносин [4, с. 75]. В її межах передбачається дослідити такі аспекти публічної політики, як регіональна легіслатура і політичні партії в системі політичних відносин, ступінь автономії та політичні практики місцевої влади, а також модель взаємовідносин «центр – регіон».

Виходячи з концепції регіональної політичної клієнтели, можна говорити про клієнтські відносини як про чинник, що визначає сутність владно-політичних механізмів регіонального рівня в Україні. Політичною клієнтелою в такому разі називається специфічна форма мережі вертикального типу, у межах якої на позиціях привілейованих патронів перебувають офіційні владні інститути та їх керівники (лідери), що монополізують доступ до політичних ресурсів [5]. Тим часом позиції залежних клієнтів дістаються іншим акторам регіональної політичної системи, які змушені вступати із владними інститутами різного рівня у відносини «нерівноцінного обміну» для того, щоб домогтися впливу на ухвалені рішення й урахування власних інтересів у сформованій владою політиці.

Витоки «феномена клієнтели» варто шукати в політичних практиках радянського періоду. Поряд із горизонтальними мережами, разом із можливостями і ресурсами для розвитку громадянського суспільства, що містяться в них, у Союзі Радянських Соціалістичних Республік (далі – СРСР) існували вертикальні зв'язки клієнтського типу. «Радянський клієнтелізм» базувався на взаєминах, заснованих на нерівноцінному владному обміні, нерівності статусів і економічних ресурсів у межах адміністративно-владної та неформально-економічної (тіньової) ієрархії. Такі патронатно-клієнтські відносини могли поширюватися далеко за межами цих мережевих клієнтел, бо в соціалістичних державах залежність клієнтського типу відіграла вирішальну роль у забезпеченні мобілізації та рекрутування еліт.

У радянський період поряд із системою державного управління існувала також і система управління галузевого, тобто від міністерств і відомств до конкретних підприємств. «Партійні мережі», на основі яких функціонувала Комуністична партія Радянського Союзу (далі – КПРС), діяли за ієрархічним принципом (відповідно до моделі «радянського простору», рисами якого, згідно із В.Л. Каганським, були ієрархічність, вертикальний характер соціальних відносин) [6]. Галузеві ж мережі (що охоплюють представників господарсько-управлінської номенклатури) шикувалися відповідно до принципу «горизонтальної координації». Тут також були передумови для затвердження моделі поліцентричної клієнтели (приблизно відповідної моделі «ринку влади» С.Г. Кордонського, у межах якої здійснювалася неформальна заміна (конвертація) владно-адміністративних ресурсів на економічні) [7].

Саме специфіка описаної вище системи партійного, радянського і галузевого управління сприяла клієнтським відносинам у структурі регіональної влади. Одні дослідники вбачають витоки таких відносин у самій природі лідерства, характерного для радянського періоду, інші ж пов'язують їх із механізмом діяльності партійних керівників радянських

регіонів, треті – з політичною корупцією або зі зміною тенденцій у системі відносин центру з регіонами.

У кінцевому підсумку структури партійного керівництва, що склалися в радянських «адміністративних регіонах» до початку 1970-х рр., створювали передумови для формування клієнтели моноцентричного типу (на основі замикання регіональних мереж на фігуру регіонального партійного керівника). А ті, що сформувалися тоді ж у регіонах, відомчі структури і зав'язані на них галузеві мережі – для формування плюралістичних секторальних мереж, близьких до моделі поліцентричної клієнтели (де формальний керівник виступав не стільки як патрон, скільки як координатор відносин різних зацікавлених осіб).

Радянська система задавала різні варіанти організації регіональних еліт, що залежали від економічного, просторового і соціально-структурного профілю відповідних територій. Внаслідок цього виникали як моноцентричні (партійна вертикаль), так і поліцентричні (регіональні галузеві та міжгалузеві мережі) клієнтели. Розпад радянської моделі «політичного порядку» на межі 1980–1990-х рр. створював передумови для формування в регіонах як моноцентричної, так і «плюралістичної» моделей владарювання залежно від специфіки конкретного регіону. Водночас радикальні трансформації 1990-х рр. змінили механізм функціонування «пострадянської» регіональної номенклатури, зокрема й у регіональному вимірі.

Головним складником таких змін стає специфічна «панівна верства» перехідного періоду 1990-х рр., що визначається М.М. Афанасьєвим як «постноменклатурний патронат» [8]. У його межах різні сегменти, що припинили існування як єдині цілі номенклатури (владно-управлінська номенклатура, партійно-політична, бізнес-номенклатура) прагнули встановити відносини опіки з різними категоріями населення. Соціальні зв'язки і відносини патронатно-клієнтарного типу, за М.М. Афанасьєвим, пронизували всі рівні влади й управління.

Ствердження клієнтських відносин у системі публічної політичної влади було пов'язане радше з наслідками радикальних трансформацій 90-х рр., що породили в багатьох групах регіонального соціуму потребу в соціальній опіці. Особливо гостро ця тенденція проявлялася у зв'язку з дефіцитом соціально-економічних ресурсів і обмеженістю потенціалу саморозвитку на багатьох територіях внаслідок впливу радянської практики централізованого планування. У підсумку, на початку 1990-х рр. регіональні керівники, що спиралися на спадщину радянського періоду у вигляді традицій моноцентричної влади і системи замкнених на регіонального «патрона» регіональних мережеских зв'язків, у відповідь на «соціальний запит», що йде «знизу», створили режим соціальної опіки для населення регіонів, водночас сприятливий для вузького прошарку політичної та бізнес-еліти, поєднаної з ними клієнтсько-клановими зв'язками.

У кінцевому підсумку патронатно-клієнтська модель взаємин, що була обрана за базову основними політичними акторами в 1990-і рр. на основі моделі «раціонального вибору» (за допомогою укладення картельної угоди або неформального «пакту»), стала основою всієї системи суспільно-політичних відносин на регіональному рівні. У результаті, у тих регіонах, де місцевим елітам і лідерам в 1990-і рр. вдавалося укласти «політичний пакт» і створити певну стійку модель клієнтських відносин (моноцентричну або поліцентричну), швидше йшов процес формування стабільної і функціональної моделі інституційної організації регіональної політичної влади. Внаслідок ефекту «інституційної інерції», регіональна політична клієнтела набула автономного самодостатнього значення, визначаючи характер і природу регіональної влади, її інститутів і механізмів у період 2000-х рр.

Серед найбільш типових особливостей регіональних режимів із клієнтською «основою» варто виділити:

- складання замкнутої на регіонального лідера моделі регіональної влади й управління;
- харизматичний, патерналістський і соціально-популістський характер регіонального лідерства;
- замкнутість і орієнтацію на регіонального лідера політичних, економічних і основних соціальних мереж регіону;
- «переміщення» регіональної політичної еліти на другий план, перетворення її на клієнта владних інститутів і лідерів;
- елімінацію самостійної й автономної економічної еліти регіону зі збереженням у регіонах напівавтономних сегментів бізнес-еліти, що представляють великі загальнофедеральні фінансово-промислові групи;
- слабку інституціоналізацію регіональної влади, залежність структури і порядку роботи владних інститутів від волі «першої особи регіону»;
- перетворення відділень основних політичних партій, профспілок і громадських об'єднань на «клієнтів» регіональної влади, маргіналізацію та видавлювання всіх інших партій і організацій, які не погоджуються на клієнтські відносини із владою.

Беручи до уваги наведені вище особливості, можна класифікувати регіональні політичні режими залежно від ступеня контролю офіційної адміністрації за органами влади та політичними ресурсами регіону, від рівня консолідації панівної еліти, а також за характером здійснення влади. Умовно вони можуть бути поділені на такі типи:

- автократичні (структуровані на основі моноцентричної клієнтелі, за практично цілковитого контролю голови регіону і тих елітних груп, що висунули його за органами влади, економічними ресурсами, політичним і інформаційним простором регіону). Вони складаються на основі збереженої в період трансформацій 1990-х рр. моноцентричної клієнтарної структури;

- власне авторитарні (структуровані на основі поліцентричної клієнтелі і передбачають аналогічну автократії концентрацію ресурсів і повноважень у руках однієї групи на чолі з лідером регіону, але водночас допускають обмежену автономію економічних та інших елітних груп, які можуть добровільно відмовлятися від боротьби з ними за владу). Офіційний глава регіону («патрон» у системі неформальних відносин) виступає тут як гарант інтересів домінуючої групи і водночас як «охоронець» внутрішнього елітного світу;

- впорядковані поліархічні режими, що передбачають угоду (пакт) приблизно рівних за силами груп регіональної еліти про розподіл влади і сфер впливу з порівняно м'яким усуненням від владних важелів і ресурсів усіх інших груп; глава регіону є гарантом дотримання умов такого «пакту»;

- невпорядковані поліархічні режими, де такої угоди про поділ влади і сфер впливу досягти не вдалося, що породжує загальну слабкість і неефективність регіональної політичної влади, супроводжувану періодичними кризами, і певна стійка модель клієнтських відносин фактично не формується [9, с. 33].

Отже, формування регіональних політичних режимів, що тривало з початку 1990-х рр. в умовах політико-правової невизначеності та відносної автономії регіональних еліт, завершилося до початку 2000-х рр. Тоді встановилася відносна рівновага між формально-правовою і неформально-інституційною структурами регіональної політичної влади. Вони доповнили і врівноважили одна одну, підкріплюючи режими особистої влади, що були сформовані регіональними лідерами.

У результаті зусиль, яких доклдала влада з початку 2000-х рр., підвищився рівень керованості регіональних політичних систем, а регіональні лідери перетворилися на провідників політики центральної влади і позбулися значної частини своєї політичної «суб'єктності» й автономії.

Становлення клієнтарних механізмів стало засобом екстреної мобілізації політичних і економічних ресурсів, необхідних для регіональної політичної влади в ситуації кризи владно-управлінських і соціально-економічних структур. Становлення патронатно-клієнтських відносин сприяло консолідації регіональних влад, регіональних еліт і регіональних спільнот (соціумів) в умовах соціально-політичних криз, аномії й атомізації. Воно виявилось здатним знизити ефект бюрократичного відчуження і бюрократичного свавілля за допомогою неформального контролю глави регіону за регіональним управлінським апаратом, а окремих чиновників – за тими чи іншими сегментами «регіонального соціуму». Клієнти сприяли врегулюванню внутрішньорегіональних політичних конфліктів завдяки вирішенню спірних питань між регіональними політичними суб'єктами за допомогою неформальних консультацій і узгоджень під «патронатом» офіційного глави регіону. Також клієнти були механізмом управління економікою в ситуації радикальних економічних реформ і криз, коли залишилися не прояснені відносини в системі «влада – власність».

Отже, клієнтела була затребувана й ефективна як перехідний політичний інститут у період масштабних політичних трансформацій і пов'язаного з ними інституційного і правового вакууму. Вона може довгий час існувати в регіональних соціумах, де не затребувані сучасні легально-бюрократичні інститути і відповідний їм тип легітимності, де є сильним тяжіння до панування традиційного і харизматичного, а також патримоніального типу. Клієнтські відносини в полі регіональної політичної влади можуть бути результатом як соціальної регресії (соціально-економічного занепаду суспільства), так і свідомого вибору суспільства й еліти в умовах криз перехідного періоду.

Водночас функціонування політичної влади на основі клієнтарних механізмів у сучасних умовах пов'язане не просто із цілою низкою недоліків, але фактично блокує розвиток публічних і демократичних механізмів. Механізм клієнтели, який заперечує ідею обмеження влади і надає їй синкретичного характеру, виявляється несумісним із принципами реальної демократії та правової держави. Він суперечить принципу розділення влади і власності, цей механізм сприяє утвердженню в стосунках влади і бізнесу феномена позаекономічного примусу і корупції; він може стати основою неефективної моделі внутрішньорегіональної економічної політики (мобілізаційно-розподільного типу), яка блокує необхідні соціально-економічні інновації.

Якісна зміна ситуації можлива лише шляхом розроблення і послідовної реалізації нової стратегії національно-державного будівництва і регіонального розвитку, що дозволяє створити більш збалансовану систему відносин центру та регіонів, що спирається на механізми вертикальної та горизонтальної інтеграції. Альтернативою клієнтсько-мережевій основі регіональної політичної влади може бути тільки якісно інша модель, що спирається на сукупність не вертикальних, а горизонтальних мережевих структур, які діють відповідно до принципів публічної політики. Однак для її реалізації потрібен більш високий рівень соціально-культурного і політичного розвитку суспільства, що не досягнутий у низці регіонів сучасної України.

Список використаної літератури

1. Туровский Р.Ф. Региональное измерение политического процесса. Институционализация региональных режимов правления. – Политическая наука. – 2011. – № 4. URL: <https://www.litres.ru/rostitlav-turovskiy/politicheskaya-nauka-4-2011-regionalnoe-izmerenie-politicheskogo-processa/>.
2. Мацієвський Ю.В. У пастці гібридності: зигзаги трансформацій політичного режиму в Україні (1991–2014): автореф. ... канд. політ. наук, спец.: 23.00.02 «Політичні інститути і процеси». URL: http://eprints.oa.edu.ua/4900/1/aref_Matsiyevsky_2016.pdf.
3. O'Donnell G. Horizontal Accountability in New Democracies. – Journal of Democracy. – 1998. – Vol. 9. – № 3. – P. 112–126. URL: <http://www.democrapura.altervista.org/wp-content/uploads/2015/10/1998-ODonnell.pdf>.
4. Туровский Р.Ф. Институциональный дизайн российской региональной власти: кажущаяся простота? – Общественные науки и современность. – 2011. – № 5. – С. 41–46.
5. Шмиттер Ф. Размышления о гражданском обществе и консолидации демократии. URL: <http://read.virmk.ru/h/Shmitter.htm>.
6. Каганский В.Л. Советское пространство: конструкция, деструкция, трансформация. – Общественные науки и современность. – 1995. – № 2–3. URL: <http://old.russ.ru/antolog/inoe/kagan.htm>.
7. Вахитов Р.Р. Теория сословного общества: Платон и С.Г. Кордонский. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=30556162>.
8. Афанасьев М.Н. Клиентелизм и российская государственность. URL: http://polbu.ru/afanasiev_klientelizm/.
9. Бирюков С.В., Мельниченко Е.В. Электоральный процесс и становление региональных политических режимов. – Вестник МГУ. – Серия 18 «Социология и политология». – 2002. – № 1. – С. 33.

**SOURCES OF CUSTOMER RELATIONS
IN THE REGIONAL AUTHORITY STRUCTURE****Oksana Bondarenko**

*The National University "Odessa Academy of Law"
The Faculty of Psychology, Political Science and Sociology,
Department of Political Theories
Fontanskaya road str., 23, 65009, Odesa, Ukraine*

The focus is on the historical component of client relations in public policy. The formation of regional political regimes, which has taken place since the beginning of the 1990-s in the conditions of political and legal uncertainty and relative autonomy of regional elites, which ended before the beginning of the 2000-s, is shown. It also shows the establishment of a relative equilibrium between the formal-legal and informal-institutional structures of regional political power.

Key words: client relations, public policy, clients, interests' representation, interest groups, political process.

УДК 327.83

ДІЯЛЬНІСТЬ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В СМИСЛОВОМУ ВИМІРІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОГО МІЖДЕРЖАВНОГО КОНФЛІКТУ

Ольга Васильченко

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Інститут міжнародних відносин
вул. Мельникова, 36/1, 04119, м. Київ, Україна*

Окреслено роль і місце Російської православної церкви в контексті смислового виміру російсько-українського міждержавного конфлікту. Охарактеризовано систему смислів, що лежить в основі нарратива Російської православної церкви щодо вказаного конфлікту, а також її ключові нормативно-ідейні витоки. Надані пропозиції щодо можливого використання Україною смислових параметрів релігійного дискурсу Російської православної церкви у відносинах із Російською Федерацією.

Ключові слова: релігійний дискурс, Російська православна церква, смислова війна, Російська Федерація, Україна, міжнародний конфлікт.

Вивчаючи природу будь-яких соціальних – і особливо міжнародних – конфліктів і шляхів їх врегулювання, необхідно враховувати те, що вони завжди існують у фізичному, інформаційному та когнітивному вимірах [1]. Останнє ж мотивує нас працювати зі специфічними системами культурних і смислових кодів, якими керуються сторони конфлікту. Оскільки лише завдяки розумінню та вдалому використанню згаданої «смислової мови» соціальних взаємодій можна ефективно оцінити «реальність» політичної поведінки сторін і реалізовувати в ній сутнісні трансформації.

Саме тому метою статті є характеристика діяльності Російської православної церкви (далі – РПЦ) у смисловому вимірі російсько-українського міждержавного конфлікту.

Теоретичну частину джерельної бази даної роботи становлять праці, присвячені дискурсу-аналізу, ролі релігійного чинника у світовій політиці, а також політичній семіотичі, авторства К. Воннер, А. Курановіч, Є. Кожемякіна, Н. Петро, С. Поцелуєва, В. Бочарова, К. Бобирєвої, К. Чумакової, В. Карасика, О. Шейгал, Г. Почепцова, О. Коппель, О. Пархомчук, С. Ямін, А. Легуцької, Е. Вілсона й ін. Водночас автор послуговувався концептуальними здобутками зі сфери когнітивного аналізу релігійного дискурсу Дж. Лакоффа, К. Холбрук, К. Ізума, Ч. Дебліка, Д. Фесслера, М. Якобоні й ін. Приклади зі сфери соціальної дійсності автор використав із нормативно-правової бази Російської Федерації (далі – РФ), а також безпосередньо з офіційних інформаційних ресурсів РПЦ.

Варто погодитися з тим, що ключовим завданням політичної взаємодії є осмислення та переосмислення образів, а також характерна трансформація буття, що забезпечує втілення цілеспрямованого розповсюдження навіть не стільки образів, скільки смислів життя [2].

Саме тому *смисловий вимір* автор розуміє як сукупність смислів та інтерпретацій, якими керуються політичні актори, наділяючи ними явища та процеси об'єктивної дійсності в межах своїх дискурсивних практик, виражених в інформаційно-психологічних інструментах як ключових елементах соціальної та, зокрема, міжнародно-політичної комунікації. На цьому тлі варто також доповнити думку В. Бочарова, що не тільки політичні

еліти, але й будь-які політичні агенти постають в політичному полі саме у формі образів, а тому їх можна вивчати як знак або цілу знакову структуру – тобто текст [3, с. 69]. Саме таке розуміння проблеми й пріоритезує наразі вагомість смислової основи будь-якого політичного дискурсу.

Навіть більше, якщо ми звертаємо увагу безпосередньо на дискурсивні практики РПЦ як релігійного актора, то маємо з необхідністю виокремлювати й параметри її релігійного дискурсу, що регулює внутрішнє світосприйняття відповідних цільових аудиторій на індивідуальному, груповому та надгруповому рівнях. Засоби масової комунікації стають у такому разі особливим провідником релігійного дискурсу. Що також допомагає ефективніше конструювати потрібні образи та смисли репрезентацій учасників світової політики. На думку К. Чумакової, саме в масштабах простору масових комунікацій релігія трансформується в певний суспільний продукт, який поширюється та закріплюється у свідомості людей завдяки релігійному дискурсу [4]. Саме тому було обрано для вивчення велику низку матеріалів Архієрейського Собору РПЦ, що проходив із 29 листопада по 2 грудня 2017 р. в храмі Христа Спасителя в Москві.

У контексті ж дослідження діяльності РПЦ у смисловому вимірі російсько-українського міждержавного конфлікту автор розцінює такі елементи – виражені також і в сукупності текстів, пов'язаних з Архієрейським Собором 2017 р., – як ключові для її розуміння:

- смислова матриця мікронаратива РПЦ щодо анексії Криму;
- смислова матриця мікронаратива РПЦ щодо подій на сході України;
- смислова матриця мікронаратива РПЦ стосовно Української православної церкви Київського патріархату (далі – УПЦ КП) та Української православної церкви Московського патріархату (далі – УПЦ МП);

– смислова матриця самопозиціонування РПЦ як світового релігійного актора.

Виокремлення ж терміна «смислова матриця», що являє собою взаємопов'язану сукупність смислів, якими наділяються окремі події або явища, наразі здійснене через необхідність підкреслити вагомість іншого феномена, а саме *смислової війни*. Остання, на думку Г. Почепцова, напряму стосується боротьби за переосмислення фактів на користь інтерпретаторів, інакше кажучи – концептуального перекладу соціальної дійсності [1, с. 23]. Таке розуміння приводить нас до гіпотези, згідно з якою діяльність РПЦ у смисловому вимірі російсько-українського міждержавного конфлікту інакше можна назвати саме війною смисловою. Причина ж полягає в тому, що в межах дискурсивних практик вказаного релігійного актора відбувається цілеспрямоване перекодування, реінтерпретація подій в Україні на користь нинішнім національним інтересам РФ.

Цікавим з погляду сучасної інформаційної та смислової політики РПЦ аспектом можна вважати усвідомлення, що зростає, даною релігійною організацією необхідності активної діяльності в соціальних мережах. Так, у своєму виступі на відкритті Архієрейського Собору 2017 р. Патріарх Московський і всієї Русі Кирило наголосив на неефективності нинішньої присутності РПЦ у таких засобах масової комунікації, хоча важливість даного напряму вже артикулювалася постановами Архієрейських Соборів 2013 та 2016 рр. Знаковим у даному кейсі є також те, що соціальні мережі Патріарх визнав «такою ж реальністю нашого часу, як телебачення або радіо» [5]. Саме тому, на його думку, помилково було б відмовлятися від такої «реальності». Останнє безпосередньо відображає еволюцію в підходах РПЦ до впровадження власного дискурсу, оскільки відбувається офіційна актуалізація роботи зі смислами саме у віртуальній сфері через новітні канали комунікації. Однак для більш повного розуміння природи РПЦ як соціально-політичного агента та її можливості впливу на смисловий вимір російсько-українського міждер-

жавного конфлікту варто також визначити місце даної релігійної організації в нормативно-концептуальній системі координат РФ. Оскільки автор вже попередньо звертався до вивчення даної проблематики [6], наразі лише коротко окреслимо найбільш цікаві для даного дослідження нормативні положення.

Так, згідно з Федеральним законом РФ «Про свободу совісті та релігійні організації», російські посадові особи органів державної влади, інших державних органів і органів місцевого самоврядування, а також військовослужбовці не мають права використовувати своє службове положення для формування того чи іншого ставлення до релігії.

Концепція зовнішньої політики РФ від 12 лютого 2013 р. пропонує ще один вельми цікавий структурно-смысловий зв'язок між інститутом держави та РПЦ як релігійною організацією. Так, у згаданій Концепції визначається, що РФ як багатонаціональна та багато-конфесійна держава з багатовіковим досвідом гармонічного співіснування представників різних народів, етнічних груп і конфесій безпосередньо сприяє діалогу та партнерству між культурами, релігіями та цивілізаціями і в цьому активно взаємодіє із РПЦ [6].

До основних же ідейних витоків наявного сьогодні зв'язку між РПЦ та державою в РФ можна віднести такі глибинні тренди. По-перше, це антиноміанізм як система поглядів, що дозволяє заперечувати виключну обов'язковість законів Біблії для віруючих християн. Останнє ж, у свою чергу, історично еволюціонувало в скептицизм щодо чинних норм права з боку росіян. По-друге, маємо звертати увагу на притаманний російській колективній свідомості холізм, який виражається в постійному пошуку так званої «надідеї» [7]. Із цього, по-третє, виходить сакралізація влади як особливий прояв холізму, коли агентськими повноваженнями у втіленні колективної надідеї наділяються саме представники державної влади. На більш глобальному рівні попередні два тренди російської колективної свідомості консолідувалися в специфічну форму месіанства, вираженого в переконаності щодо «виключної ролі» Росії у світовій історії. Сьогодні ж особливо актуальним проявом зазначеного месіанства є антизахідництво, тобто протиставлення основних параметрів смислової сфери та соціальної дійсності РФ країнам Заходу, зокрема й Сполученим Штатам Америки (далі – США) [7].

Ще одним цікавим свідченням синтезу політичного та релігійного дискурсів у РФ є присутність 1 грудня 2017 р. на згаданому Архієрейському Соборі президента РФ В. Путіна [8]. Останній у своєму виступі виокремив декілька важливих, з погляду російської смислової політики, аспектів. **По-перше**, відновлення патріаршества в 1917 р. В. Путін назвав визначальним моментом у житті РПЦ, та й власне російського народу й держави. **По-друге**, у зазначеній промові російського президента було виділено внесок РПЦ у консолідацію міжнародного та міжрелігійного миру, що вдало корелює з положеннями Концепції зовнішньої політики РФ. Також звертає на себе увагу висловлена В. Путіним думка стосовно того, що нехай суспільство і має пам'ятати уроки минулого, та для впевненого й гармонійного розвитку важливим є відновлення єдності його історії, тобто – що найголовніше – потреба «заліковувати рани, позбуватися розломів і нетерпимості, що дісталися <...> від попередніх епох». **По-третє**, президентом РФ було проголошене переконання, що коли цивілізація втратить свої «духовні та гуманістичні начала» [8], то це обернеться суттєвими ризиками для майбутнього розвитку всього людства. Прикладами початку такого занепаду в багатьох країнах – що, з огляду на сьогоднішні концептуальні засади зовнішньої політики РФ, призводить до втрати повноцінної суб'єктності, – визначаються розмивання традиційних цінностей, деградація інституту сім'ї, відчуження людей у суспільстві тощо. На захисті ж зазначених основоположних смислових параметрів, на думку В. Путіна, й стоїть РПЦ і низка інших релігійних організацій РФ.

Здійснивши характеристику нормативно-концептуальної основи діяльності РПЦ у смисловому вимірі російсько-українського міждержавного конфлікту, наразі безпосередньо розглянемо особливості останньої відповідно до виокремлених раніше ключових векторів.

Так, *смислову матрицю РПЦ стосовно анексії Криму* можна зрозуміти вже з текстів Священного Синоду РПЦ від 19 березня 2014 р. У них, **по-перше**, підкреслюється, що Крим як був, так і залишається невід'ємною частиною сфери опікування РПЦ. **По-друге**, даним релігійним актором було здійснено заклик до молитви за недопущення пролиття «братньої крові» в «переломний момент в історії Криму» [9]. **По-третє**, було знову наголошено на тому, що між «братніми народами» РФ і України не повинно існувати питань, що вирішувалися б проти волі населення силою зброї. Отже, у даній сукупності смислів консолідується фактичне мовчазне прийняття анексії Криму.

Говорячи ж про *смислову матрицю мікронаратива РПЦ щодо подій на сході України*, одразу ж варто зазначити, що в проголошеній 29 листопада 2017 р. доповіді Патріарха Кирила на відкритті Архієрейського Собору 2017 р. вказані події називаються «**кривавим поділом на території України**» [10].

Що характерно, проблематику «українського питання» у своїх мікронаративах РПЦ активізує й у взаємодії із представниками інших світових релігійних акторів. Так, 21 листопада 2017 р. під час зустрічі Патріарха Кирила із главою Англійського співтовариства Архієпископом Кентерберійським Дж. Уелбі глава РПЦ «поділився <...> боєм у зв'язку з тим, що відбувається в релігійному житті України» [11]. Патріарх Кирило зазначив, що є сили, які намагаються перевести «**глибокий громадянський конфлікт**» в Україні також і в релігійну сферу. Говорячи про загрозу глибокого релігійного конфлікту, Предстоятель РПЦ засвідчив «з повною відповідальністю» грубе порушення прав людини й релігійної свободи в Україні. Останнє він, зокрема, пов'язує із захопленням храмів «канонічної Православної церкви», проти якої до того ж використовується «**абсолютно несамовита**» пропаганда, оскільки все вказує на те, що українська влада прагне розділити народ ще й за релігійною ознакою [11]. Згадуючи, найімовірніше, законопроекти Верховної Ради України № 4128, № 4511 та № 5309, патріарх Кирило тим самим скаржився представникові Англійської церкви на діяльність українських «**радикальних націоналістичних депутатів**», що намагаються завдяки дискримінаційному законодавству легалізувати захоплення храмів УПЦ МП [11].

Смислова матриця мікронаратива РПЦ стосовно УПЦ КП, попри наявне невизнання Московським Патріархатом останньої, водночас під час Архієрейського Собору 2017 р. набула нових параметрів. І пов'язане це, передусім, зі зверненням Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета (який в усіх поточних текстах РПЦ вказується як «**колишній**») до Патріарха Кирила та єпископату РПЦ від 16 листопада 2017 р. [12], що стало одним із предметів обговорення згаданого Архієрейського Собору.

За словами В. Соколова, помічника керівника Синодального відділу РПЦ по взаємодії зі збройними силами, учасники Архієрейського Собору у зверненні Патріарха Філарета побачили знак суттєвих майбутніх змін у політичній ситуації в Україні [13]. Проте однозначно зрозуміти сприйняття сторонами ролі згаданого послання стає складніше через невідповідність їхніх інтерпретацій. Так, наприклад, архієпископ Є. Зоря, прес-секретар УПЦ КП, вказує на неправильне тлумачення звернення Філарета російською стороною, оскільки, за його словами, у ньому не було жодного слова про об'єднання церков чи покаяння та повернення до складу РПЦ. Натомість, за твердженням Є. Зорі, єдиний діалог, який патріарх УПЦ КП готовий вести із РПЦ, стосується визнання автокефалії Української

церкви [14]. До цього, звісно, також варто додати основний, на думку автора, смисловий компонент заклику Патріарха Філарета до відновлення євхаристичного та молитовного спілкування між християнами України та РФ і примирення між народами, що закінчується такими словами: *«Прошу прощення во всем, чем согрешил словом, делом и всеми моими чувствами, и так же от сердца искренне прощаю всем»* [12]. У своєму ж рішенні щодо зазначеного звернення [14] Архієрейський Собор, використовуючи, за словами відомого когнітолога Дж. Лакоффа, фрейм «суворого батька» [15], висловив задоволення посланням як кроком до **«подолання церковного розколу»** та створив комісію для подальших переговорів із тими, «хто відмежувалися від церковного спілкування». Хоча й основний сенс звернення Патріарха Філарета стосувався саме використання релігійного дискурсу сторін для якнайшвидшого **примирення**.

Смислова матриця мікронаратива РПЦ стосовно УПЦ МП є виключно позитивною та спрямованою на виокремлення зусиль УПЦ МП щодо миротворчої діяльності в межах російсько-українського міждержавного конфлікту. Ще в жовтні 2015 р. очільник Відділу зовнішніх церковних зв'язків РПЦ митрополит Іларіон так виокремив розуміння розстановки сил у контексті вказаного міжнародного конфлікту. Він зазначив, що УПЦ МП є єдиною суспільною силою, яка має реальний миротворчий потенціал по всій території країни. І цей потенціал вдається реалізувати, наприклад, під час звільнення полонених (зокрема й священнослужителів інших конфесій), для доставки великих партій гуманітарної допомоги у важкодоступні, прифронтові райони конфлікту [16]. До того ж у межах даного мікронаратива РПЦ останні 3,5 роки УПЦ МП на фоні знецінення й осуду («так званої» в російському релігійному дискурсі) УПЦ КП неодноразово отримувала високі відгуки стосовно її миротворчих зусиль, відданості справі та патріотизму [17], що можна позначити як керування героїкою з боку РПЦ у межах смислового виміру російсько-українського міждержавного конфлікту.

Що ж до смислової матриці самопозиціонування РПЦ як світового релігійного актора, то, окрім зазначених вище положень сучасного російського законодавства, варто згадати ще й те, що у своєму вступному слові на Архієрейському Соборі 2017 р. Патріарх Кирило зауважив: «Церква не є нейтральною щодо явищ суспільного життя». Саме тому за необхідності вона нагадує людям про те, що такі явища розходяться із благословенним Богом шляхом. І для правильного сприйняття цільовою аудиторією Істини, яку транслює РПЦ, останній необхідно обирати **правильні тон і слова** [18]. Така позиція додатково підкреслює важливість для РПЦ передачі правильного смислового складника для здійснення якомога більшого цільового впливу.

До того ж РПЦ, оскільки вона фактично охоплює народи РФ і України, відчуваючи пастирську відповідальність, ще з березня 2014 р. декларує, що вона готова зробити все належне для відновлення братських, добросусідських, сповнених взаємної поваги відносин між РФ і Україною [9].

Заключним моментом, вартим уваги в контексті даного дослідження, є книга Патріарха Кирила під назвою «Про смисли» (рос. «О смыслах») від 2017 р. Книга розрахована на максимально широке коло читачів і являє собою сукупність виступів і висловлювань Предстоятеля РПЦ, які мають на меті задати смислові орієнтири щодо багатьох аспектів як церковної, так і світської сфери життєдіяльності суспільства. Характерними в контексті смислового виміру російсько-українського міждержавного конфлікту є декілька речей. **По-перше**, «Про смисли» в першій же статті відзначається глибоким релятивізмом у розумінні істинності так званої людської правди, стверджуючи, що абсолютна правда є лише в Законі Божому. У політологічному ж прочитанні таке положення дає підстави для бага-

товаріантною міфотворчості та використання постправди й інших інструментів конструювання соціально-політичної дійсності, керуючись тлумаченням релігійних догм. **По-друге**, неодноразово в згаданій праці здійснено наголос на архетипі могутнього та добродісного батька-правителя, який у складні для країни часи змушений приймати компромісні та часом неприємні для більшої частини суспільства рішення, аби досягнути довгострокових переваг (зокрема, вираженого на прикладі князя Володимира, О. Невського, а також у характеристиці Святої Русі та «Вітчизняної війни 1812 р.»). **По-третє**, звертаючись до історичний подій періоду Київської Русі, остання позначається як «Вітчизна», а Київ називається її столицею, що на смислому рівні розставляє відповідні політичні акценти в сприйнятті цільової аудиторії. Що, у свою чергу, дає додаткові підстави говорити про значну роль РПЦ у смислому вимірі російсько-українського міждержавного конфлікту, оскільки й завдяки таким інструментам, як згадана книга Патріарха Московського, відбувається інтерпретація та реінтерпретація соціальної дійсності, разом зі створенням і розповсюдженням необхідних політичній владі РФ смислів.

Висновки.

1. РПЦ як релігійний актор є вагомим соціально-політичним агентом у контексті російсько-українського міждержавного конфлікту, зокрема, через свою виняткову спроможність створювати, ефективно розповсюджувати та вносити у свідомість цільових аудиторій необхідні сполучення смислів і сакральних цінностей. Останні ж, у свою чергу, детермінують сприйняття подій і явищ соціальної дійсності та є основою подальшої політичної поведінки соціальних акторів різного типу.

2. Водночас протягом 2013–2017 рр. РПЦ транслювало систему смислів, конфронтаційну картині світу, що створюється та підтримується поточним українським стратегічним наративом. Що додатково засвідчує якісну відмінність між сучасною російською й українською державами як соціальними мегапроектами.

3. Однак на кінець 2017 р. наявні деякі якісні зрушення у відносинах РПЦ і УПЦ КП, які безпосередньо стосуються смислового виміру російсько-українського міждержавного конфлікту, проявлені, зокрема, із 29 листопада по 2 грудня 2017 р. під час Архієрейського Собору в Москві. Та наразі ми все одно маємо говорити про значну асиметричність смислової політики РПЦ стосовно УПЦ КП, бо дані релігійні актори, хоча і звертаються у своїх дискурсивних практиках до однакових процесів і явищ, однак кодують їх протилежним чином. Підґрунтям чого можна вважати ті особливості зв'язку держави і РПЦ у РФ, що сформувалися історично та підтримуються у відповідних політичних і релігійному дискурсах.

4. З огляду на вищезазначене, можна сказати, що РПЦ сьогодні підтримує таку смислову матрицю, яка ускладнює швидке вироблення компромісу з українською стороною, а отже, і винайдення простих моделей узгодження інтересів сторін у смислому вимірі російсько-українського міждержавного конфлікту.

5. Проте в такій ситуації є декілька можливих варіантів використання Україною вищенаведених смислових параметрів поточного релігійного дискурсу РПЦ. **По-перше**, це продовження тональності наратива, започаткованого Патріархом Філаретом у його зверненні до Московського Патріарха Кирила від 16 листопада 2017 р. **По-друге**, донесення повідомлень щодо неприпустимості війни та необхідності якнайшвидшого примирення через велику кількість каналів розповсюдження, наповнені дієвими смислами наративи, зокрема й через залучення інших впливових світових релігійних акторів або низки релігійних організацій середнього рівня впливовості. Останнє також можна реалізувати шляхом життя спільних заходів під егідою глобальних релігійних або світських організацій.

6. Тобто сприяння тому, аби завдяки зусиллям російських і українських релігійних акторів відбувалося розповсюдження смислів прийняття та/або прощення. Також, керуючись баченням низки сучасних психологів, можна посилити використання в спільних із РПЦ дискурсивних практиках метафори сім'ї, що містить такі важливі для врегулювання соціально-політичних конфліктів смислові параметри, як підтримка, здатність почути, зрозуміти та відчувати проблеми одне одного [20]. На прикладному рівні зробити це можна через нарративні теми жертв російсько-українського міждержавного конфлікту, а також постраждалих біженців і полонених.

Конфронтаційні ж смисли закономірно призводитимуть до загострення ворожнечі та подальшої демонізації Іншого. Що, однак, жодним чином не сприятиме ефективному та швидкому врегулюванню російсько-українського міждержавного конфлікту.

Виходячи із вищенаведеного, наразі від вдалого підбору каналів і технології використання смислів українськими соціально-політичними агентами щодо РПЦ буде значною мірою залежати розвиток смислового виміру російсько-українського міждержавного конфлікту, а отже, доступні можливості врегулювання останнього.

Список використаної літератури

1. Почепцов Г. Смислові та інформаційні війни. – Інформаційне суспільство. – 2013. – № 18. – С. 21–27.
2. Мисюров Д. Символическое моделирование и общественное развитие. – Политэкс. – Выпуск 3. – 2009 г. – С. 169–184.
3. Барабанов О. Семиотика в исследованиях глобального управления. – Международные процессы. – Том 11. – Выпуск 1(32). – 2013 г. – С. 76–83.
4. Чумакова К. Религиозный дискурс в массмедиа. – Современный дискурс-анализ. – № 6. – 2012. – С. 82–91. URL: <http://discourseanalysis.org/ada6/st47.shtml>.
5. Святейший Патриарх Кирилл: миссия в социальных сетях еще не освоена в полной мере // Официальный сайт Московского Патриархата. 29 ноября 2017 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5073058.html>.
6. Васильченко О. Концептуальний базис використання сторонами релігійного фактора в російсько-українському міждержавному конфлікті. – Вісник Львівського університету. Серія «Міжнародні відносини». – № 41. – 2017. – С. 137–145.
7. Suranović A. The Religious Factor in Russia's Foreign Policy. – Routledge. – 2012. – 353 p.
8. Обращение президента России В.В. Путина к участникам Архиерейского Собора Русской православной церкви // Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5075349.html>.
9. Журналы заседания Священного Синода от 19 марта 2014 г. // Официальный сайт Московского патриархата. 19 марта 2014 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3609112.html>.
10. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской православной церкви (29 ноября — 2 декабря 2017 г.) // Официальный сайт Московского патриархата. 30 ноября 2017 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5072994.html>.
11. Предстоятель Русской православной церкви встретился с Архиепископом Кентерберийским Джастином Уэлби // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5067424.html>.
12. Обнародовано письмо Филарета на имя Кирилла. – Украинская правда. 30 ноября 2017 г. URL: <http://www.pravda.com.ua/rus/news/2017/11/30/7163886/>.
13. РПЦ объяснила письмо патриарха Филарета изменениями политики Украины // Lenta.ru. 1 декабря 2017 г. URL: <https://lenta.ru/news/2017/12/01/filaret>.

14. Об обращении бывшего митрополита Киевского и всея Украины Филарета: Определение Освященного Архиерейского Собора Русской православной церкви // Официальный сайт Московского патриархата. – 30 ноября 2017 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5074551.html>.
15. Lakoff G. *The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century Politics With an 18th-century Brain*. – NY: Penguin Group, 2008. – 304 p.
16. Разжигание межконфессионального конфликта на Украине может обернуться катастрофой для всей Европы, заявляют в Русской церкви. – Интерфакс. – 29 октября 2015 г. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=60743>.
17. Святейший Патриарх Кирилл: В миротворческом подвиге Украинской Православной Церкви проявляется ее подлинный патриотизм // Официальный сайт Московского патриархата. – 29 ноября 2017 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5073157.html>.
18. Святейший Патриарх Кирилл: Следует обличать грех, но не унижать человека // Официальный сайт Московского патриархата. – 29 ноября 2017 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5073035.html>.
19. В Издательстве Московской Патриархии вышла в свет книга Святейшего Патриарха Кирилла «О смыслах» // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5075531.html>.
20. Shapiro A. *Psychology and the Current Russian-Ukrainian Crisis*. – Агора. – № 15. – 2015. – С. 81–85.

ACTIVITY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH WITHIN THE SEMANTIC DIMENSION OF THE RUSSIA-UKRAINE INTERNATIONAL CONFLICT

Olga Vasylchenko

*Kyiv National Taras Shevchenko University,
Institute of International Relations
Melnikova str., 36/1, 04119, Kyiv, Ukraine*

The article defines both role and place of the Russian Orthodox Church (ROC) within the semantic dimension of the Russia-Ukraine international conflict. It also characterizes the semantic system at the heart of the narrative of the ROC regarding the abovementioned conflict, as well as its key normative and ideological origins. Additionally, there were made some proposals for Ukraine, regarding implementation of semantic features of the ROC religious discourse, in its relations with the Russian Federation.

Key words: religious discourse, Russian Orthodox Church, semantic war, Russian Federation, Ukraine, international conflict.

УДК 351.858

КРИМСЬКОТАТАРСЬКЕ ПИТАННЯ В КОНТЕКСТІ АНЕКСІЇ ПІВОСТРОВА: РЕГІОНАЛЬНИЙ ВИМІР ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ СОБОРНОСТІ

Олена Газізова

*Науково-дослідний інститут українознавства,
відділ історичних студій
вул. Ісаакяна, 18, 01135, м. Київ, Україна*

У статті розглядається проблема визначення правового статусу кримськотатарського народу як корінного народу України в контексті державної етнополітичної політики України. Досліджено сучасний стан законодавчої бази щодо регулювання кримськотатарського питання.

Ключові слова: АР Крим, анексія, державна етнополітична політика, кримські татари, корінний народ, національний рух, гуманітарні виклики.

В умовах анексії Автономної Республіки Крим (далі – АРК), коли окупційна влада півострова чинить дискримінаційні утиски кримським татарам за національною ознакою, організувала етнічно і політично вмотивовані переслідування кримських татар, їхніх організацій національного руху, як-от Меджліс і Курултай, кримськотатарське питання набуває особливої ваги в контексті державної етнополітичної політики України.

Мета статті – дослідити кримськотатарське питання в умовах анексії півострова, проаналізувати законодавче забезпечення прав кримськотатарського народу як корінного народу України в контексті державної етнополітичної політики України.

На початку XXI ст. зусилля наявних наукових інституцій Національної академії наук (далі – НАН) України зосередилися на підготовці фундаментальної історії кримськотатарського народу та повноцінної етнополітичної історії поліетнічного Криму. Детально ця проблема розробляється в Інституті політичних та етнополітичних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. Зокрема, у 2005 р. була опублікована монографія «Крим в етнополітичному вимірі» [7], внеском у формування нового, об'єктивного уявлення про історію Криму стала праця В. Сергійчука [21]. Проблеми соціальної адаптації й інтеграції репатріантів розглядаються в монографії В. Котигоренка [6]. Етнополітичні процеси в їхньому історичному та соціокультурному зрізі подаються науковцями Інституту політичних та етнополітичних досліджень ім. М.Ф. Кураса (Т. Бевз, М. Кармазіна, О. Калакура), Інституту історії НАН України (В. Смолій, С. Кульчицький, Л. Якубова).

Важливими для нашого дослідження є матеріали збірника документів і матеріалів «Крим в умовах суспільно-політичних трансформацій (1940–2015 рр.)» [8]. Процес формування політики України стосовно Кримського півострова, дії Росії після анексії висвітлено в посібнику Н. Беліцер «Кримські татари як корінний народ: історія питання і сучасні реалії» [1] й у виданні Українського незалежного центру політичних досліджень «Крим після анексії. Державна політика, виклики, рішення та дії» [2].

Після повернення на свою історичну батьківщину на початку 90-х рр. XX ст. кримські татари стали третьою за чисельністю етнічною групою Криму, причому найбільш згуртованою та політично активною.

За даними Всеукраїнського перепису населення, на території АРК проживають представники понад 125 національностей і народностей. Серед населення АРК переважна більшість росіян, чисельність яких становить 1 180,4 тис. осіб, або 58,5%. Частка україн-

ців у загальній чисельності населення півострова становить 24,2% (492,2 тис. осіб.) Третє місце посідають кримські татари. Їхня чисельність, порівняно з переписом населення 1989 р., збільшилася в 6,4 рази і налічувала на дату перепису 2001 р. – 243,4 тис. осіб. Частина кримських татар у загальній чисельності населення АРК збільшилася на 10,2 відсотка і становила 12,1% [5, с. 14–20].

Від самого початку кримськотатарського руху однією з його головних вимог, поряд із поверненням і облаштуванням, було забезпечення права на відновлення національної державності кримськотатарського народу на території півострова.

1989 р. Організація кримськотатарського національного руху ухвалила рішення підтримати український національно-демократичний рух з його прагненням незалежної і соборної України [9]. З тих часів кримські татари неодноразово відігравали значну роль у становленні української держави, збереженні її цілісності та зміцненні українського суверенітету в Криму. 1991 р. їхні голоси за незалежність України серед 54% загальнокримських були вирішальними [11], як і їхня політична воля в часи розгугу кримського сепаратизму і криміналітету 1994–1998 рр. [4, с. 38].

На II Курултайі кримськотатарського народу 26–30 червня 1991 р. ухвалено перелік основних завдань кримськотатарського руху. Поряд із завданнями ліквідації наслідків геноциду, вжиття заходів для повернення й облаштування кримських татар на їхній історичній батьківщині, відродження національної культури було також ухвалено рішення про домагання відновлення національних і політичних прав кримськотатарського народу, зокрема і права на вільне національно-державне самовизначення [11].

Четверта сесія III Курултаю (січень 2001 р.) поставила завдання «перетворення статусу Автономної Республіки Крим на національно-територіальну автономію в складі незалежної демократичної України» [4, с. 38].

Характерним представником опозиції М. Джемільєва стала партія «Міллі Фірка» (лідери: А. Еміров, Р. Аблаєв, В. Абдураїмов). У травні 2009 р. на своїй конференції «мілліфірківці» ухвалили «Стратегію і тактику Міллі Фірка на сучасному етапі», в якій зазначили: «Наш курс – відновлення національної державності на території Кримського Юрту» [12]. Але в Криму «Міллі Фірка» та її лідер В. Абдураїмов мали проросійський імідж – переважно через антиукраїнські заяви останнього та його звернення до російського керівництва із закликом «захистити» корінні народи України від «геноциду» її «націоналістичного керівництва» так, як «захистили абхазів та осетин» [12].

За час існування новітньої Української держави найбільш впливові кримськотатарські структури (Курултай і Меджліс) залишалися тією опорою української влади, яка допомагала їй протистояти сепаратистським проросійським рухам, іноді навіть коштом власних інтересів [7, с. 418].

Протягом 1990-х рр. президентом України, Кабінетом Міністрів України на рівні Автономної Республіки Крим ухвалено понад 20 різних указів, постанов, розпоряджень, які так чи інакше стосувалися вирішення насущних проблем кримських татар [7, с. 478].

Серед найважливіших варто виокремити постанову № 636 «Про заходи щодо розв'язання політико-правових, соціально-економічних та етнічних проблем в Автономній Республіці Крим», ухвалену 1995 р., та № 331 «Про здійснення заходів щодо розв'язання соціально-економічних, етнічних та гуманітарних проблем в Автономній Республіці Крим», ухвалену 1996 р. У цих постановах, зокрема, чітко визначено чотири напрями, над якими мають працювати державні органи України: соціально-економічний, політико-правовий, міжнародної допомоги та гуманітарних проблем [7, с. 478].

Поділяємо думку С. Грабовського й І. Лосєва, які стверджують, що, попри декларативну прихильність офіційного Києва, кримські татари протягом 1991–2014 рр. не завжди відчували розуміння та прихильне ставлення як із боку місцевої влади районів і міст півострова, так і з боку слов'янського населення, насамперед російського. Політична активність кримських татар суттєво врівноважувала дії проросійських угруповань і виступала важливим чинником громадського життя в Криму [10, с. 42].

Небажання українського політикуму зробити рішучі кроки назустріч очікуванням кримських татар блокувало ухвалення відповідних законів і урядових постанов. Лідер кримськотатарського національного руху М. Джемілев вважає, що це відбувалося через брак політичної волі, через корисливі мотиви, хибне розуміння справжнього патріотизму і національних інтересів тощо [1].

Небажання української влади вирішувати проблеми правового статусу кримськотатарського етносу посилювало сепаратистські настрої та міжетнічну напругу на півострові і стало однією з головних причин окупації території АРК Російською Федерацією. «Лише зараз суспільство поступово усвідомлює те, що якби кримські татари вчасно були наділені відповідними правами й повноваженнями як корінний народ Криму/України на національному і міжнародному рівнях, цієї трагедії, можливо, вдалося б уникнути», – зазначає М. Джемілев [1].

Після анексії Криму почався новий етап в історії кримськотатарського народу: він знову втратив свою етнічну територію і змушений відстоювати свої права як корінний народ України. Тому сьогодні особливо актуально постає питання вирішення проблем, пов'язаних із захистом прав кримськотатарського етносу.

Важливим кроком у вирішенні кримськотатарського питання стало ухвалення 20 березня 2014 р. Верховною Радою України постанови «Про Заяву Верховної Ради України щодо гарантії прав кримськотатарського народу у складі Української держави», яка гарантує захист і реалізацію невід'ємного права на самовизначення кримськотатарського народу в складі суверенної і незалежної України. Цією постановою Верховна Рада України доручила Кабінету Міністрів України терміново подати проекти законів України, нормативно-правових актів України, які визначають та закріплюють статус кримськотатарського народу як корінного народу України [15].

17 квітня 2014 р. було ухвалено Закон України «Про відновлення прав осіб, депортованих за національною ознакою» № 1223–VII. Цей Закон визначає статус осіб, депортованих за національною ознакою, встановлює гарантії держави щодо відновлення їхніх прав, принципи державної політики та повноваження органів державної влади, органів місцевого самоврядування щодо відновлення прав цих осіб [8, с. 1010–1011].

Указом Президента України П. Порошенка від 3 листопада 2014 р. № 841/2014 «Про положення про Уповноваженого Президента України в справах кримськотатарського народу» встановлено повноваження Уповноваженого Президента України в справах кримськотатарського народу щодо забезпечення додержання конституційних прав кримськотатарського народу як корінного народу України [8, с. 1018].

12 листопада 2015 р., через 71 рік після трагедії кримськотатарського народу, Верховна Рада України ухвалила постанову № 792–VIII «Про визнання геноциду кримськотатарського народу». У постанові йдеться не тільки про вшанування пам'яті жертв депортації кримськотатарського народу 1944 р., а й про етніцид Російською Федерацією, який розпочався після окупації Криму: системний тиск на кримськотатарський народ, репресії громадян України за національною ознакою, організація етнічно і політично вмотивованих переслідувань кримських татар, їхніх органів, таких, як Меджліс кримськотатарського на-

роду та Курултай кримськотатарського народу, на тимчасово окупованій території України з боку державних органів Російської Федерації, починаючи з дати початку тимчасової окупації, що є свідомою політикою етноциду кримськотатарського народу [8, с. 1020].

Ще 2103 р. народним депутатом України, національним лідером кримських татар М. Джемільєвим ініційований проект закону «Про Концепцію державної етнонаціональної політики України», поданий на розгляд Верховної Ради 4 липня 2013 р. У Концепції подається тлумачення поняття «корінний народ» як «автохтонної етнічної спільноти, етногенез якої відбувся на території в межах сучасних кордонів України, становить етнічну меншість у складі її населення і не має власного державного утворення за межами Української держави. Корінними народами в Україні є кримські татари, караїми, кримчаки» [18].

Метою проекту закону «Про статус кримськотатарського народу» № 4433 від 13 березня 2014 р. (автор Г. Москаль) є створення правових підстав для регулювання та реалізації державної політики у сфері повернення, облаштування і відновлення прав кримськотатарського народу, сприяння процесу адаптації та інтеграції кримськотатарського народу в українське суспільство. У законопроекті визначено статус кримськотатарського народу як корінного народу України, примусово переселеного з території Криму [20].

У проекті закону України «Про права корінних народів України» № 4501 від 20 березня 2014 р. (автори: В. Кличко, В. Карпунцов, О. Продан та ін.), що був обговорений 11 квітня 2014 р., передбачено встановити, що корінними народами в Україні є кримські татари, караїми, кримчаки, визначити статус корінних народів в Україні та закріпити правові гарантії на повне здійснення всіх прав людини й основоположних свобод особам, що належать до корінних народів, визнаних нормами міжнародного права [19].

З початком конституційної реформи 2014–2015 рр. було розпочато дискусії про визначення майбутнього статусу Автономної Республіки Крим у Конституції України. Меджліс кримських татар розглядав можливість зміни статусу Кримської автономії з територіальної на національно-територіальну автономію кримських татар як частину політики деокупації Кримського півострова. У Конституції України Автономна Республіка Крим визначається як невід’ємна складова частини України, яка вирішує питання, віднесені до її відання, у межах повноважень, визначених Конституцією України. Водночас де-факто Кримська автономія, створена за територіальною ознакою, була автономією росіян і російськомовних в унітарній Україні [2, с. 14].

У травні 2016 р. Президент України П. Порошенко ініціював створення робочої групи в межах Конституційної комісії для розроблення змін до Конституції, що стосуються права кримських татар на самовизначення. «Ми, хоч і із запізненням, але усвідомили необхідність створення в Криму національної автономії кримських татар із повним гарантуванням рівних прав і свобод етнічних українців, росіян та інших етносів півострова. Ми зобов’язані почати в парламенті України процес внесення змін і доповнень до р. 10 Конституції України – АРК, які б повною мірою виходили з невід’ємного права кримськотатарського народу на самовизначення в складі суверенної та незалежної Української держави» [16].

15 червня 2016 р. були проведені парламентські слухання на тему «Стратегія реінтеграції в Україну тимчасово окупованої території Автономної Республіки Крим та міста Севастополь: проблемні питання, шляхи, методи і способи». Після внесення численних пропозицій учасниками слухань і їх обговорення 22 вересня 2016 р. Верховна Рада України постановою № 4003-а затвердила Рекомендації парламентських слухань. Документ містить рекомендації Президенту України підготувати зміни до Конституції і законів України та внести їх на розгляд парламенту; ці зміни стосуються визнання кримських татар, караїмів і кримчаків корінними народами України з відповідними змінами до ст. 11 Конституції.

У рекомендаціях запропоновано розглянути питання зміни статусу Автономної Республіки Крим на Кримськотатарську Автономну Республіку. Кримські татари у створеній автономії, відповідно до Конвенції Організації Об'єднаних Націй, отримають право гарантованого представництва – квоти – в органах влади і можливість впливати на рішення щодо Криму, якого вони позбавлені сьогодні через свою нечисленність.

У квітні 2017 р. у Верховній Раді України був зареєстрований законопроект «Про статус кримськотатарського народу» (№ 6315), покликаний вирішити низку питань із врегулюванням правового статусу кримськотатарського народу як корінного [20].

Натомість заступник голови Меджлису кримськотатарського народу Ільмі Умеров зазначає, що в Криму повинна бути як мінімум кримськотатарська автономія, статус кримських татар як корінного народу Криму й України присвоєний постановою, яка не є законодавчим актом. «Тому треба ухвалити закон про статус кримськотатарського народу як корінного народу України», – вважає І. Умеров [22].

У разі ухвалення відповідної поправки до Конституції, це надасть Україні додаткових аргументів у боротьбі за повернення окупованого півострова. «Можна буде говорити, що ми готові вирішувати проблеми корінного народу, ми готові вирішити питання про реалізацію права на самовизначення, ми готові і будемо вирішувати їхні проблеми, пов'язані з асиміляцією, і так далі», – пояснив І. Умеров [22].

Але зримих кроків з опрацювання нової редакції розділу Конституції України стосовно статусу автономії дотепер не здійснено. Недостатнім є рівень дискусії та діалог із суспільством стосовно конституційних змін, які б у підсумку формували стратегію деокупації півострова [2, с. 15].

Експерт із міжнаціональних конфліктів провів розрахунки на основі статистичних даних і запропонував свій план, суть якого – зробити так, щоб кримські татари в майбутній автономії не були статистами, а могли вирішувати свої проблеми за допомогою демократичних інститутів. Вчений говорив про кілька версій майбутнього Криму. Це буде або повернення до ситуації статус-кво з 1991 по 2014 рр., або загравання з російськомовним слов'янським населенням для того, щоб Крим на «правильному» референдумі повернувся до складу України. Але є й інші концепції: створення кримськотатарської національної автономії чи територіальна автономія – республіка Крим. Останні два варіанти природні і справедливі, вони відповідають інтересам більшості населення України, української держави й суспільства, інтересам кримських татар – корінного народу, що постраждав як від депортації, так і від подій 2014–2016 рр. Не влаштовують вони лише частину слов'янського населення і проросійські сили [13].

Отже, для вирішення проблеми статусу кримськотатарського народу та захисту його прав як корінного народу України необхідне ухвалення таких законодавчих актів: «Концепції державної етнопонаціональної політики України», законів «Про статус кримськотатарського народу як корінного народу Криму в складі Української держави», «Про захист кримських татар в умовах окупованого Криму». Зазначені законодавчі документи є вкрай важливими для ефективної політики держави в етнопонаціональній сфері, вони забезпечуватимуть правові гарантії кримськотатарського народу як корінного народу Криму й України, сприятимуть створенню оптимальних умов для гармонійного розвитку кримських татар у складі нашої держави [3].

Сьогодні ми можемо констатувати, що низка проблем кримськотатарського народу потребує вирішення, це не лише повернення боргів знедоленому народові, але й, передусім, боротьба за деокупацію Криму, правове врегулювання статусу кримськотатарського народу та подальша інтеграція кримських татар в український соціокультурний простір.

Список використаної літератури

1. Беліцер Н. Кримські татари як корінний народ: історія питання і сучасні реалії. – Київ, 2017. – 89 с. URL: http://mip.gov.ua/files/pdf/blicer_pro_krimtat.pdf.
2. Крим після анексії. Державна політика, виклики, рішення та дії. Біла книга / Тищенко Ю., Каздобіна Ю., Гучакова Т., Смірнов О., Горобчишина С., Дуда А.; за заг. ред. Ю. Тищенко. – Київ: ТОВ «Агентство» Україна, 2016. – 148 с.
3. Гладка Т. Кримськотатарське питання в контексті державної етнонаціональної політики України. URL: <http://www.dy.nauka.com.ua/?op=1&z=799>.
4. Документи Курултая кримського народу (1991–1998). – Симферополь, 1999. – 321 с.
5. Етнічна історія Криму в таблицях, картосхемах і діаграмах (за даними переписів населення): інформаційно-довідковий посібник / автор-уклад. А. Петроградська. – Симферополь: Антіква-А, 2007. – 20 с.
6. Котигоренко В. Кримськотатарські репатріанти: проблема соціальної адаптації. – К.: Світогляд, 2005. – 222 с.
7. Крим в етнополітичному вимірі / авт. кол.: М. Панчук (керівник), Г. Бекірова, В. Ганкевич та ін.; за ред. І. Курас. – К., 2005. – 533 с.
8. Крим в умовах суспільно-політичних трансформацій (1940–2015). Збірник документів і матеріалів / упоряд.: О. Бажан, С. Блащук, С. Власенко, Н. Маковська. Друге видання. – К.: ТОВ «Видавництво «Кліо»», 2016. – 1092 с.
9. Крим на шляху до стабільності й розвитку: проблеми та перспективи: матеріали круглого столу (Севастополь, 26–27 жовтня 2006 р.) / за ред. А. Мальвіна. – Симферополь: СФ НІСД; Таврія, 2006. – С. 136.
10. Грабовський С., Лосєв І. Крим: два з половиною століття імперського геноциду. – Київ: Знання України, 2016. – 47 с.
11. Меджіс кримськотатарського народу. URL: <http://www.crimeatau.org.ua>.
12. Міллі Фірка URL: http://www.milli-firka.org/?mod=article_read&article=1540.
13. Олексій Курінний. Кримськотатарська автономія можлива без зміни Конституції. URL: <http://ua.krymr.com/a/27836837.html>.
14. Порошенко ініціює розробку змін до Конституції щодо самовизначення кримських татар. URL: <http://ua.censor.net.ua/n389058>.
15. Про Заяву Верховної Ради України щодо гарантії прав кримськотатарського народу у складі Української Держави: постанова Верховної Ради України // Офіційний сайт ВР України. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1140-18>.
16. Проект закону про статус кримськотатарського народу в Україні № 6315 від 7 квітня 2017 р. // Офіційний сайт ВР України. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=61537.
17. Про національні меншини в Україні: Закон України від 25 червня 1992 р. № 2494–ХІІ. – Відомості Верховної Ради України. – 1992. – № 36. – С. 529.
18. Про Концепцію державної етнонаціональної політики України: проект закону // Офіційний сайт ВР України. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=47852.
19. Про права корінних народів України: проект закону України // Офіційний сайт ВР України. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=50327.
20. Про статус кримськотатарського народу: проект закону України. URL: http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/JG3F500I.html.
21. Сергійчук В. Український Крим. – К.: Українська Видавнича Спілка, 2001. – 303 с.
22. Умеров пояснив, як автономія кримських татар допоможе у поверненні Криму. URL: <http://www.pravda.com.ua/news/2017/11/6/7160903/>.

**CRIMEAN TATAR QUESTION IN THE CONTEXT OF THE ANNEXATION
OF THE PENINSULA: THE REGIONAL DIMENSION OF NATIONWIDE UNITY**

Olena Hazizova

*Research Institute of Ukrainian Studies,
Historical Studies Department
Isaakyan str., 18, 01135, Kyiv, Ukraine*

The article investigates the problem of determining the legal status of the Crimean Tatars as an indigenous people of Ukraine in the context of state ethnonational policy of Ukraine. The modern state of the legal framework for the regulation of the Crimean Tatar question is researched.

Key words: AR of Crimea, annexation, State ethnic policy, Crimean Tatars, indigenous people, national movement, humanitarian challenges.

УДК 328.1(437):321.7

ІНСТИТУТ ПАРЛАМЕНТАРИЗМУ ЯК КЛЮЧОВА ЛАНКА ПРОЦЕСУ ПЕРЕХОДУ ДО ДЕМОКРАТІЇ В ЧЕСЬКІЙ РЕСПУБЛІЦІ

Радім Голечек

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

Розглянуто генезу інституту парламентаризму в Чеській Республіці в умовах становлення демократії. З'ясовано, що успішний перехід до демократії в даній країні був зумовлений як чинниками політико-культурного характеру, так і вдалим вибором чеськими реформаторами інституційної моделі суспільства. Зроблено висновок, що в Чеській Республіці утвердилася парламентська демократія, а сам парламент перебуває в центрі політичної системи і сприяє її ефективному функціонуванню.

Ключові слова: перехід до демократії, консолідація демократії, парламентаризм, Палата депутатів, Сенат, Чеська Республіка.

Проблема розвитку парламентаризму є однією з найактуальніших у сучасній політичній науці, адже саме парламент є ключовим елементом сучасних політичних систем, а наявність представницької демократії не мислиться без цього інституту. На думку М. Цірнера, ефективність функціонування інституту парламентаризму є своєрідним лакмусовим папірцем, що свідчить про ступінь демократичності/недемократичності суспільства [2, с. 45].

Можемо констатувати, що в останні роки посилюється увага вітчизняних науковців до даної проблематики. Особливу увагу привертає досвід побудови демократичних політичних інститутів у країнах Центрально-Східної Європи (зокрема, у Чехії, Словаччині, Польщі й Угорщині). Їхній досвід є унікальним, оскільки менше ніж за десятиліття вони продемонстрували значні успіхи на шляху формування демократії та ринкової економіки. Намагання України досягти їхнього рівня відповідає прагненням суспільства і держави.

Своєрідним еталоном у середовищі транзитологів прийнято вважати Чеську Республіку (далі – ЧР), адже, на відміну від багатьох інших постсоціалістичних держав, їй вдалося досягти основної мети політичної трансформації – консолідувати демократію як політичний режим. Тому вивчення чеського досвіду побудови демократичного суспільства буде корисним для впровадження позитивних аспектів реформування політичної системи України. Політичні процеси, що відбуваються в сучасному українському суспільстві, відображають недостатню функціональну дієздатність парламенту України щодо виконання функцій демократичного представницького органу.

З огляду на вищезазначене, автору здається доцільним дослідити специфіку розвитку та трансформацію інституту парламентаризму в контексті становлення демократії в Чеській Республіці.

Спершу варто зазначити, що перехід від тоталітарних або авторитарних режимів до демократичних у країнах Центрально-Східної Європи відбувся за класичною схемою Г. О'Доннелла та Ф. Шміттєра: лібералізація, демократизація та консолідація демократії [1]. Ключовою ознакою цієї концептуальної моделі є те, що кінцевим результатом полі-

тичної трансформації неодмінно має бути становлення функціонального демократичного режиму. Саме за таким варіантом розгорталися події в Чеській Республіці. Водночас у цій країні не можна чітко розмежувати фази лібералізації та демократизації, оскільки реформування інституційної сфери розпочалося ще в період «оксамитової революції».

Специфіка процесу переходу до демократії в Чехії була обумовлена її історичним досвідом, традиціями та політичною культурою. По-перше, Чехія стала однією з небагатьох країн Центрально-Східної Європи, яка в процесі перетворень не використовувала авторитарні інструменти в політичній практиці, адже, на відміну від Словаччини, тут відбувся миттєвий перехід від авторитаризму до демократії, без проміжного періоду. Водночас, володіючи високим рівнем демократичної економічної та політичної культури, вона стартувала в напрямі реформ однією з останніх у своєму регіоні.

По-друге, унікальним у практиці транзитології є і те, що в Чехословаччині в процесі демократичного транзиту відбулося так зване «оксамитове розлучення», внаслідок якого на політичній мапі світу з'явилися два суверенні державні утворення – Чеська і Словацька республіки.

Успіх становлення демократії в Чеській Республіці, на думку Н. Марадик, був обумовлений низкою об'єктивних і суб'єктивних чинників. До об'єктивних чинників варто віднести, передусім, наявність історичних передумов для становлення демократії. Чехію вважають єдиною країною Центральної Європи, яка мала достатньо тривалий і успішний досвід демократичного розвитку в межах існування Чехословацької Республіки, тому під час і після «оксамитової революції» демократія сприймалася чехами як єдина можлива альтернатива суспільного розвитку. Даний факт сприяв відродженню в Чеській Республіці (далі – ЧР) у 1990-х рр. демократичної політичної культури, свідченням чого є прийняття більшістю населення й елітою демократичних цінностей як основи організації суспільно-політичного життя й управління державою і негативне ставлення до недемократичних форм правління [3, с. 48].

Дані соціологічних опитувань дають нам підстави стверджувати, що чехи прихильно ставляться до демократії, усвідомлюючи водночас недоліки цього суспільно-політичного ладу. Так, 2001 р. 70,1% респондентів вважали демократію найкращою формою політичного устрою. 2006 р. відсоток громадян, які вважали демократію оптимальною системою для ЧР, становив 62%, що означає зменшення прихильників цього режиму на 9%. У 2016 р. кількість прихильників демократичного політичного режиму зменшилася до 52% [4, с. 15].

Чехи впевнено декларують, що повернення до авторитарних тенденцій в їхній державі неможливе, оскільки демократія пустила тут глибоке коріння, що проявилось, насамперед, у запровадженні державно-політичних інститутів західного зразка.

Суб'єктивним чинником успішних перетворень у Чеській Республіці можна вважати вдалу «інституційну інженерію» чеських реформаторів. Одразу після «оксамитової революції» відбувся стрімкий процес реформування органів публічної влади. Ключовим чинником цього успіху стало обрання чеською політичною елітою найбільш вдалої для розвитку демократії форми державного правління – парламентської республіки. Нова чеська політична еліта виявляла побоювання, що сильний президент потенційно може послабити демократичні тенденції. Саме тому Конституція Чеської Республіки була спрямована, передусім, на недопущення концентрації влади в руках лідера-автократа. Вона передбачала формування сильного парламенту, який сприяв би консолідації виконавчої влади. Дизайн легіслатури Чеської Республіки передбачає, насамперед, можливість запобігання політичним кризам і розвитку системних партій, здатних перебрати на себе через управління урядом політичну відповідальність за державні справи [3, с. 71–73].

Погоджуємося із Х. Лінцом, який констатує, «що рівень «виживання» парламентських демократій значно вищий, аніж президентських. <...> президенська система є руйнівною для нових демократій. Оскільки президенти, бажаючи максимізувати свій контроль над політичним процесом, прагнуть домінування над законодавчим органом та виводять виконавчу владу за межі впливу політичних сил парламенту, а пов'язані між собою партії, які репрезентують інтереси бюрократичних елементів колишнього режиму, маючи більшість у парламенті, прагнуть делегувати повноваження від парламенту в руки сильному президенту» [5, с. 9].

У даному контексті варто зазначити неординарний факт у конституційній практиці європейських країн: Конституція ЧР прямо не декларує, що держава має форму парламентської республіки, однак багато її положень фіксують цей політико-правовий факт: 1. Парламент виступає основною ланкою функціонування державної влади. Оскільки обидві палати обираються шляхом прямих виборів, його легітимність є незаперечною. Парламент Чеської Республіки (на зразок британського) виступає носієм водночас законодавчих і установчих повноважень. Парламент є двопалатним: нижня палата – Палата депутатів (чеськ. *Poslanecká sněmovna*) налічує 200 представників, що обираються посередництвом виборчої системи пропорційного представництва, а верхня – Сенат (чеськ. *Senát*) складається з 81 представника, обраного за мажоритарною системою в одномандатних округах (ст. 18 Конституції). 2. Президент ЧР до 2013 р. не був наділений безпосередньою легітимністю, оскільки обирався на спільному засіданні обох палат терміном на п'ять років. Глава держави має переважно представницькі повноваження, частина його правових актів для набуття чинності потребують контрасигнації з боку голови уряду чи відповідного міністра. Крім того, президент не є конституційно відповідальною посадовою особою, адже він не несе політичної відповідальності за результати своєї діяльності (ст. 54). 3. Уряд може розпочати працювати тільки після отримання довіри з боку Палати депутатів, є відповідальним перед нею і підконтрольним їй. Крім того, президент не має права за власною ініціативою порушити питання про відставку уряду (ст. 68). 4. Як у більшості бікамеральних парламентів, президент ЧР має право розпустити нижню палату та призначити її дострокові вибори. Однак Сенат у жодному разі не може бути розпущено (ст. 35) [6].

Проаналізувавши Конституцію ЧР, можемо погодитися із В. Лемаком, який вважає, що чеський варіант бікамералізму характеризується певною асиметричністю на користь Палати депутатів. Нижня та верхня палати чеського парламенту не мають однакового правового статусу, тому що їхні компетенції різні. Палата депутатів має перевагу, оскільки саме на неї покладені законодавча та контрольна функції. Сенат відіграє в законодавчому процесі другорядну роль, незважаючи на те, що має право законодавчої ініціативи, може накладати вето на закони, ухвалені нижньою палатою, та вносити до них поправки. Тому основною функцією Сенату є саме представництво інтересів громадян. Сенат на практиці виконує роль додаткового «фільтра», який покращує якість законів [7, с. 212].

Особливістю інституціоналізації демократії в Чехії було також те, що Сенат почав діяти лише з 1996 р., хоча юридично його існування було зафіксоване ще Конституцією 1992 р.

Правовий статус парламенту ЧР визначається, крім статей Конституції (ст. 15–53), Законом про порядок засідання Палати депутатів та Законом про порядок засідання Сенату [8; 9]. Унікальним є те, що чеські законодавці, формулюючи Основний закон, замість звичного викладу переліку повноважень парламенту, задовольнилися лише засадами їх обмеження. Така особливість визначення статусу законодавчого органу є окремим чинником посилення його позицій у системі вищих органів державної влади. Що стосується

нормотворчих повноважень парламенту ЧР, то вони охоплюють дуже широкий спектр, який може бути обмежений лише засадами демократичної правової держави. Законодавчі повноваження, як зазначалося вище, зосереджені в Палаті депутатів. Як виняток, це може робити Сенат в разі дострокового припинення президентом повноважень нижньої палати, причому тільки для врегулювання невідкладних суспільно важливих питань (ст. 33) [6].

Парламент ЧР наділений також низкою установчих функцій, зокрема, щодо глави держави (вибори президента), уряду (висловлення довіри/недовіри) та судів (дача Сенатом згоди на призначення главою держави суддів Конституційного суду). Окрім вищеназваних повноважень, парламент наділений і контрольними функціями, які переважно здійснюються через депутатські запити та діяльність депутатських слідчих комісій.

Отже, трансформація системи органів державної влади в ЧР була складним процесом, що відрізнявся за критеріями глибини й інтенсивності перетворень від процесів інших країн Центрально-Східної Європи. За допомогою впровадження та закріплення демократичних владних інститутів були створені необхідні умови для подальшого розвитку демократії.

Основні положення Конституції Чеської Республіки заклали основи для функціонування демократичного політичного ладу, з ефективною системою стримувань і противаг, яка запобігає концентрації влади в руках лідера-автократу. У результаті, у Чехії утвердилася класична модель парламентської республіки.

Структура й організація чеського парламенту в основних рисах відповідає структурі та принципам організації представницьких органів розвинених демократій. Чеська політична еліта обрала двопалатну структуру парламенту. Це було обумовлено, насамперед, історико-культурними традиціями чеського соціуму. Нова політична еліта запозичила ідею парламентаризму, заснованого на засадах чехословакізму Т.Г. Масарика, а структурна модель була перейнята від федерального парламенту Чехословаччини періоду 1968–1992 рр. Попри складний механізм функціонування, бікамералізм є важливим чинником створення конституційного балансу та стабілізації парламентаризму в ЧР.

У цій державі, на відміну від України, ніколи не виникало дискурсу щодо перерозподілу повноважень у трикутнику «парламент – президент – уряд». Державний механізм Чеської Республіки діє зрозуміло, збалансовано і, що найголовніше, ефективно. Усі органи державної влади за часів існування незалежної Чехії чітко виконували лише свої функції, не зазіхаючи на повноваження, що не входять до їхньої компетенції.

Беручи до уваги завершеність процесу консолідації демократії, варто виокремити стимули, які сприяли цьому успіху в політичному розвитку чеського суспільства. Незважаючи на те, що значна частина сучасних політологів вказують, насамперед, на критичну роль політико-культурних чинників для «вростання» демократії в певне суспільство, а чеська емпірика підтверджує це припущення (станом на 2016 р. частка громадян, переконаних у важливості масової політичної участі, є найвищою саме в Чеській Республіці – 80%), маємо підстави стверджувати, що інституційне будівництво 1990-х рр. сформувало міцну основу для поширення демократичних практик.

Список використаної літератури

1. O'Donnell G., Schmitter P., Whitehead L. *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative Perspective* / Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986. – 81 p.
2. Címer M. *Vláda jedné strany v politickom zriadení parlamentnej demokracie*. – Interpolis'12. – Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov, 2012. – S. 43–47.

3. Марадик Н. Перехід до демократії в Чеській Республіці: монографія. – Ужгород: Інформаційно-видавничий центр ЗППО, 2012. – 174 с.
4. Mansfeldová Z. Democracy in the Czech Republic An Assessment of Attitudes towards Democratic Values of the Czech population 1990–2001. – Working Papers of the Research Centre for East European Studies. – 2003. – № 44. – 30 p.
5. Линц Х. Опасности президентства. – Пределы власти. – 1994. – № 2–3. – С. 3–24.
6. Ústava České republiky. – Sb. zak. č. 1. – 1993. – S. 1–16.
7. Лемак В. Державно-правова реформа в Чехословаччині в умовах постсоціалістичної модернізації й поділу федерації. – Ужгород: Ліра, 2002. – 248 с.
8. Zákon o jednacím řadu Poslaneckesnemovny. – Sb. zak. č. 90. – 1995. – S. 1010–1049.
9. Zákon o jednacím řadu Senátu. – Sb. zak. č. 107. – 1999. – S. 2583–2587.

INSTITUTE OF PARLIAMENTARISM AS KEY ELEMENT IN THE TRANSITION TO DEMOCRACY IN CZECH REPUBLIC

Radim Holecek

*Uzhgorod National University, Faculty of Social Sciences,
Department of Political Science and Public Administration
Universytetska str., 14, 88000, Uzhgorod, Ukraine*

The genesis of the institution of parliamentarism in the Czech Republic in the context of the institutionalization of democracy is considered. The successful transition to the democracy in this country was caused not only by factors of political and cultural character, but also by the successful choice of the Czech reformers of the institutional model of society. It is concluded that parliamentary democracy has been established in the Czech Republic, and the parliament is at the center of the political system and supports its effective functioning.

Key words: transition to democracy, consolidation of democracy, parliamentarism, House of Deputies, Senate, Czech Republic.

УДК 327

ВЗАЄМОВИГІДНА СПІВПРАЦЯ УКРАЇНСЬКОГО Й ІНДОНЕЗІЙСЬКОГО УРЯДІВ

Ірина Дужа

*Білоцерківський національний аграрний університет,
факультет права та лінгвістики
пл. Соборна, 8/1, 09100, м. Біла Церква, Україна*

У статті висвітлюються особливості співпраці українського й індонезійського урядів за роки незалежності держав. Особливу увагу було приділено економічному співробітництву, зокрема й в аграрному секторі.

Ключові слова: Республіка Індонезія, відносини України, встановлення співробітництва, співпраця.

Республіка Індонезія – країна в Південно-Східній Азії, що складається з багатьох груп островів, розташованих біля екватора між Індійським і Тихим океанами. Малаккською протокою Індонезія відділена від Західної Малайзії та Сінгапуру, морями Сулу і Сулавесі – від Філіппін, Тиморським і Афурськими морями – від Австралії.

На виборах 17 серпня 1945 р., що проходили в місті Джакарта, першим президентом було оголошено Сукарно, який проголосив незалежність Республіки Індонезія (далі – РІ). Світова спільнота прийняла цей факт неоднозначно, що призвело до початку визвольної боротьби – «періоду Революції», який тривав до 1950 р. Першим керівником зовнішньополітичного управління став Ахмад Субарджо, приватний будинок якого перетворився на Міністерство зовнішніх справ, де він приймав міжнародні делегації та підписував перші договори та меморандуми.

Після визнання незалежності Індонезії як рівноправного члена міжнародних відносин та індонезійського уряду як керівного органу новоутвореної держави країна активно розпочала свою міжнародну діяльність. Вже 1955 р. РІ провела Конференцію країн Азії й Африки в місті Бандунг. Важливу роль країна відіграла в русі неприєднання. Режим «керуваної демократії», запроваджений Сукарно наприкінці 1950-х рр., був спрямований на зближення із країнами комуністичного блоку, але спроба заколот 30 вересня – 1 жовтня 1965 р. призвела не тільки до зміни керівництва країни, а й до зміни векторів зовнішньополітичного курсу. Другий президент країни Сухарто обрав «прозахідний» напрям і спрямував свої зусилля на зміцнення власної влади, встановивши режим «нового порядку». Світова економічна криза 1998 р. призвела до внутрішнього економічного колапсу в Індонезії, що стало причиною численних демонстрацій проти Сухарто та його режиму. У травні 1998 р. він був змушений піти у відставку з посади президента, у країні розпочався період «реформації», головною метою якого була поступова демократизація суспільства та реформування всіх головних галузей суспільно-політичного життя. З обранням шостого президента Сусіло Бамбанг Юдойоно розпочався період «постреформації» [1].

Індонезійський уряд визнав незалежність України 28 грудня 1991 р., така «миттєва» реакція спричинена тим, що індонезійська дипломатія неготова була до розпаду Союзу Радянських Соціалістичних Республік (далі – СРСР), а Україна не була дуже відомою як складник СРСР. Дипломатичні відносини були встановлені 11 червня 1992 р., а 1994 р. розпочала роботу передова група дипломатів Посольства Індонезії в Києві, укладений про-

токол між Україною та Республікою Індонезія про співробітництво в галузі вищої освіти (27 серпня 1994 р.). Цього ж року розпочав виконання обов'язків Посол Республіки Індонезія в Україні.

1996 р. в Джакарті розпочала свою роботу передова група українських дипломатів і було відкрито Посольство України. Розпочався період зближення двох країн і встановлення взаємовигідних відносин. Першим поштовхом став офіційний візит міністра закордонних справ України до Індонезії та укладання угоди між урядами України та Республіки Індонезія про економічне та технічне співробітництво (26 лютого 1996 р.); державний візит президента України, результатом якого стало:

- укладення спільної декларації про принципи відносин і співробітництво між Україною і Республікою Індонезія (11 квітня 1996 р.);

- Торговельна угода між урядами України та Республіки Індонезія (11 квітня 1996 р.);

- Угода між урядами України та Республіки Індонезія про сприяння та захист інвестицій (11 квітня 1996 р.);

- Угода між урядами України і Республіки Індонезія про уникнення подвійного оподаткування та попередження податкових ухилень стосовно податків на доходи (11 квітня 1996 р.);

- Угода між урядами України і Республіки Індонезія про повітряне сполучення (11 квітня 1996 р.) [2].

Того ж року з візитом в Україну прибув міністр оборони і безпеки Індонезії. Було проведено зустрічі з президентом України, прем'єр-міністром, міністром закордонних справ і міністром оборони України. Це свідчило про зацікавленість індонезійської сторони в оборонній співпраці. За результатами зустрічі ухвалений меморандум про взаєморозуміння між Міністерством оборони України та Міністерством оборони і безпеки Республіки Індонезія щодо співробітництва в галузі озброєнь і військової техніки, матеріально-технічного забезпечення і технічної допомоги (8 липня 1996 р.).

Після глобальної економічної кризи й азіатської фінансової кризи 1998 р. в економічному секторі Індонезія відзначилася значним прогресом. 2009 р. індонезійська економіка зростала на 4,5%, а 2010 р. – більше ніж на 6%. Індонезійський експорт та інвестиції перевищили докризовий рівень. Водночас рівень бідності та безробіття зменшувалися. Це є результатом стабільної макроекономічної політики, здорового банківського сектора в період після фінансової кризи 1997 р. та комплексної програми реформ, які було розпочато в основному у 2005 р. Відношення боргу до валового внутрішнього продукту (далі – ВВП) значно зменшилося: із 77% у 2001 р. до 27% у 2010, що є найнижчим показником у світі.

Як і в інших країнах Азії, купівельна спроможність зростає, а дохід на душу населення 2010 р. досягнув 3 015 доларів Сполучених Штатів Америки (далі – США), тоді як 2009 р. він становив 2 329 доларів США. Це є поворотним пунктом для економіки, для створення динамічного споживчого ринку. Як член великої двадцятки Індонезія є сильною країною в динамічній Азії. Згідно з даними звіту Світового економічного форуму 2011 р., 2010 р. Індонезія посіла 18 місце серед країн «Великої двадцятки». ВВП Індонезії – 707 млрд. доларів США, вона є четвертою країною у світі за кількістю населення, яке становить 234 мільйонів.

Згідно з даними звіту Світового економічного форуму, 2010 р. Індонезія посіла 44 місце серед 139 країн у Глобальному рейтингу конкурентноспроможності. 2005 р. Індонезія покращила свої показники, у результаті чого піднялася в рейтингу на 10 позицій, досягнувши за цей період найкращих результатів серед країн «Великої двадцятки». У цьо-

му рейтингу Індонезія посідає кращу позицію щодо країн БРІКС (за винятком Китаю, який перебуває на 27 позиції). У цьому рейтингу Індонезія посідає вищу позицію, ніж Індія (51-ше місце), Бразилія (59-те місце) та Росія (63-тє місце), тоді як Україна – на 89-му місці. Крім того, за даними Світового банку за червень 2010 р., Індонезія стоїть на 121 місці серед 183 країн за простотою ведення бізнесу, тоді як Україна – на 145-й позиції.

Двостороннім відносинам між Індонезією й Україною вже понад 20 років. За цей час обидві країни розвивали співпрацю в багатьох сферах, як-от: економіка, торгівля, політика, туризм, культура, оборона, а також співробітництво в таких міжнародних організаціях, як Організація Об'єднаних Націй (далі – ООН). Обидва уряди підтримують і розвивають добрі двосторонні відносини. Ми маємо два механізми для того, щоб підтримувати та просувати нашу добру співпрацю: перший механізм – це Міжурядова українсько-індонезійська комісія з економічної та технічної співпраці, яка розробляє, оцінює та досліджує шляхи просування двосторонніх відносин і співпраці в галузі економіки, торгівлі, інвестицій, стандартизації, малого та середнього бізнесу, промисловості, транспорту, сільського господарства, наукового та технічного співробітництва та туризму і, звичайно, на її засіданнях відбувається обмін поглядами на поточний стан національних економік та ін. Другий механізм – це двосторонні консультації, які проводяться з метою обговорення питань розвитку співробітництва в політичній сфері та поточних політичних питань між Індонезією й Україною [4].

Перше засідання Міжурядової українсько-індонезійської комісії з економічного та технічного співробітництва та Двосторонні консультації відбулися 28 вересня 2005 р. в Києві. Під час засідання було обговорено питання активізації торговельно-економічного, гуманітарного та військово-технічного співробітництва. Друге засідання Комісії відбулося в Джакарті 2 червня 2009 р. Під час засідання сторони обговорили питання активізації двостороннього торговельно-економічного та гуманітарного співробітництва. За результатами роботи Комісії укладено Протокол і Угоду про співробітництво між Торгово-промисловою палатою (далі – ТПП) України та ТПП РІ.

Отже, основні напрями розвитку двостороннього торговельно-економічного та науково-технічного співробітництва формувалися, насамперед, під час засідань Міжурядової українсько-індонезійської комісії з питань економічного та технічного співробітництва (третє засідання заплановано на лютий 2018 р.)

Важливим кроком у новій активізації відносин між країнами стало укладення меморандуму про співробітництво між Міністерством аграрної політики і продовольства України та Міністерством сільського господарства Республіки Індонезія щодо співробітництва в галузі сільського господарства (серпень 2016 р.).

Український експорт до РІ, здебільшого, представлений сільськогосподарською продукцією (зернові культури, продукція борошномельно-круп'яної промисловості, сухі ячні продукти, кукурудзяний крохмаль) та товарами чорної металургії. Україна імпортує з РІ сільськогосподарські товари (пальмову олію, какао, каву, чай), продукцію електронно-машинобудування, легкої та паперової промисловості.

Найбільш перспективними галузями двостороннього торговельно-економічного співробітництва є: сільське господарство (постачання зернових культур і товарів їх перероблення, свіжих овочів і фруктів); військово-технічна (постачання та ремонт військової техніки й озброєння, а також передача технології їх виготовлення); енергетична (постачання турбін, генераторів, трансформаторів для теплових і гідроелектростанцій); машинобудівна (гірничовидобувне, газоперекачувальне обладнання); металургійна (технології та обладнання для металургійних заводів), фармацевтична і харчова [3].

Україна зацікавлена в завершенні узгодження проекту Протоколу між Держпродспоживслужбою й Індонезійською агенцією із сільськогосподарського карантину Міністерства сільського господарства Республіки Індонезія про співробітництво у сфері карантину та захисту рослин. Наприкінці цього року запланований візит фахівців із питань карантину та захисту рослин Держпродспоживслужби для проведення двосторонніх консультацій із фітосанітарних питань експорту української пшениці на ринок Індонезії.

Також Мінагрополітики та Держпродспоживслужба працюють над доступом української продукції тваринництва на ринок Індонезії. Наразі Держпродспоживслужба збирає список зацікавлених українських виробників для подальшого відпрацювання необхідних документів для відкриття доступу української яловичини на ринок Індонезії. Також службою було отримано зразки запитальників на експорт яловичини за стандартом халяль, які в разі зацікавленості в експорті мають бути заповнені та передані з інформацією про виробничі потужності.

Індонезія зацікавлена в розширенні двосторонньої торговельної співпраці, розвитку інвестиційних відносин в агропромисловому комплексі. Країни обговорили питання організації двостороннього форуму у форматі «Бізнес до бізнесу» наприкінці листопада 2017 р. в м. Києві в межах Третього засідання Міжурядової українсько-індонезійської комісії з економічного і технічного співробітництва.

За даними Державної служби статистики України, експорт агропродовольчої продукції в січні – вересні 2017 р. становив 13,1 млрд. доларів США. Це на 2,6 млрд. – тобто майже на 25% – перевищило відповідний показник 9 місяців 2016 р. [4].

Індонезія – це потужна країна, що розвивається і набуває великого значення у світовій політиці й економіці не тільки серед країн Азії, але й на Європейському континенті. Взаємовигідна співпраця України й Індонезії перебуває на шляху економічного розвитку. Пріоритетними напрямками розвитку двох країн повинна стати поглиблена співпраця в аграрному секторі, в освітній галузі (програми студентського обміну між вищими навчальними закладами, програми стажування).

Список використаної літератури

1. URL: <http://uaforeignaffairs.com/ua/ekspertna-dumka/view/article/indonezija-shljakh-iz-tretogo-svitu-v-pershii/>.
2. URL: <http://indonesia.mfa.gov.ua/ua/ukraine-id/legal-acts>.
3. URL: <http://uaforeignaffairs.com/ua>.
4. URL: <http://agravery.com/uk/posts/show/ukraina-ta-indonezia-rozsiruvatimut-torgovelnividnosini>.

MUTUALLY BENEFICIAL COOPERATION BETWEEN THE UKRAINIAN AND INDONESIA GOVERNMENT

Iryna Duzha

*Bilotserkivskyj National Agrarian University,
Faculty of Law and Linguistics
Soborna sq., 8/1, 09100, Bila Tserkva, Ukraine*

The article spotlights peculiarities of cooperation between Ukrainian and Indonesian governments during the years of independence of the states. Particular attention was paid to economic cooperation, especially in the agricultural sector.

Key words: Republic of Indonesia, relations of Ukraine, establishment of cooperation, cooperation.

УДК 32:114:911.3

СПЕЦИФІКА КАТЕГОРИЗАЦІЇ ПРОСТОРУ В ГЕОПОЛІТИЦІ

Наталія Лепська

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

Статтю присвячено з'ясуванню сутності простору з погляду його геополітичного контенту й особливостей сучасної просторової організації світу. Наголошено, що внаслідок зміни суспільно-економічних укладів у межах світового розвитку відбувалося і формування нових рівнів геополітичної спатіальності, що знайшло своє відображення в теоретико-методологічній категоризації простору. Звернуто увагу на необхідність оновлення в осмисленні змістовного навантаження категорій геополітичного простору у співвідношенні з категоріями «геополітична суб'єктність» і «географічний простір».

Ключові слова: геополітика, простір, географічний простір, геополітичний простір, геополітична спатіальність, геополітичні дії, геополітична суб'єктність

Однією із провідних тенденцій сучасного розвитку є трансформація просторових координат світової політики. З кінця ХХ ст. відбувається зміна геополітичного ландшафту світової системи як результат суперечливих взаємодій глобалізаційних і регіоналізаційних процесів, що супроводжуються активним застосуванням цілого спектра технологій геополітичного впорядкування світоустрою. Наразі дослідники відзначають появу нових феноменів його спатіальної (від англ. *spatial* – просторовий, *spatiality* – простір, просторовість) організації, що тільки-но набувають більш-менш чітких дефініцій у науковій царині. Як, наприклад, нове поняття «глобальна регіоналізація» (або «регіоналізація 2.0»), що є своєрідним оксюмороном, оскільки визначає складну та суперечливу природу нового геополітичного явища, де локальне і глобальне співіснують не стільки як такі, що взаємовиключають одне одного, а як такі, що взаємодоповнюють. Тож, глобальна регіоналізація засвідчує факт нового якісного перезавантаження класичних моделей просторової організації життєустрою держав (що були обґрунтовані ще батьками-засновниками геополітики) як ключових акторів геополітичних відносин, формування наднаціональних інтегративних структур, багаторівневе ускладнення горизонтальних та вертикальних спатіальних взаємозв'язків.

Оскільки для нових форматів геополітичної конфігурації світу територіальний чинник наразі поступається своєю значущістю іншим чинникам (наприклад, віртуальним) і часто-густо відходить на задній план, чимало експертів стали взагалі скептично ставитися до географічних детермінант світоустрою. Однак така редукація значно звужує поле геополітичних досліджень, навіть більше, спричиняє суттєві похибки в їхній праксеологічній компоненті, адже тут має йтися про зміну оптики категоризації геополітичного простору, оскільки «віртуальність нинішніх цивілізацій усе ще зневажливо мала порівняно з їхньою матеріальністю, тому традиційні географічні імперативи зберігають провідну роль у системі геополітичних обумовленостей» [1, с. 17]. Тому категорія простору, що є загалом засадничою для геополітики, потребує переосмислення і «перезавантаження». Адже, з одного боку, варто враховувати вихід людства на нові формати соціально-економічних

укладів, що спричиняє водночас і зміни цивілізаційної спатіальності. Проте, з іншого боку, є ризик потрапити в методологічні пастки, коли заперечуються минулі моделі просторової організації, відбувається своєрідне зачаровування сучасними трендами спатіальності та їх майбутніми мейнстрімами, внаслідок чого спостерігається ігнорування базових фундаментальних підвалів науково-теоретичної і праксеологічної структури геополітичної спатіальності, а отже, цілісне її сприйняття набуває спрощеного розуміння.

Метою нашої статті є з'ясування особливостей категоризації простору в геополітичному вимірі в предметному контексті як концептуальних положень класичної геополітики, так й сучасних її напрацювань, розвитку «суттєвого», що ними позначено.

Класична геополітика (Ф. Ратцель, Р. Челлен, А.Мехен, Г. Маккіндер, К. Гаусхофер та ін.) пропонувала осмислення простору головним чином у термінах матеріального сприйняття світу, місцерозташування та фізичної території. Бралися до уваги передусім фізико-географічні об'єкти, тому інтерпретація геополітичного простору фундаторів геополітики більше тяжіла до географічного простору. Оскільки вже Н. Спайкмен запропонував «м'який», ліберальний підхід, стверджуючи, що географія не визначає, а створює умови та пропонує можливості, тому просторові чинники недоцільно вважати такими, що детермінують, адже вони лише обумовлюють. Сучасна ж геополітика остаточно вийшла за межі однорівневого й одновимірного розуміння геополітичного простору. Найбільш вагомими успіхами в цьому контексті властиві західній геополітиці, що засвідчується в роботах І. Валерстайна, Р. Мансбаха, Дж. Розенау, Дж. О'Тоала, Й. Фергюсона й інших. Проблематика геополітичної спатіальності знайшла значне висвітлення в публікаціях російських дослідників І. Бусигіної, Ж. Заде, Д. Замятіна, В. Колосова, Н. Комлевої, І. Мітіна, І. Окунева, С. Переслегіна, К. Плешакова, М. Стрежневої, О. Тинянової, В. Цимбурського, О. Шарапова й інших, що не завжди осмислюється українською геополітикою з позицій національних інтересів. Сучасна вітчизняна геополітика знедавна теж спрямувала фокус уваги на необхідність вивчення геополітичного простору як вкрай перспективного об'єкта з огляду на кардинальні зрушення в системі світоустрою, його прогностичних моделей, а також протистояння геополітичній експансії й агресії. Тут відзначимо конструктивний науковий пошук С. Андрущенко, С. Внучко, Т. Ігнатєвої, Р. Матвієнка. Дослідження геополітичного простору наразі має спорадичний характер і його цілісна концептуалізація ще в процесі активного розроблення; навіть більше, це актуалізується військовим конфліктом на Сході України, який варто досліджувати саме у вимірі геополітичної спатіальності.

Вочевидь, плуралізм інтерпретацій геополітичного простору пояснюється складністю цієї категорії в онтологічному та гносеологічному аспектах, існуванням цілого спектра дослідницьких підходів, як-от системного, комунікативного, неінституційного, структурно-функціонального, а також наявністю різноманіття об'єктів дослідження в межах геополітичного простору, які мають інституційно-організаційну, діяльну, процесуальну й іншу природу. Вважаємо, що геополітичний вимір простору надає цьому феномену характер *обтунтованої складності*, у розумінні якої доречно звернутися до її осмислення М. Лепським [2]. Отже, складність варто операціоналізувати, зважаючи на етимологію цього слова, що походить від слів «склад», «складати», «складення». Складність може бути представлена принаймні у двох різновидах: статична та динамічна. У першому разі вона репрезентується як сукупність великої кількості різноманітних елементів у структурі, де кожний із них має своє конкретне місце. Динамічна ж складність передбачає, що кожний елемент набуває безлічі різних станів і зав'язків, до того ж елементів може бути і небагато, але багато зав'язків – динамічних – між ними. Складність – це властивість об'єктивно

існуючого предмета (або сукупності предметів, процесів), атрибутом якого є багатоелементність і багаторівневість структури, якій притаманні багатоманітність зав'язків і поліваріативність відносин (функціонування, поведінки та розвитку), емерджентність як міра об'єднаності у зв'язаності та послідовності. Крім того, складність виявляється через суб'єкт-суб'єкт-об'єктні відносини в здійсненні принципу максимізації інформативності виявлення суттєвих зав'язків.

Екстраполюючи таке розуміння складності в категоризації геополітичного простору, зазначимо його відмінність: він не є просто статичним атрибутом держави як політично організованого суспільства (або інших суб'єктів політики) та сукупністю певних кількісних територіально-географічних параметрів, що надані державі окультуреною природою. Це, передусім, якісний, динамічний та інтегративний феномен, що є результатом системно організованих багаторівневих складних взаємозв'язків і взаємодій суб'єкт-суб'єкт-об'єктного типу, у межах яких спостерігаються різноманітні взаємовідносини між геополітичними суб'єктами (окремими державами, альянсами держав, недержавними акторами тощо) щодо розподілу/перерозподілу геополітичного простору (об'єкта), зміни форм і масштабів владного контролю над ним тощо. Варто наголосити на тому, що доволі часто можна зустріти в різноманітних наукових публікаціях трактування геополітичних взаємодій у двосторонньому суб'єкт-об'єктному форматі, де суб'єктом зазвичай виступає певна держава, яка чинить домінацію над іншою/іншими, що розглядається як об'єкт. Проте таке трактування геополітичних взаємодій, на наш погляд, є методологічно некоректним і, вочевидь, спрощеним. Адже базовою характеристикою суб'єкта (як наукової категорії) є те, що він здійснює практичну діяльність (пізнає, перетворює, відтворює, комунікує тощо), який властиві цілепокладання (є основною ознакою діяльності), раціональність (позараціональність стосується об'єкта), вольове ставлення до навколишнього світу, а також творчий характер (як протилежне рутинності).

Тому, з науково-методологічного погляду, неправильно вважати, що держава, яка зазнає на собі домінацію, або до якої застосовуються технології геополітичної гегемонізації з боку іншої держави, просто пасивно на це реагує та взагалі не діє, і є об'єктом геополітичних взаємодій. У будь-якому разі вона чинить опір, вона намагається діяти, щоб не поступитися своїм суверенітетом, не втратити свою територію, народ і не припинити, врешті-решт, своє існування. Питання лише в масштабі асиметричності таких взаємодій і силі цього спротиву. Тож, на наш погляд, має йтися про *ступінь геополітичної суб'єктності* цієї держави. Держава як організоване суспільство є реальним суб'єктом, дії якого мають на меті збереження (а в кращому разі навіть прирощення) власного ресурсного потенціалу (за рахунок об'єкта, а саме геополітичного простору, його різноманітних компонентів), підвищення свого геополітичного статусу та й, власне, ступеня геополітичної суб'єктності. На нашу думку, геополітичну суб'єктність держави варто визначати як здатність її цілеспрямовано та відповідально діяти на засадах суверенності та певної автономії в процесі освоєння геополітичного простору. Водночас потрібно розрізнити суб'єктність (суб'єктний) і суб'єктивність (суб'єктивний): суб'єктність як характеристика активності може трактуватися як діяльнісно-перетворювальний спосіб існування та розвитку держави, а суб'єктивність є базовою категорією існування людської реальності.

Отже, простір у геополітиці як динамічна складність категоризується з акцентом на його «ф'ючерсну» компоненту, виконуючи функції стратегічного характеру в забезпеченні відповідного ступеня геополітичної суб'єктності держави щодо впливу на перебіг майбутніх геополітичних подій. Таке розуміння геополітичного простору як якісної, динамічної та інтегративної системи організованих багаторівневих складних взаємозв'язків і взає-

модій суб'єкт-суб'єкт-об'єктного типу відрізняє його від географічного простору. Тому, осмислюючи категоризацію геополітичного простору, варто співвідносити його в методологічному аспекті з географічним простором.

Предметне поле феномена географічного простору науково відрефлексоване. Наявний дискурс усвідомлення географічного простору визначає «загальний знаменник» практично всіх дефініцій у тлумаченні його (географічного простору – *Н. Л.*) як сукупності фізичних відносин між географічними об'єктами або системами, як порядку взаєморозташування цілісних географічних систем та їхніх різнорідних елементів, що розвиваються в часі тощо. Час (географічний – *Н. Л.*) трактується як сукупність відносин координатії та тривалості станів різнорідних елементів і систем, що змінюють одне одного. Тож, географічний простір розуміється як об'єктивна даність, і суб'єктна детермінація тут зведена нанівець на відміну від геополітичного простору, що є таким, а також утворюється, змінюється та розвивається завдяки діяльнісному втручання суб'єктного чинника в простір об'єктивної реальності.

Якщо структура «простір – час» є обумовленістю географічних процесів, явищ та подій, то, ймовірно, обумовленістю геополітичного світу, усього, що відбувається в його межах, є структурна тернарність «простір – час – суб'єкт». Кожний компонент геополітичного простору обумовлений особливим перебігом свого еволюційного розвитку, природою елементів, що його складають, а також характеризується кризь призму онтологічної (як спосіб існування), гносеологічної (як спосіб мислення), аксіологічної (як спосіб оцінювання, визначення цінностей), праксеологічної (як спосіб дій), комунікативної (як спосіб передачі інформації та спілкування) модальностей у підсумку дій конкретного геополітичного суб'єкта. Компоненти геополітичного простору не просто є певною сукупністю або сусідять між собою, а щільно взаємодіють, утворюючи просторові взаємозв'язки та взаємозалежності.

Унаслідок складної взаємодії компонентів геополітичного простору формуються вертикальні та горизонтальні зв'язки. Водночас вертикальні зв'язки обумовлюються передусім ступенем впливу та ресурсним навантаженням цих компонентів, а горизонтальні зв'язки визначаються їх територіальним взаєморозташуванням і об'єктивними чинниками фізико-географічної детермінації. Суміщення цих зв'язків спричиняє утворення особливих просторових структур і просторових систем. Отже, геополітичний простір, з одного боку, немов би «вбирає» в себе простір як об'єктивну реальність (фізико-географічну), межі якої є не статично усталеними, а такими, що динамічно розвиваються. З іншого боку, геополітичний простір є «усвідомленим» простором, є певною впорядкованістю з відповідним структурно-функціональним навантаженням, що постійно зазнає активного суб'єктного впливу. У першому разі в освоєнні геополітичного простору домінують соціальні практики, що ґрунтуються на біосоціальних засадах політичних взаємодій, спрямованих передусім на задоволення вітальних потреб суспільства. У другому разі соціальні практики освоєння геополітичного простору набувають соціобіологічного та безпосередньо соціального характеру взаємодій, що регулюються державою як формою суспільної організації та політичним інститутом; взаємодії тут спрямовані вже на задоволення більш високих соціальних потреб, тому і геополітична спатіальність «примножується», оскільки до її географічного складника додаються й інші просторові рівні (економічний, інформаційно-ідеологічний, віртуальний та інш.).

Відомо, що географічний простір як складний планетарний простір містить просторові стани всіх сфер географічної оболонки (літосфери, гідросфери, атмосфери, біосфери) та їх можливих перетинань. Він є фундаментальною основою безпосереднього прожи-

вання та життєдіяльності суспільства, виконує низку важливих екзистенційних функцій. А саме: є місцем фізичного мешкання, захисту, розташування необхідної інфраструктури, джерелом ресурсів, уможливаючи в такий спосіб формування різноманітних типів суспільно-економічної організації та державотворення. Але «фізико-географічні об'єкти самі собою не існують в міжнародних та інших соціальних відносинах, доки їх використання не організовано людиною і не співвіднесене нею з державою та/або системою держав» [3, с. 25]. Отже, організація території (як основного відчутного елемента географічного простору) та «творення» геополітичного простору є доволі тривалим, еволюційним процесом, упродовж якого виникають різноманітні його рівні внаслідок змін соціально-економічних укладів суспільного розвитку. Простори (зокрема і геополітичний) виникають у політичній практиці тоді, коли території поділені, а держави вимушені переходити від екстенсивного освоєння територій до інтенсивних шляхів і форм їх використання [3, с. 25]. Варто зауважити, що природні та політичні кордони тут в жодному разі не локалізують дії держав, адже вони можуть мати місце далеко за їхніми межами. Тобто відбувається розподіл і перерозподіл владного освоєння та контролю геополітичного простору, водночас цей процес має динамічний характер.

Як слушно зазначає М. Косолапов, простором є та частина організаційної надбудови над територією, де певні просторові форми та відносини не просто присутні час від часу, а й утвердилися на повсякденній основі [3, с. 28], надаючи можливість вибудовуватися та відтворюватися певним соціально-політичним практикам. Геополітичний простір не є винятком у цьому контексті. Адже йому дійсно притаманна висока динаміка організаційних дій із боку держав як провідних інститутів загального соціально-фізичного та, зокрема, геополітичного освоєння територій для забезпечення своєї життєздатності та життєдіяльності. І. Бусигіна й І. Окунев взагалі стверджують, що в сучасному світі взаємодіють не держави як «точки» у системі міжнародних відносин, а простори, оскільки кожна держава має просторові характеристики, що є надважливим для великих держав, які територіально протяжні, навіть більше, взаємодії між державами загалом є просторовими [4]. На нашу думку, держава, виконуючи функцію організації суспільства, співвідносить і організовує простори та їх різноманітні виміри. Організаційна взаємодія в межах пари «держава – простори» є двосторонньою, тому вона змушує державу погоджувати між собою просторові формати організації життя свого народу (у нашому разі через геополітичний вимір).

До речі, у геополітичному дискурсі вживаються навіть такі поняття як, наприклад, «мережева держава», «держава-комплекс», «корпорація-держава», якими теоретично легітимізується феномен спатіальності держав. Поява нових акторів геополітичних процесів, які наділені майже тими ж функціями, що і держава-нація, засвідчує багаторівневість і багатфакторність геополітичних взаємодій, перехід на постіндустріальну стадію розвитку людства. Боротьба за ресурси переміщується з географічного простору в простір нетериторіальний (економічний, інформаційно-ідеологічний, медійний, когнітивний, кібернетичний тощо). Отже, геополітичний простір змінюється по своїй суті, що вимагає осучаснення в осмисленні даної категорії.

Резюмуючи, зазначимо, що тривалий процес категоризація геополітичного простору є своєрідним відгуком на еволюційні зміни суспільно-економічного розвитку та державотворення від індустріальної стадії до постіндустріальної або смарт-цивілізації. Тому геополітичний простір має розумітися як якісна, динамічна й інтегративна система організованих багаторівневих складних взаємозв'язків і взаємодій суб'єкт-суб'єкт-об'єктного типу. Масштаби та ступінь освоєння геополітичного простору прямо корелюються зі ступенем геополітичної суб'єктності держав як провідних акторів геополітичних процесів і

відносин у конкуренції за ресурси подальшого розвитку. Геополітичний простір акумулює кількісний і якісний потенціал безпрецедентної синергії щодо можливостей форматування або переформування світоустрою залежно від масштабів і ступеня потужності його суб'єктів та/або самоорганізації внаслідок хаосу геополітичних зрушень.

Список використаної літератури

1. Переслегин С. Самоучитель игры на мировой шахматной доске. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2005. – 619 с.
2. Лепский М. Этимологическое поле и определение сущности понятия «сложность». – Культурологічний вісник. Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя, 2014. – Вип. 32. – С. 82–88.
3. Косолапов Н. Пространства глобального мира и его международные регионы. Транснациональные политические пространства: явление и практика / отв. ред. М. Стрежнева. – М.: Издательство «Весь Мир», 2011. – С. 15–73.
4. Бусыгина И., Окунев И. Пространственное распределение силы и стратегии государств, или что и как объясняет геополитика. – Полис. Политические исследования. – 2014. № 2. – С. 106–123.

SPECIFICITY OF CATEGORIZATION OF SPACE IN GEOPOLITICS

Natalia Lepskaya

*Zaporozhye National University,
Faculty of Sociology and Administration, Department of Political Science
Zhukovsky str., 66, 69600, Zaporozhye, Ukraine*

The article is devoted to clarify in the essence of space from the point of view of its geopolitical content and features of the modern spatial organization of the world. It is noted that as a result of changing socio-economic structures with in the framework of world development, new levels of geopolitical spatiality also took shape, which was reflected in the theoretical and methodological categorization of space. Attention is drawn to the need for renewal of the category of geopolitical space in the interpretation of the semantic load in relation to the categories of “geopolitical subjectivity” and “geographical space”.

Key words: geopolitics, space, geographical space, geopolitical space, geopolitical spatiality, geopolitical agency, geopolitical subjectivity.

УДК 321.03

ПЛЮРАЛІЗМ КОНЦЕПЦІЙ У ДОСЛІДЖЕННІ ПОНЯТТЯ «ЛЮДИНА ПОЛІТИЧНА» В ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ ХХ – ХХІ СТОЛІТЬ

Марія Леськів

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Розглянуто головні теорії політичної науки ХХ – ХХІ ст., присвячені розгляду проблеми сутності політичної людини. Досліджено вплив об'єктивної реальності й суб'єктивної оцінки цієї реальності на політичну поведінку людини.

Ключові слова: «людина політична», політична участь, соціальна ідентифікація, політична поведінка, раціональний вибір, ситуативність.

Наукове осмислення головних феноменів політичного простору незмінно актуальне впродовж становлення політичної науки. Незважаючи на те, що феномен людини політичної є спадщиною філософсько-політичної традиції Античної доби, дискусії щодо його сутності становлять предмет досліджень сучасної політичної науки. «Homo politicus» («людина політична») – поняття, яке розглядається, загалом, крізь призму політики, влади, держави, політичної діяльності або політичної участі. Водночас варто зазначити, що в українськомовному просторі, у словниках і підручниках із політології визначення поняття не достатньо концептуалізоване і розглядається у вузькому сенсі як політичний лідер, професійний політик чи політичний актор.

Взаємодетермінованість у суспільно-політичному середовищі породжує проблему людини, яка зазнає впливу з боку соціуму в процесі формування особистісних якостей і визначення своїх життєвих позицій. Починаючи з Арістотеля, який уперше звернув увагу на соціально-політичний зміст і суть людини, огляд проблем людини в політиці набував досить суперечливих означень: від акценту на індивідуалізмі – до повного нівелювання індивіда на користь нації, суспільства та держави [1, с. 1]. Дефініція поняття «людина політична» змінюється й трансформується відповідно до змін політичної реальності, відтворюється й збагачується в процесі розвитку суспільно-політичних інститутів і політичної культури.

Метою статті є аналіз концепцій, які розкривають проблему людини в політиці та сутнісні особливості політичної людини в політичній науці ХХ – ХХІ ст.

У контексті аналізу проблеми людини в політиці на перший план виходить уся складність взаємовідносин між людиною й політикою, що стало причиною появи плюральності дослідницьких підходів. Адже, як стверджує В. Дідук, аналіз політики з погляду її людського виміру є, з одного боку, найбільш цікавим елементом у дослідженні цього феномена, а з іншого – найбільш складним, оскільки людський чинник є одним із найнепередбачуваних, а отже – таким, що найменше піддається аналізу [2, с. 1].

Перші десятиліття ХХ ст. стали періодом глобальної кризи тогочасного суспільства, що відзначився глибоким переломом у розвитку політології. Методи подолання цієї кризи окреслили два шляхи розвитку науки: європейський – історично безперспективний, із суворюю регламентацією суспільного життя й формуванням тоталітарних режимів, внаслідок

док чого політологія й інші суспільні науки, стали інструментом ідеології та пропаганди; американський (Сполучені Штати Америки) – оновлення традиційного капіталістичного суспільства, ліберальної демократії, а політологія зосереджувалася навколо дослідження проблем політичної участі й поведінки людини, груп тиску тощо.

Осягнути сутність поняття «людина політична» неможливо, якщо не брати до уваги протилежність демократії ХХ ст. – тоталітарні режими, що перекроїли історію країн Західної, Центральної та Східної Європи. Йдеться про «крок назад» у суспільно-політичному розвитку людства та відновлення докласичного світогляду, який характеризувався об'єднанням усіх сфер соціокультурного життя на засадах узагальнованих принципів й уніфікованих стандартів загальнолюдського характеру й традиціоналізму. Тоталітарні політичні інструменти, засоби масової інформації, масові партії, державний апарат, традиціоналістський і колективістський світогляди, сформували в політичній об'єктивності масове суспільство, яке по суті є сукупністю атомізованих індивідів, відчужених від влади, проте таких, що становлять систему, яка має високий мобілізуючий потенціал.

На цьому етапі наприкінці 30-х рр. ХХ ст. були зроблені спроби наукового усвідомлення тоталітаризму крізь призму становища людини як найважливішого елемента суспільства. Науковці Дж. Оруелл, О. Хакслі, Є. Замятін, Х. Арндт, К. Гаджієв та інші зазначають, що в тоталітарному суспільстві відсутня людина як така, натомість існує механічно створена ізольована й атомізована модель «нової людини», особисту свободу якої нівельовано технологією тоталітарної влади.

Сучасна політична наука, що виникла на початку 1950-х рр., вирізняється невеликою кількістю наукових концептів, які комплексно розкривають особливості політичної людини. Важливою підставою для дослідження взаємовідносин людини й політики є проблема розмежування й абсолютного «суверенітету» політичної науки щодо інших галузей наукового знання. Отже, властивість політичної науки неоднозначно тлумачити політичні явища й феномени створює можливість для застосування в дослідженні інших теоретико-методологічних конструктів. Це зумовлено неоднорідністю досліджуваного явища, адже людина представлена як складний біопсихосоціальний феномен, а політика як інтегроване соціальне утворення створює методологічні бар'єри в процесі інтерпретації. Про це свідчить відсутність «чистих» політологічних підходів до аналізу цієї проблеми та наявність міждисциплінарних: соціологічних і психологічних, антропологічних і філософських.

У контексті дослідження проблеми людини в політиці використовують основні методологічні концепти теорій політичної участі, біхевіоралізму (теорії політичної поведінки) політичної участі та політичної діяльності (у категоріальному значенні ми розглядаємо їх як різні прояви політичної активності), постбіхевіоралізму («теорія раціонального вибору»), психологічного підходу, політико-антропологічного й постмодерністських підходів.

Теорія політичної участі (К. Маркс, Й. Шумпетер, Т. Хейден, Г. Алмонд, А. Мілберт, Д. Істон, Е. Мюллер, А. Марш) виходить з того, що індивід виступає суб'єктом політики і відносно самостійним джерелом влади у взаємодії з політично організованим суспільством. Науковці розглядають політичну природу людини в разі намагання кожного окремого індивіда (групи) відстояти власні інтереси та позицію або прямої й рівноправної участі громадян в управлінні, хоча за сучасних умов демократичного правління є дещо обмежуюча (існує неможливість здійснення прямої демократії), що компенсується представницькими інститутами. Антропологічні аспекти політичної участі зазначають Л. Орбан-Лембрик і В. Бортніков. Методологічним принципом політичної участі є активність, яка «дає змогу розкрити специфіку становлення мінливої особистості в соціумі, який також змінюється» [3, с. 52]. У процесі аналізу категорії «політична участь» В. Бортніков, опираючись на чи-

малу кількість наукових суджень закордонних і вітчизняних дослідників цієї проблематики, зазначає, що основними антропними характеристиками політичної участі є ситуативність і непрофесійність. Головним індикатором взаємозв'язку людини й політики є ступінь інтенсивності, тобто «одні особи лише читають газети, інші ще й ходять на вибори, а треті ведуть активну політичну роботу» [3, с. 4].

М. Вебер досить широко підходить до визначення політики, зупиняючись на соціологічному її розумінні як «прагненні до участі у владі або до впливу на розподіл влади чи то між державами, чи всередині держави, між групами людей, які вона містить» [4]. Крізь призму розуміння сутності політичної діяльності М. Вебер визначив чинники (особистий інтерес, економічна безпека, мотив), які регламентують такі форми вияву політичної людини: як політичного учасника («за нагодою» діє в політиці); як політичного функціонера («за сумісництвом» діє в політиці); як «професійного політика» (який живе «для» політики або «за рахунок» політики). Тобто рівень «політичності» (у вузькому значенні) людини зростає з підвищенням активності та професійності її політичної діяльності.

Не менш важливою детермінантою політичної участі людини є принцип соціальної ідентифікації (характеризується мінливістю). Людина в процесі ідентифікації свого «Я» визначається в приналежності до певного соціального колективу (групи), відтоді репрезентує не власний інтерес, а є учасником відстоювання колективних інтересів на політичному рівні.

Розглядаючи проблему людини в політиці в межах соціологічних підходів, а саме символічного інтеракціонізму та психологічного підходу, варто зазначити, що їх поява й актуальність зумовлені психосоціальною природою тогочасної людини, яка характеризується: емоційністю, ірраціональністю, інтуїтивністю, екстравертністю. Представники теорії соціальних ролей, започаткованої 1930 р., сконцентрувалися навколо проблеми соціальної сутності людини й процесу формування її політичної ідентичності. Дж. Мід, розглядаючи природу соціуму, детермінував соціальну природу людини категорією «взаємодія», що в соціології переросло в напрям символічного інтеракціонізму. Процес формування особистості (соціалізації) відбувається за трьома стадіями: імітацією – копіювання (повторення) певних форм поведінки без їх розуміння (вміння вкладати правильний сенс); ігровою – процес багаторазового відпрацювання певних соціальних ролей для покращеного їх розуміння й надання сенсу своїм діям; колективних ігор – набуття вміння усвідомити очікування не лише однієї людини, а всього колективу [5, с. 116–120]. Людина «з уст» інших засвоює культурні цінності, політичні орієнтації, форми політичної поведінки, того суспільства, в якому перебуває, з яким комунікує, формуючи свою політичну природу.

Вперше зацікавився психікою людини З. Фрейд, який визначав її цілісним утворенням, де свідомі (прозорі) елементи співіснують із несвідомими (силовими). Це привело до висновків, по-перше, що влада є способом панування несвідомого над людською свідомістю; по-друге, у дитячому віці “libido” трансформується також і в політичні бажання. Отже, заняття політикою є природним прагненням людини (твердження ще від часів Арістотеля) на рівні інстинкту, оскільки в людській психології закладені такі природні потреби, як потреба панувати (влада) й підкорятися. Як зазначає Є. Шестопад, політика в психологічному зрізі досліджувалася як театр дій різноманітних людей з умовними й набутими наборами потреб. Людина розглядається як владолюбна істота, що керується прагненням підкорити своїй волі інших індивідів. Дослідник Г. Лассуелл звернув увагу на індивідуальну поведінку й волю як детермінанти владного прагнення людини. У вченого постало питання про психологічні підвалини волі до влади. Політична суть людини аналізувалася під час розгляду її політичної біографії, а саме: які «досвіди» у розвитку індивіда (агітатора,

адміністратора, теоретика) детермінують його політичні ознаки й інтереси, підкреслюючи значення вивчення конкретного індивідуального досвіду для політичної науки [6].

У контексті біхевіоралістського методологічного напрямку в політології, започаткованого в 1930-х рр., набули значної популярності: вивчення загальнотеоретичних проблем політичної поведінки; аналіз суб'єктності поведінки, чинників, що впливають на політичну поведінку; деякі аспекти електоральної поведінки. На думку теоретиків політичної поведінки, політична людина є актором, який наділений індивідуальним смислом і суб'єктивною оцінкою у своїх поведінкових діях, на які впливають мотиваційно-психологічні й об'єктивні чинники. Вивчення політичної поведінки, як зазначає Є. Шестопад, засноване на абстрагуванні вченого від політичних поглядів досліджуваного суб'єкта, переконань й інших суб'єктивних компонентів його дій у політиці. Політичні біхевіористи, зокрема й Д. Істон, виокремлюють ситуаційні чинники політичної поведінки: фізичне середовище, органічне середовище та соціальне середовище як об'єктивні, і зіставляють їх із вчинками людини для виявлення кореляції. Згідно з теорією політичного обміну П. Блау, різні учасники, вступаючи в політичний процес, конкурують між собою за можливість отримати від політики більшу винагороду. Кореляція між затраченими ресурсами (омінаючи увагою вплив інших індивідуальних чинників) і ступенем винагородження визначає людину як істоту раціональну й економічну [7].

Дослідники Л. Росс і Р. Нісбетт зауважують: «На вибір людиною лінії поведінки істотно впливає та конкретна ситуація, в якій вона опинилася» [8]. Ситуація – це певна частина об'єктивної дійсності, що є навколо людини й впливає на неї, натомість суб'єктивна ситуація – є дещо відмінною від дійсності (реальності) через вплив індивідуальних характеристик людини як псих-емоційної істоти.

1969 р. в руслі постбіхевіоралізму розвинулася теорія раціонального вибору (далі – ТРВ). Науковому аналізу теоретиків постбіхевіоралістів піддавалися: мотивація прийняття рішення, мотиви голосування виборця, мотиви поведінки політичних груп у політичному процесі. Основу аналізу ТРВ становили не зовнішні чинники, що детермінують політичну поведінку, а саме необхідність розгляду людини крізь призму «внутрішніх» чинників. Розробники теорії раціонального вибору виходять із таких методологічних принципів: методологічний індивідуалізм, егоїзм індивіда, раціональність індивіда, обмін діяльністю, згідно з якими людина є політичним учасником лише в тому разі, коли оцінить різницю свого економічного доходу від участі й неучасті в політичному процесі. Р. Швері зазначив, що, з позиції неокласичної школи, ТРВ «раціональна організація суспільства – сукупність індивідів, наділених раціональною поведінкою» [9, с. 2]. Раціональність індивіда є суб'єктивною, обмеженою зовнішніми чинниками (нестача та якість інформації, якою володіє індивід, і обмеженість у часі (концепція Г. Саймона), й індивідуалістичною (суб'єкт діяльності формується не суспільством, а всередині нього).

Сучасні науковці поняття «людина політична» відносять до термінології політичної антропології. Політико-антропологічний підхід розглядає людину у формі *homo politicus*, в єдності із природним і соціальним середовищем, в яких вона перебуває; визначає сферу політичного без прив'язки лише до суспільства чи державного апарату. Становлення політичної антропології, починаючи з 1940 р., відзначилося публікаціями західноєвропейських (М. Фортеса, Е. Еванс-Прітчарда, В. Тюрнера, М. Шварца) й американських (М. Фрід, Е. Сервіс і Е. Лікок) дослідників. Останні аналізували сутність політичної людини крізь призму типів її соціальної поведінки, що формувалися під впливом політичних практик, мотивів, маніпуляційних стратегій можновладців, а також принципів формування політичних суспільств.

В. Денисенко зазначає, що політичну антропологію потрібно розглядати «як концепцію індивідуальної участі в колективному процесі творення влади та користування нею» [10, с. 2]. Людина розглядається в єдності із природним і соціальним середовищем, в яких перебуває. Також політична антропологія охоплює буттєво-екзистенційний, феноменологічний аспекти політичного життя людини, яке має психо-ментальні, соціально-статусні й поведінкові характеристики. За словами В. Денисенка, політична антропологія розглядає людину як «сутність у собі», яка здатна творити суспільне й особисте життя за покликом власних прагнень і бажань, забезпечити собі краще життя.

На засадах функціонального методу (Б. Малиновський, Е. Еванс-Прічард, М. Фортес, Р. Ферт, М. Глакмен, Р. Мертон) політичної антропології досліджується політична активність людини, що проявляється через здійснення функцій. У межах функціоналізму політична людина є структурним елементом соціальної системи, що репрезентує себе через здійснення конкретних функцій щодо суспільства, з яким вона взаємопов'язана. Людська функціональність породжується природним прагненням індивіда до реалізації фізіологічних, емоційних, економічних, культурних і владних цілей, наслідком яких постає формування соціальних і політичних інституцій.

Відзначимо абсолютно антропологічне визначення політичної людини С. Ліпсета в доробку «Політична людина. Соціальні основи політики»: «Політична людина – це людина, яка бере участь у політиці» [11, с. 317]. З позиції науковця, її існування неможливе за межами демократичної чи правової держави. Політична людина діє в політиці лише за умов дотримання правил поведінки в конкурентній боротьбі та поваги до прав інших у процесі відстоювання власних інтересів. З позиції сучасних політико-соціологічних теорій, політична людина концептуалізується як активний соціально-політичний суб'єкт (А. Етціоні), суб'єкт «дії/вчинку» (Х. Арендт), діючий суб'єкт (А. Турен), який конститує політичний простір. З появою постбіхевіоральної революції суспільство розглядалося як електорат, а політична людина – як виборець.

Далі розглянемо постмодернізм як сучасну соціально-політичну реальність через особливий стан культури, суспільства й науки, а також як реакцію на «неспроможність» модерністської концепції пояснити актуальні проблеми й виклики. Сучасний американський соціолог Р. Інглхарт зазначає, що передові індустріальні суспільства в умовах сьогодення змінюють вектор свого соціально-політичного розвитку. По-перше, це зміни в інституціональних структурах, що характеризується падінням поваги до влади, розмиттям масової приналежності до великих партій. По-друге, відбуваються зміни у сфері базових цінностей. Наглядним є перехід від «матеріалістичних» до «постматеріалістичних» цінностей. Зниження рівня небезпеки відкидає необхідність існування абсолютних правил, що сприяє активній політичній участі людей у рухах за свободу політичного й культурного самовираження. За словами Р. Інглхарта, цінності постмодерну сприяють сучасним демократіям у набутті ознак партиципаторності, де участь індивіда в політиці й орієнтація політики зосереджуватиметься на конкретній проблемі [12]. Такі науковці, як З. Бауман, Д. Белл і Ю. Хабермас, зазначають, що постмодернізм постає результатом політики й ідеології неоконсерватизму, який характеризується естетичними еkleктизмом, фетишизацією предметів споживання [13, с. 69–70].

Плюралістичність сучасного світу, пропагування конкуренції ідей, миру й дискурсу підсилюють політичну участь людей, яка не обмежена лише діяльністю у виборчому процесі й голосуванням. Відображення в конкретних суспільствах ознак постмодернізму проявляється в саморефлексуючій критиці суспільства, культури, політики й економіки. Постмодерн, на думку В. Горбатенка, відзначається відкритістю, фрагментарністю, виз-

воленням, плюралізмом, руйнуванням зцентрованої структури, еkleктичності, іронією, пародією, саморефлексійністю та грою, що асоціюється з невизначеністю, відсутністю канонів, карнавалізацією й перформансом.

М. Кастельс, У. Бек, С. Хантінгтон та інші вважають, що макроконтекст «стану постмодерну» у межах функцій глобалізації й інформації мережевого суспільства пояснюється переходом до міжнародного об'єднання культур і глобального маркетингу культурних цінностей. Відображення в конкретних суспільствах ознак постмодернізму проявляється в саморефлексуючій критиці суспільства, культури, політики й економіки. Наука постмодерну відходить від прагнення все пояснити й відмовляється від узагальнюючих теорій на користь умовних теорій. Модерністський принцип «єдності» трансформується в розмивання меж всіх сфер життєдіяльності людини, руйнування застарілих дихотомій на користь соціально-культурному плюралізму й нечітким основам політичної, соціальної, національної, етнічної єдності. Як бачимо, відходження від «індивідуалізму» як єдиної ідентичності відбувається для почуття фрагментації та децентралізованого себе (як у культурному, так і в політичному аспектах), формування конфліктуючих ідентичностей.

Отже, розглянувши основні підходи до розуміння проблеми людини в політиці, зауважимо, що концептуалізація природи політичної людини є неоднозначною і схольною до крайнощів: біологізація людського чинника в політиці або тенденція до надмірної «соціологізації» людини. З одного боку, політична людина концептуалізується як активний учасник політичної системи, політична поведінка якого детермінована об'єктивною реальністю й суб'єктивною оцінкою цієї реальності. З іншого боку, політична людина визначається як вільний індивід, сконцентрований навколо прагнення максимальної реалізації власних інтересів і ефективно задіяний у досягненні цілей. Інтерес людини детермінується її біологічною та соціальною природою (система символів і настанов, набутих у процесі міжлюдських інтеракцій) і спричиняє політичну активність. В умовах постмодерну політична людина розглядається як сутність суперечлива й багатощарова, постає суб'єктом, сформованим в умовах мінливої сукупності політичних, соціальних і культурних умов. А отже, політична людина в епоху постмодерну характеризується полісутністю, що відображає фрагментарність людського й політичного.

Список використаної літератури

1. Буричко З. Людина політична: очерки історії та соціально-політичний зміст. URL: <http://fsn.fhum.info/pdf/112/112-03.pdf>.
2. Дідук В. Антропологічні аспекти статусно-рольової організації політичного життя суспільства. URL: <http://dspace.onu.edu.ua:8080/bitstream/123456789/5159/1/138-164.pdf>.
3. Бортніков В. Політична участь, політична активність, політична діяльність, політична поведінка: спільне й особлив. URL: http://vlp.com.ua/files/08_73.pdf.
4. Вебер М. Политика как призвание и профессия. URL: <http://www.kant.narod.ru/weber.htm>.
5. Мид Дж. От жеста к символу. URL: <http://smolsoc.ru/images/referat/a1882.pdf>.
6. Лассуэлл Г. Язык власти. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/880>.
7. Шестопал Е. Политическая психология. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Shestop/13.php.
8. Росс Л., Нисбетт Р. Человек и ситуация. Уроки социальной психологии. URL: http://skepdic.ru/wp-content/uploads/2013/05/Ross_Nisbett_-_Chelovek_i_situaciiia_Skepdic.ru_.pdf.
9. Швери Р. Теория рационального выбора: аналитический обзор. URL: <http://jour.isras.ru/upload/journals/1/articles/161/submission/original/161-301-1-SM.pdf>.

10. Денисенко В. Політика в контексті антропологічних вимірів. URL: <http://visnyk-ppsp.kpi.ua/article/view/33659/30245>.
11. Липсет М. Политический человек. Социальные основания политики. URL: http://www.liberal.ru/upload/files/Lipset_p1-48.pdf.
12. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества. URL: http://www.polisportal.ru/files/File/puvlication/Starie_publicacii_Polisa/I/1997-4-2-Ingleheart_Postmodern.pdf.
13. Постола А. Постмодернізм як сучасна суспільно-політична реальність. URL: http://www.zgia.zp.ua/gazeta/VISNIK_42_8.pdf.

**PLURALISM OF CONCEPTS IN THE STUDY OF THE TERM
“POLITICAL HUMAN” IN POLITICAL SCIENCE XX – XXI CENTURY**

Mariya Leskiv

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

Considered the main theories of modern political science devoted to address the issue of political human. The influence of the objective reality and subjective assessment of the reality of political behavior and identifies the key anthropological characteristics of a person as a political party.

Key words: political human, political participation, social identity, political behavior, rational choice, situational.

UDC 316.774

**PRACTICAL INDICATORS OF A DEMOCRATIC PRESS FACT
IN MASS MEDIA OF MODERN AZERBAIJAN**

Mammadli Jahangir Abdulali

*Baku State University,
Faculty of Journalism
Academic Zahid Khalilov street, 23, Baku, Azerbaijan*

Rovshanova Esmira Famil

*Baku State University,
Faculty of Journalism
Academic Zahid Khalilov street, 23, Baku, Azerbaijan*

The fact of independence of Azerbaijan provided formation and development of national media system and the democratic press in this system as a whole. The article analyzes the press agencies, especially newspapers showing themselves in Azerbaijan within the framework of operating principles of the democratic press. In this case the theoretical grounds of the factors isolating a type of democratic newspaper are given and special attention is paid to the application of these theoretical models – for example, social responsibility concept on a national basis. Scientific and theoretical grounds of the article are based on a special care taken by the modern Azerbaijani state to the democratic press and performance indicators of newspaper types formed as a result of this care. The operation of the “525-ci qəzet” (“525th newspaper”) and “Kaspi” (“Caspian”) newspapers involved in analysis in the article has been generalized and these press agencies have been presented as the typical factors of the democratic press.

Key words: independence, democratic press, concept, censorship, Azerbaijanism.

Introduction. Azerbaijani press has undergone very important stages during the years of independence and reached modern level referring to the modern world practice, especially, the practice of democratic countries. First of all, this level can be measured by the democratic nature of our national press. Today’s face of Azerbaijani media environment is measured by the press system of democratic nature. There are tens of newspapers, several TV channels and radio organizations which operate in the country that on the one hand, they are distinguished by an independent management system and on the other hand, by democratic principles arising from this independence.

Such type of media system hasn’t arisen all of a sudden. Even in the first years of independence, one of researchers showed that “discussions and exchange of views on press do not stop after the state censorship was cancelled and the assignment of control function was given to the media’s internal censor of beliefs and spirituality” [3, p. 212]. We can speak for hours about the fact that National Leader of Azerbaijani people, Heydar Aliyev accepted democratic media as a priority policy of our state and His care and attention for the formation of mass media legislation for this. It should be once more noted that even in the first decade of the independence of Azerbaijan, President Heydar Aliyev prepared the concept of democratic media. H. Aliyev always supported journalists to realize this concept. In July 1999, our National Leader, in His congratulatory letter addressed to “Press workers of the Republic of Azerbaijan” said: “Azerbaijani

press has always been a herald of great social ideas throughout its rich and glorious history and rendered exclusive services in strengthening our people's desire for freedom and independence, spiritual progress, preservation of high moral values and especially, in the formation of democratic rules" [1, p. 239].

As can be clearly seen, here, number services of press, as well as, its role in instilling democratic values to the society have been highly appreciated. After these opinions, our National Leader, stating that press has further developed by Azerbaijan's gaining independence, said: "Media, which is benefitted from national and universal values has obtained great opportunities to realize its higher goals after our republic gained its state independence. The protection of press, freedom of speech and expression is followed without returning to political pluralism in the Republic of Azerbaijan that has chosen the path of democratic, legal and secular state building" [1, p. 239].

We should add that all of these emerged as a result of Heydar Aliyev's development strategy of democratic media in independent Azerbaijan. H. Aliyev expressed in His theoretical views on the media how to realize this concept with its full meaning: "Media is a powerful tool giving impetus to the political development and deepening democracy. Today, the main task is to effectively use its broad opportunities in national state building, restoration of democratic values, formation of political and civil society, implementation of reforms and people's spiritual purification" [1, p. 239].

H. Aliyev determined the most important and classical duties of media in this way: "Media should be the mirror of life and the herald of truth, it should call and mobilize people in the fight for high ideals" [1, p. 239]. Azerbaijani press developed as an entire system around this theoretical concept and these general challenges; mainly, its democratic branch has emerged and began to play a key role in the community life.

Towards the end of the mid – 1990s, an entire system containing a number of functional branches of Azerbaijani press was formed. The people taking part in the process of a new state building all together understood that there cannot be a democratic state without free and democratic press. The examples of democratic press emerging from the end of 1980s appeared as a special force in 1990s. Democratic press "confirmed its place in the system of media" [10, p. 5]. There fore, political and legal basis were formed for the emergence of such type of press in the country. Since this period, newspapers that showed their types even in their names emerged: "Opposition", "Independent newspaper", "Democratic Azerbaijan" etc. [10, p. 144].

However, not all of the newspapers which there is the word "democratic" even in their names can be considered as democratic. Democratic nature must show itself in the information policy of the newspaper. Such newspapers include in the system of "independent newspapers". Such type of newspapers serve neither government, nor party, nor group interests. They only address to public interest. Among such newspapers, "Newspaper 525", "Kaspi", "Express", "East", "Justice" etc. can be shown. These independent newspapers act as the main indicators of democratic media. Regarding this, first of all, we would like to focus on the activity principles of "Newspaper 525".

"Newspaper 525" was founded in 1992. Founder and editor in chief is Rashad Majid. Rashad Majid is a journalist by profession. He graduated from the Faculty of Journalism at Baku State University. Therefore, he is known as a professional writer – journalist who has formed not only the technology of establishment of newspaper, but also its auditorium, public interest circle and information policy. "Newspaper 525" gathered real professionals who are mostly and perhaps, unambiguously journalists around it from the first times of its establishment.

Today, Yashar Aliyev, Yusif Rzayev, Sevinj Murvatgizi, Kamil Hamzaoghlu, and Basdi Alibayli who are famous as professional writers – journalists both in medial environment, and

also in artistic and public environment of Azerbaijan have raised the level of this newspaper to the highest peak. And also, this level has been seen from the first times of the establishment of newspaper. "Newspaper 525" was among three highly rated newspapers in the expert survey conducted by "New Generation" Azerbaijan Journalist Union for 1997–1998 [10, p. 123]. At that time, the circulation of newspaper was about ten thousand copies. Now, about 30 journalists work at the editorial office. Tens of journalists who acquired professionalism at this editorial office now function at various prestigious media organizations, as well as, TV and radio channels in the republic.

"Newspaper 525" has involved a number of creative intellectuals from our republic, as well as, Turkey, Central Asia, Russia in cooperation with its democratic and independent activity. Azerbaijan's deceased writers and poets such as Ismayil Shikhli, Famil Mehdi, Bakhtiyar Vahabzade, Mammad Araz, Yashar Garayev, Isi Malikzadeh considered this newspaper as the most important tribune for saying a word to the people. Today, Azerbaijan's public figures, government officials, writers and poets, and philologist professors such as Ali Hasanov, Anar, Elchin, Elmira Akhundova, Ramiz Rovshan, Vagif Yusifli, Jahangir Mammadli, Agil Abbas, Shamil Valiyev, Alkhan Mammadov maintain a constant creativity relationship with this newspaper and mainly, publish their writings in this newspaper.

It should be especially noted that an independent and democratic nature of "Newspaper 525" created a special condition for the newspaper to have a wide and diverse range of the author's contingent. Therefore, prominent publicist, member of Parliament (Milli Majlis), Elmira Akhundova says in one of her writings about this newspaper: "It is already a certain time that "Newspaper 525" has included in my daily reading even without perceiving this myself <...> from its establishment, though this newspaper was considered as a political and social publication, its artistic and publicist side is especially interesting <...>".

According to the representatives of politicized journalism, the readers of literature should be avoided from the newspaper. However, in contrary: "Saturday edition which almost all pages are available for poetry, prose and journalism is more demanding in the intellectual circles as never before. This quality of the newspaper is also in its democratic nature" [2, p. 77].

Representatives of modern science and literary creativity such as Anar, Elchin, B. Vahabzade, J. Mammadli etc. expressed many opinions about the nature and democratic spirit of "Newspaper 525". And also, newspaper's function of enlightenment is expressed in many of these opinions. It is obvious that "as in other fields of the life, there are events that affect the development level and interests of the people as whole, visible and invisible sides in the fields of philosophy, science and education. There is a great need for revealing one's own and essences, and promoting necessary knowledge for our life to be more complete, more democratic, more inclusive. This is a mission of enlightenment" [4, p. 3]. "Newspaper 525" can realize the democratic nature of this "mission".

We can focus on newspaper "Kaspi", as one of the indicators of activity of democratic press. As the activity of "Kaspi" proves that the independence of press depends mostly on the achievement of democratic values by society and regime or how much its desire for it [6, p. 8]. Classical newspaper "Kaspi" functions as a democratic press agency in Azerbaijan's news independence conditions.

If legal conditions created by modern Azerbaijan for uncensored democratic press, on the one hand, stipulate the emergence of newspapers and magazines with new perspectives, on the other hand, it gives an opportunity for classical newspapers and magazines to come up again and present new publications of the most memorable ones among them. Among such publications, "Molla Nasraddin", "Fuyuzat", "Ishig" etc. magazines and especially, newspaper "Kaspi" can be mentioned as an example. The founder of the re – publication of newspaper "Kaspi",

PhD in philology, poet, publicist Sona Valiyeva mentions that “In 1881, after a permission was given to Kuzmin, the first editor, for the publication of newspaper “Kaspi”, Azerbaijan’s progressive-minded intellectuals tried to reflect their opinions and ideas in their articles on different literary and social themes” [9, p. 442].

Since 1881, as this newspaper which was published in the Russian language in Baku gathered national intellectuals, brought up the ideas of Azerbaijanism and independence more or less and did serious works for enlightenment at that time, it has given us a basis for its re – publication at our time. So, since 1999, newspaper “Kaspi” has been released and it has served and serves to our people with the formation of democratic rules in the country, the mission of enlightenment, preservation of our state and statehood with accurate, unbiased information and literary and artistic publicize and promotion of literature and art.

“Kaspi” which has a special place in the history of Azerbaijani press took an active part in the process of enlightenment, national identity and national consciousness and delivered its ideas to the people with the intellectuals gathered around it. This newspaper was published in Russian at a time when tsarist censorship didn’t allow for the publication of newspaper in Azerbaijani in the end of XIX century. “Therefore, our progressive and national – minded intellectuals – H. Zardabi, N. Vazirov, N. Narimanov, A. Hagverdiyev, M. Shahtakhtli, A. Aghayev, F. Kocharli, I. Sultan etc. had to disseminate their opinions and views in the pages of media outlets in Russian, as well as, “Kaspi” for a long time” [7, p. 114].

“Kaspi”, which was published between 1881–1919, had a mission of service for the nation with the power of the above mentioned intellectuals. It is true that though sometimes, the newspaper was obliged to function on the basis of “orders” of imperial policy, it was difficult to prevent national spirit of its authors. Republication of the newspaper under the foundation of Firm “Intellect” on March 7, 1999, is the result of the respect and esteem of modern Azerbaijan to our classical heritage. Republished “Kaspi”, presenting its idea in the program article in the 1st issue, expressed its main aim and desire. It is said in that program article: “Our main aim is neither earn money by disseminating cheap sensation, nor to turn it into anyone’s political tribune, nor settle accounts with anyone, nor implement anyone’s different orders. We want to build a since communication with you (readers – *Red.*) and highlight your ideas as they are without passing them from any political and personal filter” [5].

Indeed, facts show that modern “Kaspi” is not only devoted to the ideas of its predecessor, but also, it is implementing very serious creativity for nation by increasing these ideas by far.

According to Professor Jahangir Mammadli, the platform, information policy, aims and duties of the newspaper are felt clearly from its first issue. At that time, when there were a lot of newspapers emerged, “Kaspi” undertook the mission to continue bright ideas of its predecessor and support the policy of modern Azerbaijan, its views on social problems, economic development and cultural development speaking from the demands of a new era. So, an Azerbaijani reader obtained a newspaper highlighting the development of Motherland, expressing the problems of readers and giving impetus to the development of our culture from new parameters. “Kaspi” took all its opportunities for professionalism based on national traditions of journalism and gathered professional publicists and journalists.

The newspaper, based on international creativity principles of journalism, has formed the unbiased and honorable information policy. This newspaper, which has passed over its ten years of activity, has a stable auditorium of readers. This auditorium well feels and knows the difference of this newspaper from other newspapers that allow for lies and insults for increasing the circulation of unbiased and fair information. “Kaspi” is a press agency that maintains its information patience, accuracy and impartiality in a moment when there is a place for the most critical, hot

and any type of rumors in the community life. Issues which is covered by these themes determine its information policy and typological nature.

The scope of theme of “Kaspi” is very broad. The world of theme of the newspaper which is published in the volume of 16 – 24 pages, first of all, include Azerbaijan and Azerbaijanism. The newspaper takes foreword the factors that give impetus to the development of Azerbaijan, love for Motherland, formation of the feeling of struggle against enemies, especially, Armenian aggressors that occupied our lands. Every issue that is of a public importance is in the center of newspaper’s attention.

One of the main aspects that differentiate “Kaspi” is that the newspaper keeps policy and political issues on the agenda, highlights political life of the country always on a separate newspaper, but itself doesn’t interfere with the policy. It goes without saying that several officers of the newspaper have their impacts on the policy and activity of politicians, but political word and political theme are presented mostly without any comment in the information of newspaper.

Discussion and conclusion. We have mentioned the newspaper’s direction of Azerbaijanism above. “Kaspi” always keeps the territorial integrity of Azerbaijan, activity of Azerbaijanis for serving to Motherland and international organization’s attitude towards Azerbaijan.

The most serious tradition accepted by “Kaspi” from classical “Kaspi” is that this newspaper is also devoted to the ideas of enlightenment. One of the main places of newspaper is occupied by its attitude towards literary word, literature and national art. Especially, “Kaspi” does a great job by giving a special place for artistic literature. Artistic literature is not among the themes to which newspaper addresses rarely. The newspaper delivers artistic literature to reader with special additions. And also, this artistic word occupies a regular place on pages of newspaper. “Kaspi” calls readers to not forget past and be aware of today presenting new literary trends, successful examples of national literature and examples of our classic. Artistic and aesthetic value of these examples usually instills optimistic mood and optimistic future for readers. And also, these pages that are presented with the addition of “Literature” have a very interesting slogan promising objectivity: “We don’t publish signatures, but works” [8, p. 40].

“Kaspi” continues its path which has begun from the end of XIX century in the second decade of XXI century. This newspaper provides readers with unbiased, accurate, honest information focusing on the strongest historical roots of Azerbaijani press. Today, processes of revival of many newspapers which have glorious traces in the history of press and re – writing their names in the history are observed. Do these desires of journalists always coincide with their activity? An unambiguous answer to this question is very difficult. However, today’s activity of “Kaspi” gives serious basis for being optimistic.

We have many newspapers that operate with independent and democratic principles. We wanted to summarize the activity of the examples of democratic press showing themselves in the modern environment of Azerbaijani media analyzing two newspapers which are popular among readers.

References

1. Heydar Aliyev and press; interviews, statements, appeals, speeches, congratulations. – Baku: Publishing house “Nurlar”, 2003. – P. 640.
2. Khalilov S. Press and democracy. Book entitled “Leader. State. Society”. – Baku: Publishing house “Azerbaijan University”, 2001. – P. 358.
3. Khalilov S. Life itself and its invisible side. Educational publicism. – Baku: Publishing house “Nurlar”, 2013. – P. 448.
4. Habibbeyli I. Creative with all sides. – Baku: Publishing house “Science and Education”, 2014. – P. 104.
5. Kaspi. – March 7, 1999.
6. Majid R. Activity principles of independent media. A collection of scientific works “Irshad – 100” of the Faculty of Journalism at BSU. – Baku, 2006. – P. 8–12.
7. Mammadov A. “Kaspi” – a worthy successor of its predecessor. Book entitled “Newspaper of three centuries”. – Baku: Publishing house “Ganun”, 2011. – P. 528.
8. Mammadli J. Information policy of “Kaspi”. Book entitled “Newspaper of three centuries”. – Baku: Publishing house “Ganun”, 2011. – P. 528.
9. Valiyeva S. Time passed without notice... – Baku: Publishing house “Ganun”, 2012. – P. 568.
10. Mass Media of Azerbaijan. «New Generation» Azerbaijan Journalist Union. – Baku, 1999. – P. 232.

ПРАКТИЧНІ ПОКАЗНИКИ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ПРЕСИ В СИСТЕМІ ЗАСОБІВ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ СУЧАСНОГО АЗЕРБАЙДЖАНУ

Мамедлі Джахангір

*Бакинський державний університет,
факультет журналістики
вул. Академіка Захід Халілова, 23, м. Баку, Азербайджан*

Ровшанова Есміра

*Бакинський державний університет,
факультет журналістики
вул. Академіка Захід Халілова, 23, м. Баку, Азербайджан*

Незалежність Азербайджану загалом забезпечила формування і розвиток національної системи засобів масової інформації та демократичної преси в цій системі. У статті аналізується діяльність органів друку, зокрема й газет, у межах принципів діяльності демократичної преси. Водночас розкриваються теоретичні основи чинників, які обґрунтовують тип демократичної газети, особлива увага приділяється реалізації цих теоретичних моделей, наприклад, концепції соціальної відповідальності на національній основі. Науково-теоретичні основи статті пов'язані зі сприянням азербайджанської держави розвитку демократичної преси і з показниками дієвості газетних публікацій, що є результатом такого сприяння. Проаналізована в статті діяльність газет «525-ci qəzet» («525-я газета») і «Kaspi» («Каспій») була узагальнена, зазначені органи друку були представлені як типові зразки демократичної преси.

Ключові слова: незалежність, демократична преса, концепція, цензура, азербайджанізм.

УДК 321.01:342.228 + 322

ПОЛІТИКО-КУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ РЕНЕСАНСУ ТА РЕФОРМАЦІЇ: СИМВОЛІЧНИЙ АСПЕКТ

Елла Мамонтова

*Національний університет «Одеська юридична академія»,
факультет психології, політології та соціології,
кафедра політичних теорій
вул. Академічна, 2, 65009, м. Одеса, Україна*

Робиться порівняльний аналіз світоглядних підвалин і символічних практик Ренесансу та Реформації. На цій основі визначаються їхній державотворчий потенціал і політико-культурна специфіка. Доводиться, що символічний арсенал Реформації забезпечив активізацію на територіях, нею охоплених, процесів державотворення. Водночас космополітизм гуманістичного світогляду значно загальмував державотворчі процеси в Середземноморському регіоні Європи.

Ключові слова: Ренесанс, Реформація, символ, символізм, псевдоморфоз, політична культура, державотворення.

2017 р. у всьому світі й Україні проходив під знаком 500-річчя від початку Реформації – масштабного духовного відродження, яке назавжди змінило перебіг історії. Соціальні, політичні, культурні явища, породжені Реформацією, є одними з найбільш впливових в історії людства.

Про масштаби цієї події свідчить вагомий масив праць, в яких розкривається її теологічний (Алістер Мак-Грат, Т. Джорж, Г. Кюнг, В. Льюїс, А. Макграт, Д.Ф. Райт), філософський (О. Арапов, Д. Мережковський, М. Панченко, Л. Шестов, Ф. Шеффер), світоглядний (М. Вебер, Е. Фромм, Й. Хейзинга), історичний (Г. Вейс, Е. Кернс, А. Міллер, Д. Норман, Д. Робертсон, Ф. Шафф), економічний (С. Булгаков, Т. Коваль, С. Мак-Дауелл, М. Білайлз), соціокультурний (Г. Дементьев, М. Дмитрієв, В. Жукоцькій, І. Макаров, Т. Нікольська, А. Опарін, М. Оссовська) й інші аспекти.

Тема Реформації є предметом наукового інтересу і таких вітчизняних науковців, як: М. Бабій, І. Богачевська, М. Балаклицький, В. Бачинін, Н. Бевзюк, В. Волковський, А. Денисенко, П. Кралюк, В. Любашенко, С. Санніков, Р. Соловій, К. Тетерятников, Л. Филипович, Н. Хром'як, А. Юраш та ін. Переважна більшість із них порушує питання, пов'язані з місцем і роллю Реформації в історичному процесі та сучасному світі в площині богословського дискурсу, реалізації принципу свободи совісті, впливу протестантських церков на конфесійну ситуацію в Україні.

Безперечно, як багатоаспектне явище всеохоплюючого характеру Реформація може бути розглянута в різних ракурсах, зокрема і з позицій її символотворчого потенціалу, завдяки якому відбулися зміни в політичному просторі середньовічної Європи та підготовлено ґрунт для ідеологічних баталій Нового часу. Але звернення до даного виміру Реформації неможливе без урахування загальноєвропейського культурного контексту доби пізнього Середньовіччя, який визначено гуманістичним світоглядом Відродження. На наш погляд, саме у зіставленні символічних практик Ренесансу та Реформації можна визначити не тільки їхню політико-культурну специфіку, але й державотворчий потенціал.

Метою статті є висвітлення та порівняння політико-культурного аспекту Відродження та Реформації в контексті їх впливу на політичний ландшафт Європи доби пізнього Середньовіччя через звернення до нових символічних практик.

Як специфічна форма непрямой комунікації символ, будучи невід'ємним складником духовного, культурного, ідеологічного, політичного життя суспільства, відіграє роль засобу інтеграції та мобілізації людських спільнот. Величезний креативний потенціал і спроможність народжувати нові смисли, що ведуть до переформатування простору соціально-владних відносин, перетворюють символ на інструмент політико-управлінського впливу. Історія неодноразово підтверджувала: тектонічні зрушення в соціально-політичній сфері будь-якого суспільства завжди супроводжуються «символічними революціями». Так, поворотним моментом у переході європейського суспільства до нових технологій у царині символічного виробництва та символічного панування стало розгортання Відродження та Реформації – явищ духовної, інтелектуальної та культурної історії Європи доби пізнього Середньовіччя.

Тривалий час панівне місце в духовному, соціальному та політичному житті середньовічного європейського суспільства посідала християнська доктрина. Світоглядним і формоутворюючим принципом, закладеним в основу моделі соціально-політичних взаємин у суспільстві з релігійним типом мислення, був колективізм, заснований на засадах універсалізму, ієрархічності та діалектичного дуалізму, які й зумовили глибокий, вкорінений у свідомість і поведінку середньовічної людини та громади символізм. Як фундаментальна категорія всього тогочасного духовного, культурного та соціально-політичного буття символізм відчутно вплинув на процеси інституалізації середньовічної держави та трансформації її форм – від становой представницької монархії до абсолютизму, через такі механізми символізації, як: дуалізація світу; перетворення реального світу на символічний простір; об'єктивація світу символів; тотальна ієрархізація з перетворенням всіх об'єктів світу, зокрема й держави, на символи божественного абсолюту; заміщення символом об'єкта і поняття; створення системи домінуючих символів тощо [1, с. 209–213].

Кардинально новий погляд на місце і роль символу в духовному та політичному просторі суспільства запропонував світ Ренесансу. Увібравши в себе християнську символіку Середньовіччя, збагатившись ідеями натурфілософії та гуманізму, він надав їй нової інтерпретації. Сформований індивідуалізмом і антропоцентризмом гуманістичного світогляду, діяльний ініціативний підхід до історії став ідейним підґрунтям Ренесансного прагнення повернути високі зразки античного минулого в усі сфери суспільного життя, зокрема й у практики управління державою.

Звернення до старовини в Італії, країні, що надзвичайно багата на пам'ятки Античності, спогади про минулу велич імперії та її панування над світом є цілком зрозумілими. За спостереженням Я. Буркхарда, італійці завжди залишалися «напівантичним» народом [2]. Не випадково, що саме в Італії, де залишки давньої цивілізації були відчутними символами минулих століть, «рух Відродження затвердився ширше, ніж це сталося з його більш пізніми проявами по той бік Альп» [3, с. 267].

Відродження античної міфології в добу пізнього Середньовіччя відбувалося на фоні надання їй нової, інтелектуальної інтерпретації. У програмній роботі Е. Гомбріха, присвяченій символізму Відродження, неодноразово наголошується на тому, що йдеться не просто про повертання античного міфу, а про складний синтез античного та християнського світоглядів [4, с. 139–148]. Цю двоїстість ренесансної людини точно підмітив М. Бердяєв у роботі «Смисл творчості», характеризуючи її як роздвоєного християнина, «християнина – язичника», який розірваний між двома світами [5, с. 217–227]. Вірогідно, саме даною

рисою пояснюється псевдоморфоз ренесансного світогляду та культури. З подачі О. Шпенглера псевдоморфоз прийнято розуміти як запозичення однією культурою форм, символів, мови іншої.

Зіткнувшись на схилі Середньовіччя з явищем «зів'янення символізму», коли весь світ, як зазначив Й. Хейзенгі, покривається кам'яними квітами символів [6], західноєвропейське суспільство спостерігало його перетворення на дещо механічне, одновимірне, поверхове. Із принципу, що був універсальною основою середньовічного світу, «символізм, як бур'ян, захоплює мислення та вироджується у хворобу ума, у дещо на кшталт простої пристойності» [6].

Таке вихолощення ідеї символізму та втрата символами їхньої соціоконструктивної функції переорієнтовують суспільство пізнього Середньовіччя на пошуки нових джерел символізації. Запозичені в Античності символічні структури та форми Відродження наповнює новим смислом, який вже не пов'язаний з їхньою первинною природою. Адже, коли в перехідну добу суспільство не встигає знайти нові засоби самовиявлення, коли мова його власних форм ще не сформувалася в єдину семіотичну систему, воно «розмовляє» чужою символічною мовою, яку наслідує в попередньої епохи або позичає в іншій цивілізації.

Варто відзначити, що внаслідок небувалого культурного підйому символізм Відродження став тим комунікативним актом, завдяки якому відбулося синтезування нової інформації. Характерною рисою символізму Відродження є перевага процесів інтерпретації над актами позначення. За точним спостереженням Е. Панофського, відчуття історичної «дистанції», сформоване щодо Античності Ренесансом, починаючи із Ф. Петрарки, позбавило Античність її реальності. «Класичний світ» водночас перестав бути і загрозою. Замість цього він став об'єктом страсної ностальгії, яка знайшла своє символічне вираження у відновленні, реставрації – після п'ятнадцяти століть – цього чаруючого фантому, цієї Аркадії [7, с. 234]. Образно висловлюючись, Античність височіла позаду, у минулому та водночас виростала в майбутньому. Так, історико-публіцистичні твори Ренесансу будуються за єдиною хронологічною схемою, де сучасності передуює Античність, минаючи добу Середньовіччя.

Поглиблення історичної свідомості Ренесансу стало підґрунтям, яке дозволило відкрити нові підходи до інтелектуального осягнення символічного світу класичної Греції. Саме під знаком Античності відбувалася структуризація політичного простору в ренесансних вільних містах. Пряма аналогія між політико-управлінськими практиками грецьких полісів VIII – IV ст. до н. е. й італійськими містами – державами XIII – XVI ст., заснована на динамічності, прямій участі громадян в управлінні, у плюралізмі думок і поглядів, потенційній можливості змінити форму правління, а отже, участі в перетворенні політичного ладу, була очевидною для ренесансного суспільства.

Водночас соціальне та політичне управління в середньовічних середземноморських республіках наслідувало римські традиції формування громадянської позиції населення на основі звертання до славного історичного минулого, на ідеях наслідування подвигів предків, на пам'яті діянь «громадянських отців». У політичній сфері італійські міста вважали себе прямими нащадками Римської республіки, декларували ідейну спорідненість, вкорінювали політичну та юридичну традицію Античності. Так, Флоренція називала себе «малий Рим» (*piccolo Roma*), Мілан вважався наступником Медіоланума тощо.

Широко відомі спроби Ф. Петрарки, який мав не тільки загально визнаний авторитет як інтелектуальний лідер європейського масштабу, але й був патріотом та ідеологом національної єдності Італії як спадкоємиці римської слави, «наставниці народів», звернутися до символічного ресурсу політики. Поет і політик декілька разів намагався переконати пап

Бенедикта XII (1336 р.) та Клімента VI (1342 р.) перенести престол у Рим, пропагував у літературних творах ідею відродження величі древнього Риму, його республіканських та імперських традицій.

Поєднання пропаганди культу Античності з пошуками того, що повинно зробити людину «людяною», інакше кажучи, кращою в моральному плані та повноцінною в інтелектуальному, породили гуманістичний світогляд, який став невичерпним джерелом ідей і потужним знаряддям соціально-політичних трансформацій. Цікаво, що походження терміна «гуманізм» пов'язано з поняттям *studia humanitatis* – буквально «гуманітарні студії». Так із XIV ст. називали комплекс навчальних дисциплін, вивчення яких базувалося на знайомстві з античними авторами (граматика, риторика, поезія, історія, етика), а їх викладачів називали гуманістами. Як актор соціально-політичних відносин новопосталий клас гуманістичної світської інтелектуальної еліти (інтелігенції) бачив своє головне призначення в реабілітації класичної культури в контексті дискурсу її протиставлення занепадницькій «варварській» культурі Середньовіччя. Античність стала прапором гуманізму, еталоном, загальнонародським зразком для наслідування. Гуманізм настільки породився з формами та символами античної культури, що сучасність можна було сприймати тільки кризь призму останньої.

І саме відчуття історичної дистанції, у межах якої антична давнина сприймається передусім як текст, вимагало пошуку нових джерел і носіїв культури. Таким носієм стала мова. Гуманістична культура – це насамперед культура слова, де мова стає предметом рефлексії. Але мовою витонченої риторики Ренесансу виступає давньогрецька або, переважно, латина. І, як наслідок, масовим явищем стає відмова письменників-гуманістів від використання туземної мови на користь останніх.

Такий розрив із передуючим світоглядом Середньовіччя та звернення «через його голову» до античних витоків не міг не позначитися на особливостях символотворення. Зокрема, у тогочасний дискурс активно впроваджуються античні (або такі, що розуміються як специфічно античні) мовленеві та візуальні форми. Як зазначає Й. Хейзінга: «Гідну заздрощам досконалість древніх вбачали передусім у штучності форми» [6, с. 315]. Наприклад, популярною була практика перейменування в грецькому або римському стилі міст, політичних інститутів. Подібно до того як античні історики вкладали в уста реальних історичних персонажів вдумані промови, автори ренесансних хронік намагалися передати зміст публічних звернень тогочасних політиків і полководців (так званих *contiones*) в енергійній манері римлян.

Отже, поринувши в стихію мовотворення (а мовою можна називати всі форми комунікації: словоформи, образи, символи, знаки – Е. М.), інтелектуальна та політична еліта суспільства Відродження опинилася у вихолощеному штучному світі символічних фантомів минулого, де знакові структури, запозичені в іншій цивілізації, суцільно підмінювали собою реальні феномени сьогодення. Таке сусідство античних алегорій і символів із категоріями політики, науки, філософії є специфікою не тільки культури Відродження, але й всього його духовного строю.

Проте найбільш адекватною формою самовияву ренесансного індивідуалістичного світосприйняття стала, на нашу думку, політика.

Ренесансний світогляд став віддзеркаленням процесів руйнації канонів середньовічного мислення, поступового звуження ареалу дії беззаперечного авторитету церкви, послаблення її «духовної диктатури» та політичного панування. Інакше кажучи, Ренесанс починається в той момент, коли поняття культури стає вільним від релігійного контексту, коли відбувається її секуляризація і світські погляди остаточно перемагають у соціальних

дискурсах. Це докорінно змінює змістовний складник процесу панування, і, насамперед, позначається на кардинальних змінах у легітимацийних практиках влади.

У політичній теорії та практиці Відродження відбувається поворот у бік раціоналізації. Політико-правовими мислителями цієї доби легітимність монархічної влади обумовлюється не тільки її божественним походженням, але й її здатністю реалізувати конкретні (державні, колективні й індивідуальні) інтереси в політиці (Н. Макіавеллі, Ж. Боден). Політична концепція Данте Аліг'єрі віддзеркалює процеси подальшої суверенізації світської влади та формування нових форм легітимациї, що базується на визнанні значущості договірно-правових відносин. Модель феодальної легітимациї, яка вибудовується в координатах «територія – соціально-політичний статус на феодальних сходах», поступово трансформується в систему представництва й особистих зобов'язань.

Принципово нове сприйняття проблеми легітимності влади, сформоване в епоху пізнього Середньовіччя, позначалося і на переструктуруванні символічних практик ідентифікації, легітимациї, номінації, ієрархізації тощо. Це кардинально змінило підходи до їх використання в процесах управління державою. Соціальні відносини, повні протиріч і конфліктів, початкова перемога цехового самоврядування над тиранією та подальше виникнення нових авторитарних режимів, ситуація, коли на зміну незалежності автономних міст-держав прийшло постійне складне політичне балансування самостійних територіальних утворень між силами європейських національних монархій, що народжувалися в надрах середньовічного світу, – потребували нових підходів до технологій політичного панування та перегляду їхнього символічного арсеналу.

Послаблення авторитету папства та зміцнення автократичних тенденцій потребувало нових джерел легітимациї. Ними стали світська культура та мистецтво. Як свідчать багаточисленні джерела, результатом активного залучення населення Середземноморських міст-держав до проявів світської гуманістичної культури. Навіть більше, саме гуманістичний світогляд, як це не парадоксально, на перший погляд, став причиною втрати ментального відчуття цілісності, притаманного релігійному суспільству Середньовіччя. Адже процеси розколу зачепили не тільки соціальний простір, розділивши суспільство на культурну еліту і маси, але й безпосередньо торкнулися політики та духовної сфери.

По-перше, загальнолюдська прихильність до вільного громадянства, покладена в основу гуманістичного світогляду, пріоритет уселюдського над національним, свідоме заперечення безпосереднього особистого зв'язку зі своєю нацією та державою, проекти розбудови всесвітнього політичного союзу (див.: «De Monarchia Messiae» Т. Кампанелли, «Монархія» Данте Аліг'єрі тощо) заважали італійським містам-державам у набутті національної єдності. Палке бажання гуманістів латинського світу стати новими греками та римлянами, прагнення перетворитися на істинних «громадян світу», їх відмова та презирство до всього, що вийшло зі Середньовіччя, зокрема й до нових національних державних утворень, значно загальмувало державотворчі процеси в цьому регіоні Європи.

По-друге, протиріччя, закладені в основу гуманістичного світогляду, підготували духовну революцію, яка згодом розколола західноєвропейське суспільство та на місці монолітної християнської культури породила два типи світобачення.

На півночі Європи запропонована італійським гуманізмом політика ідеалізації античних зразків в усіх сферах соціального буття через відсутність органічних зв'язків із минулою величию Давнього Риму не знайшла свого продовження ані у сфері мистецтва і літератури [6, с. 312–323], ані в практиках політичного управління. Проте значно більш ра-

дикальні духовні та соціально-політичні перетворення ідеї Відродження спричинили саме по той бік Альп.

Якщо в Італії інститут католицизму сприймався в контексті нерозривного зв'язку з минулим Римської імперії та був невід'ємною частиною панівного порядку (Рим античний легендарний і Рим сучасний християнський перебував у символічному центрі італійської гуманістичної картини світу, що, безумовно, сприяло збереженню культу папської наддержави на зразок культу Римської імперії), то на півночі Європейського континенту протест проти практик панування папської курії, заснованих на нав'язуванні догматичних норм і правил у всіх сферах життя, зневажанні національної гордості й утисненні політичних інтересів державно-територіальних утворень тогочасної Європи, привів до появи нової концепції християнства, релігійного розколу та його наслідків.

У контексті її політичних результатів Реформація стала поворотним моментом у десакралізації релігії як монопольної духовної форми організації та реалізації політичної влади, підготувала становлення нового світського типу осмислення концепту влади і держави та їх легітимації. Залишаючись загалом у межах богословського дискурсу, теоретики протестантського руху, відштовхуючись від християнської моделі світобудови, запропонували принципово інші шляхи конструювання соціально-політичного простору, реалізація яких через звернення до практик легітимації та оновлення арсеналу засобів символічного впливу забезпечила становлення індустріального суспільства та згодом змінила обличчя всієї Європи. Зазначимо в цьому зв'язку, що в країнах, де рух протестантизму був найбільш поширеним, становлення національних держав відбувалося поза практиками абсолютизму.

Причини цього феномена, на наш погляд, криються в низці чинників.

По-перше, введення національних мов в офіційний дискурс, зростання національної самосвідомості, підвищення культурного й освітнього рівнів жителів північної Європи – регіону, який протягом століть вважався периферією Римо-католицького світу, стали чинниками духовного оновлення всієї Європи.

По-друге, проголошення духовної рівності, що передбачало еволюцію уявлень про рівність політичну, зумовило для громадян країн, де укріпилися позиції протестантизму, наявність широких можливостей доступу до управління церковними та державними справами.

По-третє, визнання єдиним джерелом істини Євангелія позбавляло католицьку церкву та Папу Римського диктатури незаперечності авторитету та монополії на символічне виробництво, і, як наслідок, висунуло на авансцену духовних і соціальних практик церковну общину, а не священика.

По-четверте, протестантська етика, побудована на кальвіністському принципі «молись та працюй», який передбачав наполегливу працю, жорстку економію, відмову від надлишків у побуті та споживанні, отже, найсуворішу аскезу в її тотальному прояві, стала чинником стрімкого економічного розвитку держав протестантського кола.

Такі тектонічні зрушення в надрах суспільства пізнього Середньовіччя спровокували і зміни в практиках символізації. Починаючи із XVII ст., у різних регіонах Європи вже співіснують і конкурують на полі символічного протистояння різні нормативно-символічні форми соціальної взаємодії, втілені в релігійні й ідеологічні дискурси. І хоча їхній семантичний арсенал часто на вербальному рівні залишається спільним, вони вже вступили в процес «сплавлення» нових смислів, які згодом відзначають якісний перехід до нового типу структурування символічного простору суспільства.

Висновки. У підсумку значимо таке. Рух Відродження та Реформації став поворотним моментом у переході європейського суспільства до нової моделі символотворення.

У добу Середньовіччя джерелом символічного ресурсу в усіх його проявах виступала релігія, а контроль за його застосуванням був у руках теократичної еліти. Народження нових багатообразних символічних структур і переформатування символічних практик відбулося в надрах ієрархічно побудованої символічної картини середньовічного світу, де авторитет влади обмежувався і водночас беззаперечно гарантувався належністю до надіндивідуального сакрального державного «тіла». Відродження та Реформація зумовили та підготували вступ у боротьбу за символічне панування нових соціальних груп, які будуть спиратися вже на принципово інші ідеологічно засновані та вербалізовані смислоконцепти, як-от природні права людини та їхня невід'ємність, суспільна угода й її непорушність, правова держава та громадянське суспільство.

Перетворення сакральної держави Середньовіччя на світське політичне утворення – державу-механізм, державу-апарат з максимальною раціоналізацією її функцій, зумовило на протестантських територіях реорганізацію символічного арсеналу легітиматії. Погляд на природне право як на основу громадянської законотворчості та формування на цих засадах уявлень про суспільну угоду, що містяться в доктринальних положеннях протестантизму, певною мірою вплинув на розвінчання міфологеми трансцендентності влади як феномена і категорії управління та зумовив поступовий процес десакралізації її сценаріїв.

Кардинальних змін зазнав і символічний інструментарій ідентифікації. Введення в його склад мови та літератури як чинників формування національної концептосфери, делатинізації комунікативного простору, розширення пантеону культурних героїв, оновлення святкового календаря тощо, забезпечило активізацію на територіях, охоплених Реформацією, процесів націо- та державотворення.

Водночас космополітизм гуманістичного світогляду, відмова від національного елемента у формуванні нової картини світу, фокусування на Античності як ключовому джерелі символічного оновлення духовного та соціально-політичного просторів, значно загальмували державотворчі процеси в Середземноморському регіоні Європи.

Отже, запропоновані Ренесансом та Реформацією нові й різні за змістом і формою різновиди символічного виробництва та символічного впливу змінили політико-культурний ландшафт всієї Європи та стали органічним складником процесу переходу від традиційного суспільства до суспільства індустріального типу, який припадає на період XV – XVII ст.

Список використаної літератури

1. Мамонтова Е. Ієрархія як символ та універсальний принцип світобудови у християнській філософії Середньовіччя: політико-управлінський аспект. – *Слов'янський вісник: зб. наук. пр. РДГУ.* – Рівне: Рівненський ін-т слов'янознавства Київського славістичного ун-ту, 2011. – Вип. 12. – С. 209–213.
2. Буркхард Я. *Культура Італії в епоху Возродження*; пер. с нем. – М.; СПб.: Интрада, 1996. – 528 с.
3. Рассел Б. *Мудрость Запада: ист. исслед. зап. философии в связи с обществ. и полит. обстоятельствами* / ред. П. Фулкес; вступ. ст. В. Малинина. М.: Республика, 1998. – 479 с.
4. Гомбрих Э. *Символические образы.* – *Символические образы. Исследования искусства Возрождения. Вопросы философии.* – 2001. – № 7. – С. 139–148.
5. Бердяев Н. *Смысл творчества. Опыт оправдания человека.* – *Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1.* – М.: Искусство, 1994. – С. 217–227.
6. Хейзинга Й. *Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV вв. во Франции и Нидерландах*; пер. с нидерландского Д. Сильвестрова. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 544 с.

7. Панофский Э. Ренесанс и «ренессансы» в искусстве Запада; пер. с англ. – М.: Азбука-классика, 2006. – 544 с.

**POLITICAL AND CULTURAL PRACTICES OF RENAISSANCE
AND REFORMATION: SYMBOLIC ASPECT**

Ella Mamontova

*National University "Odessa Law Academy",
Faculty of Political Science, Sociology and Psychology,
Department of Political Theories
Academic str. 2, 65009, Odessa, Ukraine*

A comparative analysis of the ideological foundations and symbolic practices of the Renaissance and the Reformation. Their state-building potential and political and cultural specifics are determined on this basis. It is argued that the symbolic arsenal of the Reformation have provided for activation of the processes of national state formation in the territories covered by the Reformation. At the same time, the cosmopolitanism of the humanist world view had greatly hampered state-building processes in the Mediterranean region of Europe.

Key words: Renaissance, Reformation, symbol, symbolism, pseudomorphosis, political culture, state creation.

УДК 342.238.01:165/168(045)

ВИНИКНЕННЯ СИСТЕМНОСТІ В МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ

Олена Коппель

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Інститут міжнародних відносин
вул. Мельникова, 36/1, 04119, м. Київ, Україна*

Олена Пархомчук

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Інститут міжнародних відносин
вул. Мельникова, 36/1, 04119, м. Київ, Україна*

Дослідження міжнародних систем визнається авторами необхідним для розуміння основних закономірностей розвитку міжнародних відносин. Здійснюється аналіз змісту й основних етапів розвитку системності в міжнародних відносинах на основі міждисциплінарного синтезу міжнародно-політичної науки, історії та соціології, що дозволяє окреслити найбільш сутнісні питання в подальшій теоретизації феномена міжнародних систем і визначити основні напрями наукової розвідки. Головна увага приділяється диференціації поглядів щодо виникнення системності в міжнародних відносинах.

Ключові слова: міжнародна система, міжнародні відносини, гносеологія, загальна теорія систем, філософія, історія, соціологія, теорія міжнародних відносин.

Постановка проблеми. Перед будь-якою наукою, як і перед наукою про міжнародні відносини, постійно постають центральні і найбільш складні для неї питання власних методології та теорії, що пояснюється необхідністю будувати прикладні дослідження на міцному теоретичному фундаменті. Розвиток науки про міжнародні відносини свідчить про зростання ролі та значення її гносеологічного складника. Будучи складовою частиною філософії, гносеологія міжнародних відносин досліджує умови та можливості достовірного знання в галузі міжнародних відносин, загальні передумови пізнання явища міжнародних відносин, проблеми природи пізнання міжнародної реальності та його потенційних можливостей, відношення науки про міжнародні відносини до об'єктивної реальності. Центральну ланку науки про міжнародні відносини становить аналіз міжнародних систем, який у методологічному плані є необхідним для консолідації дослідження міжнародних відносин як міждисциплінарної галузі знань, яка активно використовує методи історичних, політологічних, соціологічних, правових, філософських, економічних досліджень, що є передумовою розуміння основних закономірностей їхнього розвитку [1, с. 33–36].

Отже, ставимо за **мету** зосередити увагу на проблемі виникнення системності в міжнародних відносинах на основі міждисциплінарного синтезу міжнародно-політичної науки, історії та соціології, що дозволить окреслити найбільш сутнісні питання в подальшій теоретизації феномена міжнародних систем і визначити основні напрями наукової розвідки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми. Із другої половини ХХ ст. з'являються теоретичні розроблення

вчених, в яких положення загальної теорії систем використовувалися в аналізі міжнародних відносин. Дослідження міжнародних систем формувалися як сукупність спеціалізованих напрямів і шкіл, єдиних в об'єкті, які будувалися як на спільних, так і на відмінних теоретико-методологічних засадах, різнилися за предметом і методами дослідження. Методи дослідження тих чи інших сторін об'єкта виступали як більш конкретні концептуальні побудови, тобто як часткові теорії двох типів – парадигмальних і міжпарадигмальних. Найпомітнішу роль у дослідженні міжнародних систем відіграють реалістична, ліберальна та радикальна парадигми, а також теорії міжнародного та глобального суспільства, що прагнули надати уявлення про міжнародні відносини загалом, представити узагальнене бачення їхнього стану й основних тенденцій розвитку.

Дослідження міжнародних систем можна умовно розділити на три великі групи так, що першу групу становлять теоретичні розроблення в галузі дослідження конкретних історичних систем (Б. Бузан, Р. Літл, Р. Роузкранц та ін.), другу – конструювання абстрактних схем (К. Дойч, М. Каплан, Ч. Маклелланд, Дж. Моделскі, А. Рапопорт, Дж. Розенау і ін.); до третьої групи можна віднести роботи, що використовували системну інтерпретацію в дослідженні конкретних ситуацій (Р. Арон, Дж. Бертон, Д. Сінгер, К. Уолтц, С. Хоффман та ін.) [2, с. 56–59].

У сучасній українській науці з'явилося чимало досліджень, в яких аналізуються різні аспекти гносеології міжнародних систем, таких учених, як: Л. Губерський, С. Кононенко, О. Майборода, М. Мальський, В. Манжола, М. Мацяк, В. Хонін, С. Шергін та інші. Водночас поза увагою дослідників залишилося питання історичної еволюції міжнародних систем як онтологічного явища й об'єкта наукового дослідження.

Виклад основного матеріалу дослідження. Наука про міжнародні відносини являє собою системно організований образ існування певної сфери об'єктивної реальності, теоретично організовану систему знань, що перебуває в безперервному розвитку. Виходячи із цього, розвиток науки про міжнародні відносини можна розглядати як процес узгодження системності уявлень із системністю об'єкта дослідження.

Розмірковуючи над специфікою пізнавальної ситуації дослідника міжнародних відносин, Г. Моргентау під тиском надкомплексності предмета міжнародно-політичного дослідження звертався до альфи й омеги суспільствознавства загалом – історії та філософії. Йдеться не про безпорадність політології міжнародних відносин, а про її об'єктивне повернення до витоків, усвідомлення первинного синтезу (історії та філософії), з якого зросла ця дисципліна [3, с. 8]. Визнання загального зв'язку і загального розвитку явищ у світі, у природі, суспільстві та мисленні вимагає системного дослідження цих явищ, на протипагу метафізичному методу, який розглядає світ у сукупності ізольованих явищ.

Дослідження міжнародних систем потребує підходів, що спираються на теорію, що дозволяє дослідити суть, специфіку та головні рушійні сили розвитку цього особливого виду суспільних систем; на соціологію, що передбачає дослідження закономірностей, які визначають зміни й еволюцію міжнародних систем; на політологію, що дозволяє дослідження політичних аспектів розвитку системи міждержавних відносин; на історію, що надає можливість вивчення їхньої динаміки. Існує взаємозв'язок міжнародних відносин і філософії, опосередкованою ланкою в якому є теорія міжнародних відносин. Як зауважує В. Хонін, теорія міжнародних відносин має бути системно пов'язана з фундаментальними науками, передусім із філософією. Використовуючи їх понятійний апарат, теорія міжнародних відносин являє собою щодо цих наук спеціальну наукову дисципліну [4, с. 17]. З погляду М. Каменецького й А. Суботіна, досягнення історичної, політичної та філософ-

ської думки, накопичені людством, слугують для науки про міжнародні відносини інтелектуальними джерелами, здатними підтримувати її, а часом ставити їй питання або піддавати сумніву її тези [5, с. 5].

Необхідність міждисциплінарного синтезу теорії міжнародних відносин та історії постулюється в праці Б. Бузана і Р. Літтла «Міжнародні системи у світовій історії», оскільки «історія і теорія потребують одне одного, зміни і спадкоємність не можуть бути зрозумілими окремо» [1, с. 7]. Принцип історизму є органічно включеним до системного підходу, являє собою один із найголовніших його аспектів. Дотримання цього підходу особливо важливе для побудови теоретичних знань про складні об'єкти, що історично розвиваються, якими і є міжнародні системи. Історизм розуміється як процес системостворення, функціонування та розвитку міжнародних систем, є однією з найголовніших характеристик їхньої життєдіяльності саме як систем. Складність дослідження міжнародних систем полягає в тому, що саме явище постійно еволюціонує.

Отже, доходимо висновку, що комплексне дослідження міжнародних систем потребує сполучення цих підходів в їх діалектичній єдності, тому що вони органічно взаємопов'язані, доповнюють один одного. Протиставлення одного з підходів іншому не має під собою підстав у дослідженні будь-яких соціальних об'єктів, особливо таких, як міжнародні системи.

Велике наукове значення для дослідження міжнародних систем має і проблема «початку» науки про міжнародні відносини, її виникнення та розвитку в контексті парадигмальної еволюції сучасної науки як специфічної діяльності з виробництва і здобуття нових знань. У процесі історичного розвитку людства змінювалися функції самої науки в системі культури та суспільства. Це конкретизувалося в парадигмальних настановах. З кінця XVII ст. в європейській науці домінуючою була звільнена від теології механістична парадигма. Її характерними рисами стає відмова від апеляції до теології для пояснення наукових фактів, визнання, як зазначає Г. Моргентгау, можливостей розуму, озброєного методом не тільки пізнати закони розвитку природи та суспільства, але й керувати цими процесами, тобто «віра в науку стає головною характеристикою способу мислення <...> наука визнається спроможною, хоча б потенційно, вирішити всі людські проблеми» [6, с. 2–3].

З останньої чверті XIX ст. домінуючою стає енергетична парадигма. Її характерною рисою стає визнання того, що методи мають враховувати особливості об'єкта дослідження. Еволюція наукового знання проходила під знаком диференційної тенденції, яка знаходила своє відображення в багатодисциплінарності, виокремленні нових предметних галузей, що приводило до формування все більшої кількості наукових дисциплін і субдисциплін. Із цього періоду розпочинається і систематизоване та цілеспрямоване дослідження міжнародних відносин. Як навчальна дисципліна «Теорія міжнародних відносин» вперше з'являється в університетах Сполучених Штатів Америки (далі – США) і Великої Британії після Першої світової війни. Тоді як сам термін «міжнародні відносини» вживається Дж. Бен-тамом ще наприкінці XVIII ст., а коріння їх дослідження, зокрема й у Великій Британії та США, простежуються значно раніше, оскільки рівень розвитку суспільної думки створює інтелектуальне середовище для розуміння необхідності впорядкування та регламентації поведінки держав на міжнародній арені [1, с. 23–24]. Безпосередньо перед Першою світовою війною і протягом міжвоєнних років домінуючим був як їх історичний аналіз, так і звернення до проблематики міжнародного права.

Подальше накопичення наукової інформації та зміни в трансляції наукових знань сприяли формуванню інформаційної парадигми. В її межах відбувається диференціація наук про міжнародні відносини. В умовах поступового розмивання кордонів між внутріш-

ньою та зовнішньою політикою в дослідженнях міжнародних відносин посилюється політична компонента. Коли йдеться про міжнародно-політичну науку, то мається на увазі більш політологічна, ніж історична чи правова орієнтація дисципліни.

Ускладнення суб'єкта функціонування науки як соціального інституту, пов'язаного з іншими підсистемами держави, суспільства, з економікою, освітою, політикою, культурою, сприяло формуванню організаційної парадигми. Інформаційна й організаційна парадигми набули оформлення у відповідних наукових теоріях, зокрема й у системній. Системна теорія як знання про системи накопичує їх, упорядковує й використовує для пояснення систем різної природи, зокрема й міжнародних. Як зазначає Д. Неліпа, системні ідеї у своєму розвитку пройшли три основні етапи. Перший – від давніх часів до початку ХХ ст. – був періодом власне виникнення системних ідей, які мали здебільшого інтуїтивний характер і розвиток яких супроводжувався виокремленням та формулюванням окремих понять. Другий – з початку до середини ХХ ст. – характеризувався теоретизацією системних ідей і виникненням перших варіантів загальної теорії систем (А. Богданов (Малиновський), Л. фон Берталанфі). На третьому етапі із середини ХХ ст. системність перетворюється на метод наукових досліджень і аналітичної діяльності, стає загальноприйнятим світоглядом, на який спираються фахівці з різних галузей знань, зокрема й у міжнародно-політичній науці [7, с. 30–36]. М. Каплан, Д. Сінгер, С. Хоффман, К. Уолтц внесли вирішальний вклад у розроблення «теорії міжнародних систем». Дж. Модельскі, С. Амін, К. Кайзер розробили «теорію взаємодії» (the theory of interaction) у межах міжнародних систем. С. Кауфман є автором «теорії системної консолідації» (the theory of system consolidation), Дж. Розенау – «теорії зчеплення» (the theory of coupling) і «теорії турбулентності» (the theory of turbulence) [2, с. 57–59]. Увага була зосереджена і на дослідження еволюції міжнародних систем (Б. Бузан, А. Джордж, М. Каплан, Р. Літл, М. Мерль, Р. Сіверсон, Е. Скотт, О. Холсті й ін.). У 80-ті рр. ХХ ст. зусиллями І. Валлерстайна, Хедлі Булла й інших дослідників-теоретиків було сформульовано низку концепцій, що описували й інтерпретували типи системних зв'язків, що склалися між державами й іншими акторами, які діяли на міжнародній арені. Йдеться про світ-системний підхід і теорію міжнародного суспільства.

Отже, міжнародну систему можна вважати явищем, яке насамперед цікавить дослідників міжнародних відносин. Тому українські науковці М. Мальський і М. Мацяк, констатуючи диференціацію теорії міжнародних відносин шляхом виокремлення в ній спеціалізованих теорій, включають до її предметної структури теорію міжнародних систем як часткову теорію, яка поєднує п'ять взаємопов'язаних теорій: теорію суб'єктності, теорію міжнародного порядку, теорію ієрархії, теорію турбулентності та теорію еволюції. Кожна із цих теорій досліджує той самий об'єкт – міжнародні системи, але має своїм предметом якусь окрему сторону чи рівень дослідження [8, с. 46–47]. Водночас складність цього феномена унеможливила досягнення теоретичного і методологічного консенсусу. Завдання вироблення чіткого наукового визначення змісту поняття міжнародної системи залишається невирішеним [1, с. 35]. У науці про міжнародні відносини затвердився широкий спектр розуміння поняття «система», серед яких найголовнішими були розгляд системи як комплексу взаємовідносин в одній площині (концепції «балансу сил», геополітики); як ієрархічного комплексу взаємозв'язків єдиного цілого (практичний варіант – аналіз процесів прийняття рішень у зовнішній і загальній політиці, державному управлінні, військовій сфері, питаннях безпеки, аналіз процесів формування та реалізації зовнішньої політики держави); як багаторівневого комплексу взаємодій низки (множини) ієрархічних комплексів – суб'єктів міжнародних відносин (концепції інтеграції, стабільних структур міжнародних відносин, взаємозалежного світу); як про-

цесу формування нової ієрархічної цілісності з відносно менш складних, але водночас внутрішньо достатньо складних цілісностей вищого порядку (концепції міжнародного суспільства, «глобального селища») [9, с. 83].

Оскільки наукове відображення явища починається тоді, коли в природі та характері його функціонування знаходяться певні константи, якості, які незмінно притаманні даному явищу протягом всіх етапів його трансформацій, є його невід'ємними складниками, для більш чіткого розуміння змісту поняття «міжнародна система» необхідно звернутися до генези вказанного явища. Зрозуміло, що виникнення міжнародних систем неможливо датувати конкретним роком або століттям, дискусії щодо часу виникнення системності в міжнародних відносинах ще й досі тривають. Існує думка, що вона виникає практично одночасно з появою перших держав, оскільки останні вступають у зв'язки між собою. Інші дослідники пов'язують виникнення системності з формуванням і взаємодією варварських держав після розпаду Римської імперії. Донедавна домінував погляд лише щодо системності Вестфальського світоустрою, тобто найчастіше історію міжнародних систем починали 1648 р. – з укладення Вестфальського миру, який заклав основи моделі міжнародної системи, що буде застосовуватися в глобальних масштабах. Але варто зауважити, що регіони поза межами Західного світу відігравали мінімальну роль у первісному формулюванні чинних правил її функціонування, а на сучасному етапі ставлять під сумнів їхню доцільність і ясно дають зрозуміти, що намагатимуться їх змінити [10, с. 8].

К. Уолтц вважає, що теорія міжнародних систем має досліджувати весь період історії, який дозволяє запровадити його періодизацію [1, с. 389]. Вибір точки відліку системності в міжнародних відносинах – проблема радше методологічна, ніж історична [2, с. 201]. Б. Бузан і Р. Літл ставлять під сумнів погляди щодо її хронологічного обмеження відрізком часу в 500 років, починаючи відлік початку утворення «доміжнародних систем» із періоду приблизно 60–40 тисяч років тому, тобто задовго до появи інституту держави, коли групи мисливців і збирачів, а згодом племена під керівництвом вождів, через власні взаємодії формували свого роду прототип міжнародної системи. Утворення перших повноцінних («взаємопов'язаних») міжнародних систем датують періодом приблизно 5,5 тисяч років тому. Початок третього етапу пов'язують із появою суверенних держав у Вестфальській системі міжнародних відносин [1, с. 393]. На думку представників світ-системного підходу, зокрема й І. Валлерстайна, перші «мінісистеми» виникають 60–40 тисяч років тому [2, с. 95–96]. Вважаємо, що цілком правомірно вести мову про системну організацію Довестфальського світу, особливістю якої було автономне та відносно відокремлене співіснування декількох регіональних систем міжнародних відносин: на Близькому Сході та Середземномор'ї, у Східній Азії та на Індійському півострові, у Північній Америці та в Австралії тощо, які інколи співіснували паралельно, і відносини між якими мали фрагментарний характер. Зазвичай ці системи являли собою сукупність географічно близьких політичних спільнот, які підтримували між собою регулярні відносини та могли бути втягнені у всезагальну війну, існували в межах однієї чи декількох споріднених цивілізацій. Системність знаходила вираз, насамперед, у регулярності взаємодій і в суперництві складових частин систем. Кожна із цих систем мала відмінні внутрішньо- та зовнішньополітичні правила і принципи функціонування, що дає нам підстави констатувати існування різних моделей, тобто типів структурної організації системи, які розвивалися за власним алгоритмом, характерним для даної історичної епохи. Як зазначає Г. Кіссінджер, панівні на той час технології не заохочували або навіть не дозволяли функціонування єдиної глобальної системи. За відсутності засобів взаємодії один з одним на сталій основі, принципів вимірювання могутності одного регіона порівняно з іншим, кожен осередок розглядав

власний порядок як унікальний. Кожен вважав себе моделлю правильної організації всього людства» [10, с. 8–12]. У межах цього етапу за територіальними ознаками можна виокремити близькосхідну стародавню, далекосхідну (східноазійську) міжнародні системи, міжнародну систему в Південній Азії, античну середземноморську, близькосхідну ісламську міжнародні системи, систему навколо Візантійської імперії та європейську середньовічну міжнародну систему.

Близькосхідна стародавня міжнародна система еволюціонувала від локальних систем на початку політичної історії людства через більш масштабні та складні за складом регіональні системи до великих макрорегіональних систем. Відбуваються зародження держави, формування соціальних відносин і окреслення соціального устрою, визначення міжнародної системи на локальному рівні, розвиваються силові та несилові методи взаємодії. Її характерними ознаками були наявність і взаємодія різноякісних акторів поряд із суспільствами із власною державністю, учасниками міжнародних відносин були також народи, які ще не подолали стадію дополітичної організації. Характерною ознакою була відсутність фіксованої території та поняття суверенітету, багаторазові суттєві зміни політичної карти Стародавнього світу.

Далекосхідна (східноазійська) міжнародна система була заснована на власній ієрархічній і теоретично універсальній концепції порядку. Китаєцентризм обґрунтовував провідну роль Китаю в регіоні та у світі загалом. Традиційний китайський світовий порядок уявлявся як існування Центру світу – Піднебесної – Китаю, оточеного залежними державами. Упродовж століть ці ціннісні орієнтири практично не змінилися. Міжнародна система в Південній Азії базувалася на цінностях традиційних індійських релігійно-філософських систем – передусім індуїзму, а також буддизму і джайнізму – «концепції єдиного світу», тобто сприйняття світу як цілісної єдиної родини, «єдності в різноманітті», традиції толерантності, взаємоповаги та шанування ідей і поглядів інших, «теорії ненасилля». В античній середземноморській системі міжнародні відносини набувають менш хаотичного характеру, включають внутрішньо- та зовнішньополітичні правила і принципи функціонування. На певному етапі виникають передумови для становлення системи рівноваги на основі балансу сил, залучених у міжнародні відносини сторін. Близькосхідна ісламська міжнародна система теж мала власне бачення єдиного божественно санкціонованого врядування, що об'єднує світ. У міжнародній системі навколо Візантійської імперії сформувалася система гегемоністичного типу, в якій гегемон поступово занепадав, що призводило до її нестабільності та постійного структурного конфлікту.

В європейській середньовічній системі століття міжгрупових конфліктів завершилися Вестфальським миром, який закладає основи системи, яка пізніше буде застосовуватися в глобальних масштабах.

Висновки з дослідження і перспективи подальших пошуків у даному науковому напрямі. Отже, системний підхід дозволяє перейти до викладення історії міжнародних відносин у всій її повноті та багатоманітті, представивши її не просто як суму історично-політичних фактів, подій і зовнішньополітичних дій окремих держав, а як єдиний процес, із притаманними йому закономірностями та внутрішньою логікою, як історію міжнародних систем. Саме тому він відкриває нові можливості та перспективи для більш глибокого осмислення міжнародних відносин і прогнозування їхнього майбутнього розвитку, допомагає більш вірогідно представити напрям трансформації міжнародних систем.

Формування сучасної міжнародної системи відбувається як діалектичний процес взаємодії тенденцій збереження наступальності та її радикального оновлення в найбільш істотних рисах на основі поєднання як загальнолюдських, так і унікальних характерис-

тик, які історично формувалися на основі матеріальних і духовних цінностей традиційних культур та інтегративної культури світового співтовариства. Побудова науково обґрунтованої моделі міжнародних відносин має базуватися на об'єктивних закономірностях розвитку суспільних відносин і світу загалом, що дозволяє не тільки адекватно описувати міжнародно-політичні процеси, але й прогнозувати їхній розвиток, що й визначає основні напрями подальшої наукової розвідки. Перспективи подальших досліджень пов'язані, на наш погляд, з визначенням шляхів модернізації Вестфальської світополітичної моделі відповідно до сучасних реалій, оскільки вестфальські принципи оскаржуються з усіх сторін і з ностальгією пригадуються альтернативні моделі.

Пошук адекватної стратегії подальшого поступу, що кореспондує з міжнародним досвідом і успішною практикою лідерів світової спільноти й містить сучасний категоріально-інструментальний апарат для розуміння політичних проблем міжнародних систем і глобального розвитку, є імперативним і пріоритетним для України.

Список використаної літератури

1. Buzan Barry, Little Richard. International Systems in World History. Remaking the Study of International Relations. – Oxford University Press, 2000. – 452 p.
2. Міжнародні системи і глобальний розвиток: підручник / Кер. авт. колективу О. Коппель; за ред. Л. Губерського, В. Манжолі. – Київ.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. – 606 с.
3. Кононенко С. Форми політологічного розуміння міжнародних відносин: монографія; Ін-т всесвітньої історії НАН України. – К., 2012. – 899 с.
4. Хонин В. Теория международных отношений: общая част. – К.: Академ-Пресс, 2005. – 456 с.
5. Каменецький М., Суботін А. Теорія міжнародних відносин. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007. – С. 5.
6. Morgenthau Hans J. The Dilemma of Scientific Man. International Relations in Pespective; Henry R. Nay, Editor. – Washington: George Washington University, 2010.
7. Неліпа Д. Системний аналіз в політології : навч. посібник. – К., ФОП К.І. Колісник К.І., 2009. – 144 с.
8. Мальський М., Мацяк М. Теорія міжнародних відносин: підручник. – 2-е вид., перероблене і доп. – К.: Кобза, 2003. – 528 с.
9. Богатуров А., Косолапов Н., Хрусталева М. Очерки теории и методологии политического анализа международных отношений. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2002. – 384 с.
10. Генрі Кіссінджер. Світовий порядок. Роздуми про характер націй в історичному контексті; пер. з англ. Н. Коваль. – К.: Наш формат, 2017. – 320 с.

THE ORIGINS OF INTERNATIONAL SYSTEMS

Olena Koppel

*Kyiv National Taras Shevchenko University, Institute of International Relations
Melnikova str., 36/1, 04119, Kyiv, Ukraine*

Olena Parkhomchuk

*Kyiv National Taras Shevchenko University, Institute of International Relations
Melnikova str., 36/1, 04119, Kyiv, Ukraine*

The concept of international system is the key to the whole subject of international relations. The article covers the analysis of the origins of international systems as social phenomena based on synthesis of international relations theory, history and social science. It also characterizes how international systems have emerged and evolved through the course of world history, to understand how far back in time can we apply the idea of international systems. A special attention has been paid to the theoretical basis of the studies of political problems of international systems and global development.

Key words: international system, international relations, epistemology, general systems theory, philosophy, history, social science, theory of international relations, paradigm.

УДК 32.323

ВПЛИВ АМБІВАЛЕНТНОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ СВІДОМОСТІ НА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПЕРЕТВОРЕННЯ У ПРОЦЕСІ ДЕМОКРАТИЧНОГО ТРАНЗИТУ

Анастасія Русиняк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна*

Проаналізовано загальні характеристики та проблеми вітчизняного політичного процесу. Головну увагу приділено особливостям політичної свідомості українського суспільства та впливу феномена амбівалентності на трансформацію політичної поведінки, політичних цінностей і на політичну культуру загалом. Проаналізовано умови й інституції, що впливають на розвиток політичної системи, політичної культури та формування сучасного політичного режиму в Україні, який визначено як гібридний. Зроблено висновки про основні труднощі України на шляху політичної модернізації та демократизації.

Ключові слова: політична свідомість, політичні цінності, амбівалентність, політична система, демократизація, транзит, гібридний політичний режим, деінституціоналізація.

Сучасне політичне життя України в умовах трансформації політичної системи та політичної культури, функціонує поряд із нагальними проблемами, які досі залишаються не вирішеними. Зрештою, це реформування політичної системи, легітимність політичних інститутів, ефективність сучасного виборчого процесу, демократизація, що підкріплюється непростими ментальними, світоглядними проблемами, на кшталт формування реального громадянського суспільства зі стійкими політичними цінностями, політичною поведінкою та із чітко сформованою національно-політичною свідомістю. Дані проблеми є логічним наслідком в історії українського суспільства. Але тривалість їх існування не можна вважати природним і «нормальним» явищем, адже вказані проблеми негативно впливають на функціонування політичної системи, на динаміку сучасного політичного життя. Без стійкої політичної свідомості, за наявності впливу амбівалентності на політичну поведінку громадян досягти таких цілей, як формування реального громадянського суспільства, здійснення демократичного транзиту, та стати консолідованою демократією здається неможливим.

Соціально-психологічні чинники відіграють значну роль у політичному процесі. Незаперечним є факт, що характер інституціональних процесів повинен відповідати психологічному стану масової свідомості громадян в Україні. Більшість дослідників визначає психологічний стан українських політичних акторів терміном масової амбівалентності. Українські громадянини не мають чітких переконань, ціннісних орієнтацій, а інші, через нігілістичність, абсентеїзм і конформізм демонструють так звану амбівалентність [2, с. 26]

Проблематиці амбівалентності присвячено чимало наукових досліджень у галузі психології, політології, соціології, психіатрії. Методологічною основою цих досліджень є праці Р. Мертона, О. Блойлера, З. Баумана, Д. Белла, Дж. Хеддока. Значний внесок у дослідження політико-культурних змін, амбівалентності в українських реаліях зробили вчені Є. Головаха, Н. Паніна, Ю. Шайгородський, які розглядають амбівалентність як одну з характеристик масової національно-політичної свідомості українського суспільства.

Після розколу Радянського Союзу Україна, як і інші колишні союзні республіки, здобула незалежність. Склалася нова держава з новими настановами та правилами. Нова внутрішньополітична ситуація сприяла формуванню нової політичної системи, побудованої на ринкових і демократичних принципах. Постає перехідний період в українських реаліях, час трансформацій із комуністичного минулого в демократичне майбутнє.

Однак, як ми можемо простежити за різними джерелами, зі здобуттям незалежності Україні постійно притаманний гібридний політичний режим, з відкатами або в бік демократії, що можна простежити в період президентства Л. Кравчука та В. Ющенка, або в бік авторитаризму, що простежується за президентства Л. Кучми та В. Януковича. Такий режим підсилюється постійними змінами до Конституції України щодо системи державного правління: із президентсько-парламентського напівпрезиденталізму до парламентсько-президентського напівпрезиденталізму, і навпаки.

Від початку незалежності України всі політичні зміни розглядаються крізь призму «гібридизації», а більшість теоретиків досліджують причини, за яких протягом такого відтинка часу Україна не змогла стати ні демократичною, ні авторитарною державою. Гібридний режим в Україні зумовлений тим, що формальні інститути й інституції підірвані неформальними. Зрештою, домінування неформальних інститутів над формальними притаманне більшості пострадянських держав, деякі з них повернулися до авторитаризму, інші – до демократії. Україні ж постійно притаманний гібридний політичний режим, політичні зміни маєє зигзагоподібний характер, що не притаманно більшості країн Центрально-Східної Європи [1; 7].

Отже, з початком перехідного процесу в незалежній Україні відбувається становлення нових суспільно-політичних інститутів, триває інституціоналізація, що характеризується трьома аспектами: процесом становлення та прийняття суспільством нових правил і норм; створенням тих організаційних структур, які б відповідали за артикуляцію та порядок дотримання даних норм; легітимацією даних структур – формуванням ставлення до них, яке б відображало згоду людей із даним інституціональним порядком [3, с. 11].

Водночас процесу інституціоналізації передуює процес деінституціоналізації, коли відбувається трансформація всіх інститутів і заміна одних інститутів іншими. Як відомо, будь-які певною мірою радикальні зміни в тій чи іншій сфері життя суспільства, за руйнування інституційних основ, є передумовою виникнення соціальних криз, нестабільності.

Політична деінституціоналізація призводить до громадянських конфліктів, політичних потрясінь, навіть більше, до становлення авторитаризму чи тоталітаризму, коли правляча влада вводить кардинальні інституціональні заборони й інновації. У бідь-якому разі деінституціоналізація змушує суспільство переживати значні втрати, які супроводжуються появою масової агресії, деморалізованості, амбівалентності, політичної демагогії та популізму, абсентеїзму. По інший бік барикад залишаються поступові суспільно-політичні інституційні зміни. Такі інституційні зміни характеризуються лише проблемною соціальною інтеграцією без конфліктів, за допомогою поступового заміщення старих інститутів новими, і трактуються такі зміни як «модель інституційних відхилень» [3, с. 8].

Після здобуття незалежності виникли досить специфічні зміни в усіх сферах українського інституційного простору. Так чи інакше сам факт розпаду інституційних основ радянського суспільства, що супроводжувався політичними, економічними змінами, феноменом розпаду наддержави, ліквідацією монополії інституту державної власності, втратою комуністичною ідеологією верховенства та, як наслідок, ліквідацією однопартійності, припиненням функціонування таких одіозних інститутів у духовній сфері, як цензура, атеїзм, заперечувати не доцільно [3, с. 9].

У процесі деінституціоналізації пострадянського інституційного простору всі інститути зазнали цілковитої або часткової руйнації. Логічною мала б бути ситуація повної дестабілізації суспільного життя, дезінтеграції суспільства, соціального хаосу, адже інституційні основи, які є базисом будь-якої системи, знищено.

Проте українські реалії мали специфічний характер. Для України, як зазначають дослідники Є. Головаха та Н. Паніна, радикальна деінституціоналізація не спричинила жодного з можливих варіантів – ні суспільно-політичного хаосу, ні соціальної нестабільності. Навть більше, не спостерігалось загострення соціальних і міжетнічних відносин, адже попри погіршення соціально-економічного становища, не посилювалися соціальна нетерпимість і нетолерантність [7].

Перебіг трансформаційних процесів в Україні продемонстрував у багатьох аспектах перспективний, а не регресивний механізм підтримки стабільності за складних умов постійного поглиблення соціально-економічного кризового становища. Очевидно, що від здобуття незалежності в політичних реаліях траплялися сплески протестної активності (касетний скандал), маніфестації, мітинги, але вони також не привели до дестабілізаційної ситуації. Специфічний характер деінституціоналізації, притаманний трансформаційним українським політичним реаліям, на думку багатьох дослідників, можна пояснити двома припущеннями.

Перше полягає в тому, що деінституціоналізація виявилася суто демонстративною, насправді не торкнувшись дійсних інституціональних основ, у результаті чого, попри нові суспільно-політичні умови, старі інститути зберегли своє функціональне значення. Сутність другого припущення полягає в тому, що становлення нової інституціональної основи, нових інститутів відбувалося такими ж швидкими темпами, як і крах старих, посткомуністичних інститутів, тому нові інститути змогли виконати компенсаторну стабілізаційну функцію.

Демонстративність деінституціоналізації складно віднести до соціальних реалій, хоча є дослідники, які аргументовано дане положення підтверджують, і ми також вважаємо, що не можна демонстративність відносити однозначно до соціологічної фантастики. Не можна, наприклад, ствердно говорити про чітку деінституціоналізацію в українських реаліях, коли інститут президента в багатьох аспектах відтворював стару систему однопартійного управління. Дане явище Є. Головаха та Н. Паніна називають «інституціональною мімікрією» [3, с. 10]. Проте в такому припущенні важливим є інший момент, не те, що старі інститути залишилися функціональними, тобто легітимними деякою мірою, не їхня здатність регулювати соціальні відносини та соціальну поведінку, а те, що старі інститути стають нелегальними, тобто руйнування старих інститутів відбувається зверху, законодавчим шляхом. Якими б декларативними не були нові інститути, попри латентне існування старих, нові були легальними, що є вирішальним аргументом.

Забезпечуючи відносну стабільність та інтеграцію, старі інститути внаслідок посткомуністичної деінституціоналізації втратили як мінімум два основних інституціональних атрибути – легальність і організаційну інфраструктуру (що відійшло до нових інститутів), і, як наслідок, втратили конкурентоспроможність у поясненні чинників стабілізації українського суспільства за часів пострадянської трансформації [3, с. 12].

Інше припущення стосується суті процесу деінституціоналізації в українському суспільно-політичному житті, яке полягає у швидкій адаптації нових інститутів до нових соціально-політичних умов і набутті ними необхідних атрибутивних рис для виконання стабілізуючої функції, має більше підстав. Адже оперує вже двома основами – легальністю й організаційною інфраструктурою, попри відсутність легітимності. Існують різні підходи

до трактування даного припущення та його реалістичності. Суперечливим є зіставлення принципово нових інститутів та їхньої ефективності.

У результаті деінституціоналізації дані інститути не трансформувалися, не змінилися кардинально іншими, як це б мало бути, вони зберегли свій вплив, перейшовши «у тінь». «Замість очікуваного виродження старих інститутів спостерігається їхнє своєрідне переродження – реінкарнація», – зазначають Є. Головаха та Н. Паніна [4, с. 46].

Сьогодні ситуація вкрай складна, коли становище інституціональної системи неоднозначне, старі інститути втрачають позиції, а нові їх ще не завоювали, коли в громадян відсутня довіра як до старих, так і до нових інститутів, що зумовлено аналізованою «пасткою гібридності», постійною нестійкістю політичної системи.

Отже, два припущення зумовлюють суперечливий інституціональний простір українського трансформаційного процесу, де відсутні як легальні старі інститути, так і легітимні нові, тому виникає питання, які саме інститути в українському контексті повинні виконувати стабілізуючу функцію в політичній системі.

В Україні відсутні як позитивні зрушення, так і негативні, у ній, як ми вже зазначили, функціонують і старі, і нові інститути, що спричиняє відсутність агресивності, конфліктності, але і відсутність активності. Це зумовлює характер інституціоналізації в пострадянській Україні як «подвійної», адже лише в такій ситуації забезпечується, за словами Є. Головахи, «інституціональна повноцінність» українського суспільства. Феномен подвійної інституціоналізації передбачає згоду громадян жити в такому інституціональному просторі, де діють і старі, і нові інститути, які своїм суперечливим співіснуванням забезпечують більш-менш стабільне функціонування політичної системи. За подвійної інституціоналізації неформальні інститути з радянського минулого – тіньовий ринок, блат, подвійна мораль, коли особа «розривається» між приватними та публічними позиціями, трансформуються у формальні інститути перехідного суспільства, але не сприймаються як легітимні більшістю – громадянами, сприймаються масовою свідомістю як «узаконене беззаконня». Тому громадяни свідомо не дотримуються начебто формальних норм, сповідуючи традиційні тіньові практики [3, с. 14].

Подвійна інституціоналізація по своїй суті парадоксальна, адже українські громадяни сприймають такий інституціональний простір не як бажаний стан, а як менше зло, подвійні ролі всіх без винятку інститутів, змушують громадян постійно перебувати в стані невизначеності, коли в одних випадках громадянин використовує легітимні старі інститути, а в інших – легальні нові.

Є. Головаха та Н. Паніна виділяють два критерії, які підтверджують або ж спростовують факт подвійної інституціоналізації. По-перше, характер інституціональних процесів повинен відповідати психологічному стану масової свідомості громадян в Україні. Як вже зазначалося вище, більшість дослідників визначає психологічний стан українських акторів терміном масової амбівалентності. Українські громадяни не мають чітких переконань, ціннісних орієнтацій [2, с. 30].

Термін «амбівалентність» зародився як психологічний і визначається головню як стан роздвоєності, володіння одночасно суперечливими реакціями, віруваннями, емоціями, позитивними та негативними відчуттями щодо певного об'єкта [6, с. 265].

Амбівалентність політичної свідомості полягає в тому, що немає чітко сформованої системи політичних цінностей громадянського суспільства, відсутні чіткі узгоджені думки, немає конкретних критичних оціночних суджень тих чи інших політичних феноменів, що впливає на неузгоджену політичну поведінку, та домінування підданського типу полі-

тичної культури в Україні. Через складні історичні умови розвитку української політичної системи суспільство пасивно сприймає політичне життя, панує політична індиферентність, патерналізм, страх перед суспільно-політичними змінами, недовіра до політичних партій, відсутність чіткої громадянської позиції, конформізм, аполітичність. Все це слугує гальмівним чинником під час ухвалення важливих політичних рішень і на шляху демократизації.

Специфіка пострадянської амбівалентності в українських реаліях характеризується низкою моментів. Насамперед масова й індивідуальна свідомість, яким притаманні взаємовиключні ціннісно-нормативні риси, повинні існувати як антагоністичні, проте виступають як узгоджені елементи одного типу мислення. З іншого боку, амбівалентність проявляється в узгодженні демократичності й авторитаризму під час ухвалення політичних рішень, коли демократичні цілі суспільно-політичних перетворень суперечливо поєднуються з авторитарними засобами досягнення демократичних цілей [2, с. 27].

Ми вважаємо, що існування амбівалентності в масовій свідомості є проблемним чинником в українських реаліях, що зумовлює постійно існуючий гібридний політичний режим. Адже український громадянин з амбівалентною свідомістю водночас виступає за демократичні перетворення, за ринкову економіку, інститут багатопартійності, за незалежність, і, з іншого боку, наприклад, проти вступу України до Європейського Союзу. Для комфортного амбівалентного мислення «так» капіталістичному майбутньому, не означає «ні» поверненню до соціалізму.

Наявність амбівалентності в політичній свідомості пересічного українця не тільки зумовлює існування феномена подвійної інституціоналізації в пострадянській Україні, а також перешкоджає будь-яким спробам вивести суспільство із кризи перехідного процесу. Амбівалентність зумовлює нігілістичні настрої, некритичне сприйняття альтернатив, спотворені потреби громадян.

Амбівалентність політичної свідомості зумовлює низький рівень політичної активності, утворює вакуум суспільно-політичної відповідальності, адже, за даними соціологічних досліджень, населення не готове і не бажає нести відповідальність за стан справ як у населеному пункті, так і в країні загалом [5].

Амбівалентність масової свідомості для перехідних суспільств є передбачуваним і нормальним явищем, коли в політичній свідомості суперечливо поєднуються взаємовиключні політичні цінності й орієнтації. Проте для демократично орієнтованого громадянина амбівалентність є небажаною, адже вже присутні чіткі позиції щодо майбутнього. У такому разі амбівалентність полягає в суперечності між демократичним ідеалом і реальними темпами демократизації, що породжує бажання пришвидшити процес демократизації [3, с. 17].

Іншим критерієм існування подвійної інституціоналізації, поряд із критерієм амбівалентності, на думку Є. Головахи та Н. Паніної, є зміни в соціальній структурі. Такі умови, за яких стара соціальна структура збереглася у своїй основі, партійна номенклатура переросла в правлячу деідеологізовану бюрократію, яка постійно поповнюється декларативними демократичними лідерами, сприяли виникненню паралельної соціальної структури, яка є відхиленням від норм, є гібридною і функціонує за своїми інституціональними правилами, притаманними лише їй [3, с. 19]. Така структура характеризується наявністю двох протилежних соціальних груп – з одного боку, це професіоналізовані нові актори, які перешкоджають комуністичній інституційній реставрації, і їх меншість, а з іншого боку, масовий прошарок старої номенклатури, що робить все для збереження своїх суспільно-політичних ролей.

Отже, зі здобуттям незалежності Україна зіштовхнулася з низкою проблем. Процеси інституціоналізації, трансформації, модернізації, які супроводжуються в будь-яких перехідних суспільствах низкою негативних чинників, є нормальним явищем. Проте український суспільно-політичний посткомуністичний трансформаційний процес виявився унікальним, специфічним, супроводжувався процесами деінституціоналізації, деформалізації, появою впливових, активно функціонуючих неформальних політичних інститутів, які спершу відкинули формальні інститути через їхню нелегітимність, а згодом набули конкурентної моделі взаємодії з ними. А чим суперечніші під час взаємодії глибша, тим сильніші розчарування в інноваціях, тим функції інститутів менш ефективні. Підкріплюється це феноменом подвійної інституціоналізації й амбівалентністю масової свідомості громадян, що стереотипно відтворює рудименти Радянського Союзу. Усу вищезазначене перешкоджає успішному демократичному переходу та політичній модернізації України. Аналізуючи український перехідний процес, варто враховувати специфічні реалії, притаманні лише Україні, а не просто накладати, копіювати на традиційні реалії нові, бажані інститути, які ефективно функціонують в інших державах за кардинально інших умов. З огляду на проаналізоване, ми можемо зробити висновок, що наступні кілька років українська суспільно-політична дійсність буде характеризуватися патерналістським ставленням до держави, браком політичної відповідальності, амбівалентністю політичних орієнтацій, відсутністю чітких політичних цінностей, браком ідеології.

Немає єдиних поглядів щодо шляхів ефективної модернізації українського політичного ринку, виходу з пастки гібридності. Одним із шляхів є створення системи ефективних формальних інститутів (але цього замало, потрібне суспільне сприйняття – легітимність цих інститутів). Інший шлях – активна цілеспрямована державна політика, без прямої зацікавленості правлячої еліти. Ще інший варіант – зміцнення інституціональних основ держави.

Список використаних джерел

1. Гельман В. Институциональное строительство и неформальные институты в современной российской политике. – Полис. – 2003. – № 4. – С. 6–25.
2. Головаха Є. Особливості політичної свідомості: амбівалентність суспільства та особистості. – Політологічні читання. – 1992. – № 1. – С. 24–39.
3. Головаха Е., Панина Н. Постсоветская деинституционализация и становление новых социальных институтов в украинском обществе. – Социология: теория, методы, маркетинг. – 2001. – № 4. – С. 5–22.
4. Головаха Є., Панина Н. Соціально-політичний портрет сучасної України. Напередодні. Україна на рубежі XXI століття. – К., 2000. – С. 42–53.
5. Результати щорічного соціологічного моніторингу «Українське суспільство – 2010». URL: <http://i-soc.com.ua/institute/pdp.php>.
6. Crano Prislis, William D., Radmila (2011). Attitudes and Attitude Change. – Psychology Press. – P. 262–285.
7. Panina N., Golovakha E. Tendencies in the development of Ukrainian Society (1994–1998). – Sociological indicators. – Kiev, 1999.

**THE IMPACT OF THE AMBIVALENCE OF POLITICAL CONSCIOUSNESS ON
SOCIAL AND POLITICAL TRANSFORMATIONS IN THE DEMOCRATIC
TRANSIT PROCESS**

Anastasiia Rusyniak

*Ivan Franko National University of Lviv, Institute of philosophy,
department of theory and history of political science
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

General features and problems of the domestic political process were analyzed. The main attention was paid to the peculiarities of the political consciousness of the Ukrainian society as well as to the influence of the phenomenon of ambivalence on the transformation of political behavior, political values and political culture in general. The conditions and institutions that influence on the development of the political system, political culture and the formation of a modern political regime in Ukraine, which is defined as hybrid, were analyzed. Conclusions about the main difficulties of Ukraine on the way to political modernization and democratization was done.

Key words: political consciousness, political values, ambivalence, political system, democratization, transit, hybrid political regime, deinstitutionalization.

УДК 32.329

ЛОКАЛЬНІ ТА ГЛОБАЛЬНІ ІДЕОЛОГІЇ: ОСОБЛИВОСТІ ЇХНЬОЇ ВЗАЄМОДІЇ З НАУКОЮ

Андрій Сухарина

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті проаналізовано типологію ідеологій на основі критерію охоплення. Здійснено розрізнення масштабу ідеологій і особливостей їхнього вияву залежно від цього фактора. Виокремлено способи взаємодії таких ідеологій з наукою, визначено ситуації, в яких ідеологія стає альтернативою науки.

Ключові слова: ідеологія, наука, глобальні ідеології, локальні ідеології, науковий метод.

Феномен ідеології входить до переліку найбільш досліджуваних, але водночас досі найменш зрозумілих аспектів суспільно-політичного життя. Існують тисячі визначень ідеології, її функцій, суспільної ролі, але значна частина цих розвідок здійснюються паралельно та не мають між собою прямого контакту: науковці сперечаються навіть у базових значеннях цих понять, не говорячи про більш глибокі дослідження. Навіть більше, як зазначав В. Корнев, «термін швидко став лайливим і таким, що означає насильницьке та нерациональне управління соціальними процесами» [9, с. 52].

Причина криється в тому, що, досліджуючи питання ідеології, навіть відділяючи його від індивіда та перетворюючи на абстракцію, все ж важко визнавати цю окремішність від мислячого суб'єкта. Досліджуючи це явище, ми аналізуємо не стільки його, скільки його вияви у свідомості людей, які можуть призводити до найрізноманітніших наслідків. Напрошується аналогія з біологічними вірусами, які самі мають не надто складну структуру (принаймні порівняно із живими біологічними об'єктами), однак, інфікуючи живий організм, можуть проявляти себе в складний і часом неоднозначний спосіб. Дійсно, такі віруси можуть існувати самі собою, однак складність їх дослідження в межах діяльності живого організму кардинально зростає. Масштаб, ефекти та спосіб проявлення вірусу в цьому організмі є набагато різноманітнішими та складнішими, аніж сам вірус у стерильному середовищі.

Розвиваючи аналогію (хоча, ймовірно, не зовсім точну), застосуємо її до ідеології. Так, її можна відтворити чи принаймні описати за допомогою символічної системи. Будь-яку ідеологію можна описати, виокремити її частини і на цьому припинити дослідження. Однак її прояв у мисленні, поведінці та формуванні принципів людини буде значно різноманітнішим і складнішим за сам опис такої ідеології.

Тому відступимо від трактування ідеології як системи ідей і переконань, а зупинимося на іншій ознаці цього явища. Розуміємо ідеологію як практичну свідомість індивіда, світоглядну призму, яка адаптує для нього явища природної та соціальної реальності. Детальніше розкриває це явище В. Воловик: «Ідеологія може бути визначена як поняття соціальної філософії для позначення теоретично обґрунтованої практичної свідомості» [4, с. 8].

Не меншою є складність у дослідженні взаємодії суспільних наук з ідеологією. Думки науковців різняться. Так, одні обстоюють можливість існування умовно чистої, навіть

абстрактної науки, а інші, навпаки, вважають що не тільки соціальні, але й природничі науки є спорідненими з позанауковою ідеологією чи міфом. Треті заходять ще далі і переконані, що науковий метод є лише однією з альтернатив пізнання дійсності і несправедливо визнаний найефективнішим, а справжній науковий плюралізм не тільки випадково охоплює інші пізнавальні парадигми, але й зобов'язаний бути лише однією із традицій. Так, І. Александров, аналізуючи напрацювання П. Фейербанда, стверджує, що традиційна наука часом несправедливо монополізувала сферу пізнання істини і конкуренція з позанауковими парадигмами має піти їй на користь, оскільки частина сучасних наукових знань сприймалася б як містика століттям раніше [1, с. 91]. Проте автор визнає сумнівність альтернативних концепцій і виступає радше прихильником більш плюралістичного підходу до аналізу методології.

Позиція автора статті полягає у визнанні сильного ідеологічного впливу на будь-яку сферу людської діяльності, зокрема й науку. Низка досліджень говорить про потенційний опосередкований вплив ідеологічних чинників на найбільш абстрактну дисципліну – математику [2; 3], якщо ж говорити про природничі, а тим більше про суспільні науки, такий вплив зростає в рази. Однак визнання наявних проблем не означає, що заперечується релевантність, доцільність використання наукового методу чи об'єктивізація результатів адекватних наукових досліджень. Водночас потрібно пам'ятати, що наша пізнавальна здатність обмежена, а наші дослідницькі інтереси та сприйняття результатів можуть коригуватися відповідно до нашої заангажованості та різноманітних біасів¹ нашого мислення. В ідеалі – наука прагне до об'єктивного розуміння світу, але різноманітні перепони спотворюють об'єктивну картину більшою чи меншою мірою. С. Рутар зауважує: «По-перше, абсолютно чистої гуманітарної науки (зокрема й політології) не може бути, оскільки над її творцями тяжіють цінності епохи та їхні власні оціночні судження; по-друге, чистота гуманітарної науки значною мірою залежить від рівня суспільної свободи, у рамках якої розвивається незалежне громадське експертне середовище» [9, с. 114].

Цей вступ є необхідним, але не центральним предметом статті. Так, ми виходимо із твердження (і, відповідно, вважаємо його істинним), що суспільні науки є вразливіми до ідеологічних міркувань, а за певних умов ідеологія деструктивно впливає на науку. Деструктивність може проявлятися по-різному, але наслідком найчастіше стає отримання спотвореної інформації про реальність, яка декларується як така, що отримана науковим методом, а отже, претендує на високий ступінь достовірності.

Прояснимо першочергову стурбованість співвідношенням між ідеологічною та науковою призмами. «Ідеологія може виникати на основі досягнень науки і навіть із претензією на статус науки. Проте наука та ідеологія є якісно відмінними явищами. Наука має своєю ціллю пізнання світу <...> Ідеологія ж має на меті формування свідомості людей і маніпулювання ними шляхом впливу на їхню свідомість» [5].

На відміну від релігійних, традиційних чи міфологічних елементів, ідеологія по суті не є прямим антагоністом наукового світогляду, а є куди ближчою до нього. Поширена думка, зокрема, що будь-яка сучасна ідеологія є наслідком розвитку науки та виходить із неї: «Ідеологія, що обґрунтовує політичний порядок, виробничі відносини тощо, співвідноситься з поняттями, в яких людина мислить своє існування в суспільстві. А вони

¹ В українській мові немає чіткого відповідника англійського терміна "bias". Найбільш близьким, але не ідентичним за значенням, є термін «упередженість». Тут зазначений термін ми розуміємо як схильність до думки чи судження, часто без розгляду доказів та іншої інформації. Частина біасів широко відомі у філософській думці, зокрема й у Ф. Бекона як «ідоли».

нерозривно пов'язані з картиною світу і розумінням місця людини в цьому світі. Запропонувавши нову картину світу, що зароджується, європейська наука наповнила ці поняття новим змістом або навіть вперше сформулювала їх» [7].

Говорячи про буденний світогляд людини, ми передусім говоримо про ідеологічний світогляд. Для орієнтування в суспільно-політичному житті людині куди ефективніше розуміти своїх партнерів, противників і мати сформоване ставлення до певних інститутів чи об'єктів соціальної реальності. Упускаючи окремі чинники, можна трактувати такий буденний світогляд як «здоровий глузд». Цю ж категорію вже достатньо легко ототожнити із «критичним мисленням», яке є науковим продуктом. Цього фактично не можна зробити з релігійними чи міфологічними чинниками, і видати їх за науку набагато складніше. Максимально спрощуючи, проблему можна сформулювати так: ідеологічну нормативну доктрину можна з легкістю оформити в наукову обгортку, тоді як релігійний трактат чи збірник міфів подати у формі наукової теорії значно складніше. Особливим тут, щоправда, є приклад нацистської політичної науки, першоджерелом якої був міф (як і релігії), але водночас вона намагалася розвиватися за науковими канонами [10].

Питання позитивного впливу ідеології на науку наразі залишається поза колом питань, порушених у статті. Варто уточнити, що водночас ми не поділяємо думку, що явище ідеології саме собою є негативним і шкідливим для суспільства, а також не вважаємо будь-яку ідеологію апіорі хибною, передусім із позиції індивіда. Радше навпаки – ідеологія у формі «здорового глузду» дозволяє людині мінімізувати труднощі під час контакту із зовнішнім середовищем. Негативний вплив ідеології розглядається суто в контексті науки та її особливостей. Отже, не має жодних підстав вважати, що негативний вплив ідеології на науку буде таким самим і на інші об'єкти, насамперед суспільство. Також можна припустити, що опосередкований вплив ідеології на науку може мати й позитивні наслідки, зокрема й через порядок формування нагального порядку денного, однак про такі ситуації наразі не йтиметься.

Коли йдеться про охоплення (масштаб) ідеології, мається на увазі кількість символічних величини для її опису. Також не варто розуміти під цим широту розповсюдження та поширення певних комплексів ідей. Якщо розглядати ідеологію як практичну свідомість індивіда, то її охоплення полягає в тому, яку кількість політичних, соціально-економічних, життєвих та інших ситуацій вона алгоритмізує. Розкриваючи більш детально: охоплення ідеології є тим більшим, чим більше різних сфер вона стосується, чим більше явищ реальності вона може пояснити (або надати видимість такого пояснення) окремій людині. Отже, чим більше явищ певна ідеологія здатна алгоритмізувати для середньостатистичного прихильника, тим більше її охоплення.

Ми не ставимо завдання здійснити універсальну класифікацію ідеологій, а обмежимося лише базовою типологізацією за таким критерієм. Водночас залишається відкритим питання, наскільки детально потрібно проробляти систему ранжування ідеологій, оскільки дуальний чи потрібний поділ можуть використовуватися для абстракцій, але для порівняння ідеологій за цією ознакою є недостатніми.

Базове припущення, з яким можна працювати, полягає в тому, що чим більш масштабною (поширеною) є ідеологія – тим більше вона намагатиметься брати на себе функції істинності, претендуватиме на статус універсальної світоглядної та пізнавальної призьми, монополізуватиме як розуміння реальності, так і моделі поведінки. Повертаючись до аналогій, світоглядна призма може впливати на бачення та розуміння окремих елементів дійсності, а може впливати на всі об'єкти. З огляду на мозаїчність світогляду сучасної людини, де міфологічні елементи часто без видимих проблем поєднуються з релігійними,

традиційними, ідеологічними чи науковими, домінація одного типу світоглядів сприятиме витісненню інших елементів. Саме за умови домінації ідеологічних елементів у свідомості визріває конфлікт із наукою.

Такий стан речей передбачає конфліктність тому, що наука претендує на максимальне охоплення та спробу досліджувати (більш чи менш успішно) всі явища реальності. За умови альтернативної світоглядної призми (глобальної ідеології) між ними неминуче розвиватиметься конфлікт, оскільки результати їх застосування до того самого об'єкта реальності різнитимуться.

Для прихильника наукових методів і науки загалом такий стан справ є неблагополучним. Існує ризик отримання нерелевантних, ідеологічно забарвлених досліджень на користь домінуючій ідеологічній призмі або неприйняття науково синтезованої інформації ідеологічно заангажованою людиною.

Типологізація ідеологій по охопленню базується на розробленні одного з видатних дослідників феномена ідеології, радянського та російського науковця А. Зінов'єва. Дослідник через свої погляди спершу впав у неласку в радянській владі, що призвело до еміграції, а потім поступово змінив свої політичні погляди (а з ними і дослідницькі висновки) на марксистські.

Підхід А. Зінов'єва не обмежується класичними соціально-економічними доктринами, а є близьким до розуміння ідеології як практичної свідомості індивіда. Тому різновидами ідеології в нього виступають також світові релігії й ідейні рухи. Однак даний феномен дослідник розглядав переважно із соціологічної висоти, визначаючи завдання ідеології дещо відокремлено від суб'єкта мислення, надаючи ідеології значення методу: «Завдання ідеології – стандартизація свідомості людей, для яких вона призначена, тобто вироблення в них деякого стандартного, однакового для всіх способу розуміння навколишніх явищ буття й їхнього життя» [6, с. 23]. Тому його методологічні передумови потрібно скоригувати відповідно до нашої методології.

А. Зінов'єв розділив ідеології на глобальні та маленькі. Цей розподіл незвичний, не тільки тому, що до переліку глобальних ідеологій він відносить, окрім марксизму, також світові релігії, як-от християнство чи іслам, але й через те, що дослідник є апологетом марксизму і водночас визнає його ідеологічну сутність.

Бажання А. Зінов'єва щодо конструкції майбутньої надідеології є спробою ревізії комунізму, який виявився нежиттєздатним. Політичні погляди автора є неприхованими, а його аналіз – упередженим навіть у виборі використовуваних категорій та їхнього емоційного відтінку. І хоч такі науково-публіцистичні фантазії та проекти перспективної неомарксистської ідеології, яка зможе стати більш успішною, ніж «западнічство», і не мають доданої вартості, цього не можна сказати про методологію дослідника, яка дозволяє виокремити питання про роль ідеологій у структурі свідомості.

Підстави для згадуваної типологізації за охопленням А. Зінов'єв виводить зі своєї попередньої типологізації – поділ феномена на основі етапу його розвитку. Такий поділ передбачає існування протоідеології, власне ідеології та надідеології. Релігійні ідеології, за А. Зінов'євим, виступають як одна з функцій релігії, є особливим об'єктом у структурі ширшого поняття. Але, незважаючи на таку назву, протоідеології можна порівнювати з більш звичними ідеологіями за умови наявності в останніх таких функцій [5, с. 35].

За логікою А. Зінов'єва, розвиток будь-якої ідеології починається з етапу становлення в протоідеологію. Це відбувається тоді, коли певна ідея має достатній потенціал для формування навколо себе системи взаємопов'язаних ідей. На першому рівні така система ще практично відсутня, однак проглядається структура. Також можуть бути наявні спро-

би концептуалізації ідеології. Згодом протоідеологія кристалізується та перетворюється на систему.

Однак не кожна ідеологія може стати надідеологією. Хоча логіка розвитку є лінійною та висхідною, цілковите проходження процесу трапляється рідко. Саме тому не кожна протоідеологія стає ідеологією, так само, як лише окремі ідеології стають надідеологіями. Такий повний шлях розвитку пройшла марксистська ідеологія, яка виникла зі спроби наукового осмислення, перетворилася на ідеологію, а згодом, у Радянському Союзі стала надідеологією.

На нашу думку, повний шлях розвитку пройшов тільки марксизм і певною мірою націонал-соціалізм. Що стосується питання надідеологічності лібералізму (а в трактуванні А. Зінов'єва – «западнізму») [5, с. 159], тут позиція є дещо іншою і її розкриємо пізніше. Річ у тому, що ця парадигма може вважатися надідеологією за своїм становищем, однак інші умови є відмінними.

Але повернемося до типології локальних і глобальних ідеологій. Для полегшення аналізу розглядатимемо тільки два види глобальних ідеологій – християнство та марксизм. Причому в разі християнства робимо зауваження, що до аналізу беремо тільки ті його компоненти, які відповідають за світоглядну та пізнавальну призми, тоді як містичні елементи, а також твердження, які не стосуються спостережуваної реальності, не включаємо в структуру християнства як ідеології.

Яка ж принципова відмінність глобальних ідеологій від маленьких у взаємодії з наукою? Локальні ідеології можуть виступати в різних проявах. Найчастіше це ідеології політичних партій, однак вони можуть бути й ідеологіями сект, політичних груп тощо. Термін «локальна ідеологія» не означає обмеження за територією, а радше обмеження за групою питань, на які цей вид ідеологій шукають (або дають) відповідь. Однак прив'язка до конкретної соціальної групи чи політичного суб'єкта не є обов'язковою рисою цих утворень. Якщо виокремлювати так званий екологізм і вважати його ідеологією, то він буде саме маленькою ідеологією, оскільки претендує на осмислення і визначення досить вузького кола питань.

На нашу думку, маленькі (локальні) ідеології не є прямими антагоністами науки як явища, тому що вони не претендують на монополізацію істини у всій сфері реальності. Це не означає, що локальні ідеології не можуть бути антинауковими чи антагоністичними, а навіть навпаки. Значна частина локальних ідеологій є як раз несистемними, часто з радикальними політичними оцінками поєднують низку антинаукових і позанаукових тверджень. Так, якщо розглядати явище антисемітизму як ідеологію, то антисемітизм без прив'язки до націонал-соціалізму може розглядатися лише як локальна ідеологія. У всіх інших аспектах люди, які її поділяють, часто не мають якоїсь цілісної системи цінностей, звідки впливає антисемітизм, а зазначений факт є елементом мозаїки.

Глобальна ідеологія, на відміну від локальної, повинна мати наукоподібну структуру та бути максимально внутрішньо несуперечливою. За інших умов вона втратить свою потужність і можливість опису реальності як здоровий глузд.

Однак ще не визначені характеристики, наявність яких дозволяє стверджувати приналежність певної системи до локальної чи глобальної ідеології. Легше визначити критерії глобальної ідеології, оскільки такі утворення є куди рідкіснішими. Для того, щоб окрема ідеологія відповідала ознакам глобальної, на нашу думку, вона повинна мати:

1. Структуровані й внутрішньо несуперечні світоглядні положення щодо всіх основних суспільно-політичних процесів.
2. Високий рівень легітимації (принаймні впродовж певного часу і на значній території, що підтримується акторами, які наділені легальним насильством).

Перший пункт є більш зрозумілим. Всі глобальні ідеології є фактично всеохопними. На прикладі марксизму ми можемо бачити, що він претендує (і заявляє) про свою істинність щодо бачення всіх основних суспільно-політичних явищ, а також формує бачення історії, економіки, культури й інших сфер людської діяльності на основі єдиного підходу та єдиної системи. Схоже можна сказати про соціальну доктрину християнства чи ісламу (звісно, не беручи до уваги позафізичні міркування). Це означає, що в теорії сконструйовані не тільки окремі світоглядні настанови, а й бачення основних та часто навіть другорядних і допоміжних сегментів, які об'єднані спільними принципами та логікою структури.

Певною мірою глобальні ідеології також можна назвати тотальними: вони всеохопні, для їхнього дотримання існують спеціальні системи примусу. Однак тотальність, чи глобальність – характеристика, яка демонструє більше емоційну оцінку, а також вказує на домінацію першого, або ж другого критерію. Якщо вважати важливішим критерієм охоплення, то такі ідеології варто називати глобальними, якщо звертати більше уваги на критерій контролю та примусу – тоді тотальними.

Термін «глобальні ідеології» все ж більш доречний, оскільки критерій необхідного високого рівня легітимації вважається вторинним і навіть більше дискусійним. Він означає той факт, що глобальна ідеологія може стати такою, маючи не лише потенціал, але й можливість залучити реальну моральну та фізичну силу, яка забезпечить легітимацію. Цей аспект фактично може реалізуватися лише державою, або суб'єктом, наділеним її функціями

Християнство як різновид протоідеології в цьому розумінні також можна вважати глобальною ідеологією, однак, якщо високий рівень легітимації нацизму чи комунізму прийшовся на ХХ ст., то епоха християнства тривала впродовж цілого Середньовіччя. Звісно, з огляду на особливості розвитку суспільно-політичного життя в цей період, існували відмінності в проявах такого явища, але загального принципу домінації та гегемонії однієї парадигми це не міняє. Аналогічна картина спостерігається щодо ісламу, який залишається глобальною ідеологією в низці країн.

У таких двох аспектах ідеологія характеризується як глобальна і стає конкурентом, а то й прямим суперником науки. Доречно згадати про феномен «лисенківщини» в Союзі Радянських Соціалістичних Республік, догматичність расових теорій нацистської Німеччини тощо. Сучасні події також дають багато прикладів, щоправда, вони більше спричинені суттєвим впливом локальних ідеологій на конкретних дослідників. Прикладами заідеологізованості наукової роботи є дослідження питань власного шляху, самобутності національних концептів науки й аргументування іншого шляху розвитку, наприклад, російської науки в «дослідників» В. Приткова та В. Селезньова². І хоча формування та розвиток глобальних ідеологій є неминучими, все ж це не означає, що наука повинна підпадати під їхній безпосередній вплив.

² Притков В., Селезнев В. Проблема самобытности русской науки. – Теория и практика общественного развития. – 2014. – № 10. – С. 17–23.

Список використаної літератури

1. Александров И. Еще раз о науке в свободном обществе. – Вестник СПбГУКИ. – 2013. – № 2(15). – С. 90–98.
2. Баранец Н., Веревкин А., Ершова О. Об идеологии и идеологизации науки. – Власть. – 2011. – № 6. – С. 126–129.
3. Баранец Н., Веревкин А., Марасова С. Метаморфозы образа идеологии в науке (позиции зарубежных математиков). – Власть. – 2014. – № 12. – С. 108–112.
4. Воловик В. Идеология: сутність і зміст поняття. – Идеология в сучасному світі. – 2010. – С. 8–9.
5. Зиновьев А. Научные основы идеологии. – 2004. URL: <http://polit.ru/article/2004/12/08/ideol/>.
6. Зиновьев А. Идеология партии будущего. – Москва: Эксмо, 2003. – 240 с.
7. Кара-Мурза С. Идеология и мать её наука. URL: http://www.kara-murza.ru/books/ideolog/ideolog_content.htm.
8. Корнев В. Идеология после конца идеологии: в лабиринтах современного политического сознания. – Лабиринт. – 2014. – № 4. – С. 51–59.
9. Рутар С. Чи можлива чиста політологія в Україні? – Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії». – 2011. – Вип. 1. – С. 109–115. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlu_fps_2011_1_13.
10. Уолкер М. Наука при национал-социализме. – Скепсис. URL: http://scepisis.net/library/id_471.html.
11. Фейерабенд П. Наука в открытом обществе; пер. с англ. А. Никифорова. – М.: АСТ, 2010.

**LOCAL AND GLOBAL IDEOLOGIES:
FEATURES OF THEIR INTERACTION WITH SCIENCE****Andrii Sukharyna**

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

The article analyzes the typology of ideologies based on the coverage criterion. A distinction made between the scale of ideologies and the peculiarities of their manifestation depending on this factor. The ways of interaction of such ideologies with science are outlined, the situations in which ideology becomes an alternative to science are determined.

Key words: ideology, science, global ideologies, local ideologies, scientific method.

УДК 323.2:342.35:17.023.36

ПАТРИМОНІАЛЬНИЙ КЛАС В УМОВАХ ШИРОКОФОРМАТНИХ НЕЛІНІЙНИХ ЗМІН СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ВІДНОСИН

Михайло Шабанов

*Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
Інститут соціальних наук, кафедра політології
Французький бульвар, 24/26, 65000, м. Одеса, Україна*

Патримоніальний клас – нечисленна група в межах сучасного суспільства, що впливає на всі суспільні процеси. Феномен патримоніалізму засновано на походженні влади від архаїчних уявлень щодо власності. Існування класу пов'язується зі швидким збагаченням представників еліти за рахунок отримання так званої ренти від власних позицій.

Ключові слова: патримоніальний клас, олігархія, феодалі, нелінійні соціальні зміни, політичний режим, корупційні практики, політична корупція.

Базовим концептом для розуміння сутності патримоніалізму та патримоніальної влади стала так звана патримоніальна теорія походження держави. Автором патримоніальної концепції був К.Л. фон Галлер. Представники цієї теорії вважають, що держава виникла із земельної власності. Патримоніальна теорія (від лат. – спадковий) – вчення, що пов'язує генезу держави з додержавними економічними відносинами, зокрема і з появою поземельної власності [1]. Право власності передує державному порядку. У первісному суспільстві земля належала громаді, племені загалом, перебувала в колективній власності. Згодом відбувається концентрація влади (а отже, і розпорядження землею – *М. Ш.*) у руках вождів, вона поступово перетворюється на державну владу. Саме інститут власності здійснив необхідну трансформацію владних структур у певній довгостроковій перспективі. Така трансформація обґрунтована великими можливостями суспільних еволюційних перетворень. Проте саме такі перетворення заклали в існування майбутніх економічних, управлінських і політичних взаємодіях цілу низку негативних тіньових аспектів.

Цю наукову та практично-політичну парадигму було обґрунтовано в період феодалізму, економічною основою якого виступала феодальна система землеволодіння, а політичною – ієрархічна структура влади з її пірамідою: монарх, князі, бояри, феодалі, дворяни, поміщики. З позицій цієї концепції держава розглядалася як велике помістя (землеволодіння) її верховного власника (незмінного керманіча) – короля або царя. Вона відповідала феодальному способу виробництва і певному типу земельної власності. Фактично патримоніальна влада була реалізована як так зване «право князя» [2]. У період абсолютизму монарх, який ототожнював себе з державою і якому належала вся земля, мав право наділити (віддати) у власність дворянам та іншим феодалам землю разом із населеними пунктами і людьми, які проживали на ній. Земля надавалася за державну службу або за відповідні послуги монарху, або за державні заслуги. Право власності на землю було першоосновою панування над територією (зокрема й над власним народом – *М. Ш.*). Панування вибудовувало своєрідну ієрархічну піраміду, що цілком контролювала життєдіяльність суспільства. Ступені соціальної ієрархії важливі для визначення основ соціальної стратифікації. Будь-яка ієрархія складається з вертикально супідрядних підсистем; це означає, що вся система являє собою сімейство підсистем, що взаємодіють.

Про поляризацію сучасного суспільства свідчить той факт, що, як і раніше, багатство зосереджується в руках небагатьох, що очолюють наявні ієрархічні утворення в контексті існуючої державної влади та чиновництва на різних рівнях розташування.

Необхідні витрати на державні справи покривалися тільки із приватного бюджету монарха. Сам монарх вирішував як вести державні справи та кого нагороджувати певними земельними «подарунками» за вправне персональне служіння. Тобто народження патримоніального класу відбувалося за логікою необхідної, проте вигідної повинності щодо чинного центру влади (господаря в системі). Даний клас спочатку інкорпорував у себе представників дворянства (майбутньої бюрократії) та магнатів, що володіли значними земельними статками. Система, що вибудовувалася, була феодальною, проте містила й елементи більш давні й архаїчні, що були засновані на своєрідних культурах і ритуалах. Основним у такій системі був аспект «служіння» персоналізованій владі, яка уособлювала весь народ загалом, мала конкретні механізми відтворення політико-релігійних ритуалів. Влада концентрувалася в межах повноважень лідера та мала на меті надконтроль над всіма сферами й аспектами володіння.

На думку української дослідниці В. Косміної, «було б некоректним оцінювати владні комунікації в країні винятково із правових позицій спостереження. Патримоніальна держава в Росії, як і в східних суспільствах, була вписана в певний цивілізаційний контекст. Іноземні мандрівники неодноразово відзначали рабське запобігання народу перед носіями влади, а останніх – перед царем» [3, с. 334].

Осмилення неопатримоніальних систем і причин їх виникнення простежується в науковій спадщині Ш. Ейзенштадта, Г. Рота, Р. Теобальда, Е. Шилза, В. Вертгейма, М. Афанасьєва, О. Фісуна й ін. У наш час до даної проблематики додається системна якість як передумова більш комплексного аналізу та порівняння феномена. Крім того, порівняльні дослідження проблематики патримоніалізму доводять високий ступінь його розповсюдженості як у межах країн третього світу, так і в контексті країн, що розвиваються [4]. Не оминає існування патримоніального класу також сучасні розвинені країни Заходу. Розкриття феномена частково пов'язане із класичними науковими доробками К. Поппера, Ф. Хайєка, Х. Арндта, Р. Арона, Л. Мізеса, З. Бжезінського, М. Джиласа, М. Восленського, С. Кара-Мурзи й ін. Саме вони створюють необхідну теоретичну основу для подальшого розроблення феномена.

Патримоніальний клас є прихованим сегментом суспільства. Даний клас належить до суто тіньових структур, проте синтезує представників різних верств населення. Така стратегія необхідна для підтримки стабільності в соціальній структурі та системі. Населенню ж нав'язується думка щодо незмінності такого ладу та його стабільності. Легітимація панівного становища патримоніального класу відбувається за умов посилення впливу саме на нижчий соціальний клас. Патримоніальний клас є складним по суті. Витоки його формування сягають первісного суспільства та відносяться до таких соціальних груп, як бігмени, демонструючи особливості так званої престижної економіки. Щоб збагнути його особливості, необхідно більш детально проаналізувати саме явище капіталу та капіталізму.

У власному баченні проблематики Т. Пікетті підкреслює, що «дохід на капітал часто нерозривно поєднує елементи справжньої підприємницької діяльності (абсолютно незамінного чинника для економічного розвитку), чистої удачі (хтось з'являється в потрібний час, щоб купити перспективний актив за доступною ціною) та відвертої крадіжки. Довільне накопичення багатства – значно ширше явище за довільне успадкування. Дохідність капіталу за своєю природою стихійна та непередбачувана й запросто може спричинити його приріст (або капітальні збитки), еквівалентні трудовому доходу за десятки років. На верхівці ієрар-

хії багатства цей ефект ще більше увиразнюється, і так було завжди» [5, с. 455]. Патримоніальний клас збагачується різними шляхами, проте він фактично здійснює довготривалу «відверту крадіжку» щодо власного народу, оскільки саме народ у перспективі утримує за власний рахунок патримоніальну еліту, здійснюючи постійні «виплати» на користь великих системних гравців у великій інтеракції між найбільшими політичними кланами. Даний клас створює так звану рентну державу, управління в якій здійснюється за принципами добування ресурсу для власного синдикату при владі. «Більшість урядів у більшості країн не можуть дати ради потужній нелегальній сфері. Нелегальні підприємства вже витіснили державу зі сфери будівництва житла для мігрантів і бідноти. Наприклад, у Перу інвестиції держави в будівництво дешевого житла становлять 2% від аналогічних інвестицій нелегального сектора. Якщо приплюсувати сюди житло середнього класу, то частка держави становитиме лише 10% від нелегальних інвестицій» [6, с. 81–82]. Тобто «нелегальний сектор – це сіра зона, яка має довгий кордон із легальним світом, місце, куди ховаються, коли вартість законслухняності переважає вигоди від неї» [6, с. 82].

Особливим є шлях створення патримоніального класу в межах пострадянського простору. Тут були поєднані тренди функціонування радянської номенклатури з поведінкою мафіозних кланів. Керівництво колишніми країнами Союзу Радянських Соціалістичних Республік (далі – СРСР), звичайно, узурпувало владу і це створило головну умову конституювання недемократичних систем і режимів [7]. На теренах пострадянського простору знайшли відображення різноманітні кланові системи. Насамперед етнічні та політичні, були створені сприятливі умови для тривання спроможності цих кланів у конкурентному середовищі (зокрема й для соціально-політичної активності). Характерною особливістю політичних трансформацій на пострадянському просторі є процес міжелітних угод – «пакту еліт», що передбачає інституціалізацію «правил гри».

Така специфічна та стійка система ієрархій мала відповідну генезу із часів СРСР. Радянська система фактично була збудована на патрон-клієнтарних відносинах, тобто мала достатньою мірою характерні ознаки антропократії, специфічної сукупності «необхідних архаїчних елементів». Політична мобільність цілком залежала від особистих зв'язків. Будь-який партійний функціонер чи відповідальний працівник цілком підкорявся наявній системі рекрутування кадрів. Вершиною системи влади була так звана номенклатура, тобто найбільш високопоставлені та впливові [8]. На думку М. Восленського, номенклатура – це, по-перше, перелік керівних посад, на які призначає кандидатів не начальник даного відомства, а керівний орган, по-друге, власне перелік осіб, що обіймають такі посади або перебувають у кадровому резерві. Рекрутування кадрів для даного прошарку відбувалося за «політичним принципом», що вибудовував систему жорсткої залежності від керманіча владної ієрархії [9]. Базовою процедурою для зміни влади для даного рівня була процедура кооптації. Саме в політичних кулуарах вирішувалася не тільки доля всієї великої країни але й склад найвищих управлінських кадрів, які були фактично непідзвітні цій країні майже у всіх аспектах власного політичного й економічного життя [9]. Така непідзвітність породжувала систему непідконтрольних центрів влади, що поводитися та проявляли себе як володарі на місцях, феодали нової радянської системи «сюзерен – васал».

Передусім йдеться про управлінські якості представників еліти й їхню здатність до «переходу» від одних координат у розвитку політичних процесів до інших, часто протилежних. Автентичність зазначених змін, що відбуваються, є підґрунтям для базових досліджень. Так, досить неординарною є трансформація «радянського управління» в «демократичного керівника» в модернізованих політичних системах окремих країн Співдружності Незалежних Держав (далі – СНД), хоча пріоритети людини як суб'єкта демократичних

перетворень зосереджуються навколо відносин політичного ринку на постійній основі. Об'єднуючим елементом для представників політичної еліти та звичайних «людей-функцій» у приналежності до homo totalitaricus сьогодні є чинник зовнішньої небезпеки, що виражається в пошуку «ворогів», передусім в особі політичних опонентів, інколи – ворогів поза кордонами держави. Дієвою є оцінка проявів людини тоталітарної крізь призму влади та широкого спектра владних відносин. Феномен політичної влади здатний існувати стандартно або навіть переживати свої вищі прояви в державній владі. Не завжди логічним результатом зазначеного є демократичні свободи, водночас вищі прояви закономірно не завжди характеризуються обмеженнями політичної свободи, репресіями тощо. У вітчизняній практиці показовим є приклад системи влади, яка складалася в різні історичні періоди існування СРСР внаслідок того, що: по-перше, радянська державність мала спочатку експериментальний характер; по-друге, закономірно мало місце вироблення власних шляхів реалізації влади як державної, так і політичної.

Крім того, варто виокремлювати власне номенклатуру партійного апарату з необмеженими реальними можливостями, зокрема й фінансовими [9]. Залежність від впливового патрона, наприклад, впливового чиновника високого рівня або партійного боса, досить типова ситуація в кар'єрі радянських функціонерів на різноманітних рівнях. Номенклатурні кола пострадянського періоду характеризуються елементами антропократичного тіньового управління. Були кристалізовані нові ієрархічні структури, де перші місця посіли представники кримінальних та бізнес-структур. Природні принципи антропократії фактично були інкорпоровані в усі без винятку суспільства пострадянського простору. Розвиненість сімейних і кланових зв'язків істотно поліпшує заміну лідера, але має і негативні наслідки. Тобто фактична заміна може бути лише номінальною та не мати підтримки з боку близьких до центральної позиції рівнів і кадрів, що їх повсякчасно формують. Більшість політичних лідерів, що приходили до влади революційним шляхом та вкладали у свою діяльність суто демократичні ідеали, природно змінювали їх, коли переходили на верхній рівень. У різних народів ця «ритуалізованість» влади, а отже, і політичних процесів, може бути явною або прихованою залежно від ступеня традиційності того або іншого суспільства.

На думку Х. Фріланд, «акційний розпродаж активів колишнього СРСР так помітно виділяється, бо він став точкою переходу від майже тотальної державної власності до власності приватної, бо в приватні руки потрапили дуже цінні активи, бо перехід цей відбувався блискавично. Пострадянська приватизація цілком вписувалася в ширший глобальний курс» [9, с. 203]. «Два найбільші заповідники державної власності – колишній Радянський Союз і Китай – віддали в приватні руки колосальні активи. Країни розвиткового світу з економіками змішаного типу, як-от Індія, Мексика і Бразилія, розпродають державні компанії та поклади природних копалин. Західні капіталістичні країни, наприклад, Британія, теж продають підприємства, що їх раніше вважали природними монополіями, і віддають приватним операторам багато послуг, які раніше вважалися прерогативою і «спеціальністю» держави» [10, с. 203].

Патримоніальний клас у власній структурі має декілька базових складників: по-перше, олігархічний компонент; по-друге, представників істеблішменту (формального або неформального, що більше відповідає сутності феномена); по-третє, представників підконтрольної частини бюрократії, яка обирає власне збагачення й участь у корумпованих схемах замість служіння власному народу. Всі ці компоненти синтезовані в єдину патримоніальну мережу, де існує іманентна система своєрідних статусів і рангів. Суттєвим компонентом патримоніального класу є різноманітні мафіозні структури та кримінальні угруповання (синдикати), тобто «цей елемент не передбачений Конституцією, не згадується

в порівняльній політології, не описується в підручниках. Але його реальність постійно підтверджується опитуваннями громадської думки», «це загальне найменування чи метафора для позначення нелігитимних, нелегальних компонентів влади. Те у владі, що народ не може контролювати, те, що приховане від ока громади, те, що не передбачено жодним законом, те, що діє не на користь народу, а на користь невеликої частки заможних – це і є мафія» [10, с. 102]. Мафіозні синдикати можуть підкорятися патримоніальному класу, проте не є його початковим стрижнем. Вони лише виконують окремі «доручення» та є знаряддям впливу на тіньовий кримінальний сектор з боку єдиної та суцільної владної мережі, що отримує надприбутки з рентної держави. Особливістю такої патримоніальної мережі є той факт, що вона належить єдиному олігархічному клану, але концентрує власну увагу на всіх прибутках країни. Вибудовується система «вотчин», де кожен володар відповідає перед патроном за власний сектор. Важливим аспектом є лише рівень «данини» та загальні шляхи контролю над мережею з боку вищого керівництва патримоніального класу в межах окремої країни. Дуже часто така система переходить та існує як політичний режим на різних рівнях. У такому разі маркером системи є термін «сімейний інтерес» щодо конкретного сектора економіки чи політики. Крім того, патримоніальний клас традиційно реалізує себе в політиці шляхом створення так званих партій влади, що фактично виражають кланові інтереси в суспільстві та домінують, руйнуючи основи громадянського суспільства.

Патримоніальний клас побудований за логікою постійного поширення власного просторового впливу та видобування ресурсу в конкретному середовищі. Надскладним завданням для політичного дослідження є спроба проаналізувати такий процес у системному баченні.

Тобто в такому разі може бути ще не вирішеною низка проблем входження в алгоритм політичного розвитку. Відтворення наступників досвіду, певних політичних надбань від одного покоління політично активних індивідів до іншого, що відбувається циклічно. Водночас роль політичних інститутів може не бути визначною, бо вони здебільшого є контрольованими та природно має місце регламентація їхньої діяльності суспільством і державою у визначеному напрямі та порядку. Цілісність і системність можуть не бути суцільними й абсолютними. Існування неконтрольованих шляхів передачі досвіду є іманентним до людської природи взагалі і до її політичного прояву зокрема. Процес поширення безпосередньо пов'язаний зі впливом на певну територію. Такий досвід завжди контролюваний представниками патримоніального класу як носіями вищих реальних владних (часто – тіньових) повноважень.

Відчутно зменшують його деструктивний вплив процедури з деактивації та десаκραлізації політичного простору, декомпозиції організованих політичних (державних) структур, інститутів тощо. Антропогенний простір інституалізації релігійного впливу на політичний процес – це площина безпосередньої діяльності релігійних авторитетів та їхнього неоднозначного впливу на більшість населення, що належить до різноманітних релігійних конфесій і може дотримуватися певних релігійних канонів, мати власну чітко визначену позицію щодо політичного процесу, беручи перманентну участь у ньому. Заходи зі своєчасного виявлення специфічної релігійної діяльності та її витоків у політичних процесах перехідного суспільства сприяють стабілізації політичної взаємодії.

Висновки. Сучасна політика має безліч своєрідних особливостей, що продукують цілу низку тіньових практик. Розвиток політичного процесу цілком залежить від латентних складників. Виникає ціла низка питань щодо спроможності традиційних політологічних парадигм інтерпретувати латентні складники політичного дискурсу. Патримоніальні відносини репрезентують давні архаїчні відносини власності. Вони побудовані на сакральній

постаті володаря та не мають правового характеру, однак відтворюють патрон-клієнтарні порядки організації суспільно-політичних відносин. Такі відносини – це інтеракція над-влади поза контролем громадянських інституцій. Центри владного впливу сконцентровані в руках нечисленного класу олігархії й істеблішменту, які незмінно володіють привілеями в суспільстві. Їхня влада незмінна, вони утворюють закрити корпорацію або патримоніальний клас, нечисленний і надвпливовий.

Існування патримоніального класу сьогодні обумовлене потребою суспільства у влаштуванні архаїчних по суті особливостей соціально-політичних і економічних відносин. Управління патримоніального класу – це управління неконтрольованого суспільством «сакрального» або «сакралізованого» капіталу меншості порівняно з відносно конформною більшістю. Це синтез нових бюрократичних феодалів, олігархічних груп і мафіозних синдикатів, що має на меті лише заробіток шляхом відтворення у всіх сферах корупційних практик різного ґатунку. Чисельність патримоніального класу в країнах, що розвиваються, не перевищує 5%, але це не є перешкодою для інкорпорації їх і всіх базових секторів суспільного життя та процесів.

Пролонгування такого класу пов'язується зі швидким збагаченням представників політичної еліти за рахунок отримання так званої ренти від власних позицій у політичній системі та державі. Кожна країна має власний іманентний шлях формування патримоніального класу, що проникає в різні суспільні сфери та монополізує владу й доступ до ресурсів і редистрибутивної системи загалом. Таку можливість він отримує відповідно до власних потужностей на зламах традиційної та правової системи в суспільстві. Такі злами – наслідок відкритого питання щодо місця соціокультурної та політичної архаїки в суспільному житті та відповідних процесах.

Список використаної літератури

1. Теобальд Р. Патримониализм. – Прогнозис. – 2007. – № 2(10). – С. 166–176.
2. Вебер М. Традиционное господство. – Ойкумена. – 2004. – Вып. 2. – С. 161–175.
3. Косміна В. Становлення євразійської цивілізації: деякі аспекти системного аналізу Російської історії. – Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2010. – Вип. ХХІХ. – С. 331–340.
4. Фисун А. Постсоветские неопатримониальные режимы: генезис, особенности, типология. – Отечественные записки. – 2007. – Т. 39. – № 6. – С. 8–28.
5. Пікетті Т. Капітал у ХХІ столітті; пер. з англійської Н. Палій. – К.: Наш Формат, 2016. – 696 с.
6. Де Сото Фернандо. Загадки капіталу. Чому капіталізм перемагає на Заході і ніде більше; пер. з англ. М. Климчик. – К.: Наш формат, 2017. – 232 с.
7. Гельман В. Из огня да в польмя? Динамика постсоветских режимов в сравнительной перспективе. – Полис. – 2007. – С. 81–109.
8. Зиновьев А. Коммунизм как реальность. – М.: Центрполиграф, 1994. – 495 с.
9. Восленский М. Номенклатура. – М., 2005. – 640 с.
10. Фріланд Х. Епоха нових багатих і занепад старої системи; пер. з англ. М. Климчука. – К.: Наш формат, 2017. – 328 с.
11. Катаев С. Сучасне українське суспільство: навч. посібник. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – 200 с.

**PATRIMONIAL CLASS IN THE PERSUASIONS OF WIDE SCREEN NONLINEAR
SOCIAL CHANGES OF SOCIAL-POLITICAL RELATIONS**

Mikhail Shabanov

*I.I. Mechnikov National University of Odessa,
Institute of Social Sciences,
Department of Politology
Frantsuzskiy Boulevard, 24/26, 65000, Odessa, Ukraine*

Patrimonial class is not numerous group in modern society, that influences on all social processes. The phenomenon of the patrimonialism is found on the origin of power from archaic ideas about property. Existence of class is related with the fast enriching of representatives of elite due from the receipt of the so-called rent from their own positions.

Key words: patrimonial class, oligarchy, feudal lords, nonlinear social changes, political mode, corruption practices, political corruption.

УДК 323.2(438)«199»

ЕВОЛЮЦІЯ ОПОЗИЦІЇ В РЕСПУБЛІЦІ ПОЛЬЩА

Юрій Якименко

*Український центр економічних і політичних досліджень
імені Олександра Разумкова
вул. Лаврська, 16, 01015, м. Київ, Україна*

У статті досліджується еволюція опозиційного руху в Республіці Польща, зокрема антикомуністична опозиція, починаючи від Познанських протестів 1956 р. Аналізується боротьба опозиції за демократизацію Польщі. Особлива увага приділяється структуризації парламентської опозиції протягом усіх новітніх скликань польського парламенту.

Ключові слова: Республіка Польща, парламентська опозиція, позапарламентська опозиція, антикомуністична опозиція.

Опозиція є одним із найбільш значущих інститутів політичної системи будь-якої демократичної держави. Особливо важливою є її роль у перехідних суспільствах, на етапі демократичного транзиту й подальшої імплементації цінностей демократичної, правової держави.

Республіка Польща була серед перших держав Центрально-Східної Європи, яка завдяки опозиції змінила свій вектор розвитку. Надважливе місце займає вона й сьогодні за умови, коли ця держава перебуває в постійному пошуку інституційного балансу. Дослідницьким завданням статті є аналіз процесу становлення та розвитку інституту опозиції в Польщі. Його актуальність посилюється й з огляду на те, що діяльність парламенту в парламентсько-президентських республіках, до яких належить і Польща, здійснюється переважно на основі взаємодії парламентської більшості й опозиції. Система відносин «парламентська більшість – опозиція» створює той політичний ландшафт, який визначає напрями розвитку держави.

Відзначимо, що Польща як держава-сусід України постійно привертає увагу вітчизняних авторів, тому проблематика польського інституту опозиції знаходила відображення в наукових розвідках вітчизняних дослідників (В. Бусленко, М. Генік, О. Кукуруз, Я. Нападій, А. Телегуз, С. Філімонов та ін.). Водночас цілісного дослідження опозиційного руху в новітній історії Республіки Польща з урахування змін інституційного дизайну останніх років проведено не було. Це зумовило наше звернення до проблематики становлення інституту опозиції (передусім парламентської) в Польщі в період 1956–2017 рр. Відповідно, передбачається простежити зміни політичного складу більшості та опозиції в Польщі на прикладі нижньої палати польського парламенту (Сейму). Разом із тим обмеження предмета дослідження лише парламентською (нижня палата) опозицією передбачає подальші наукові розвідки й позапарламентської опозиції. Парламентські вибори, за результатами яких окреслювалася система «більшість – опозиція», у Польщі відбувалися в 1989, 1991, 1993, 1997, 2001, 2005, 2007, 2011, 2015 рр. Більшість цих виборів були черговими, деякі – позачерговими.

Опозиційний демократичний рух (антикомуністична опозиція) у Польщі підпільно почав формуватися ще з 1956 р. (Познанські протести). Свідченням тогочасного існування опозиції є, зокрема, й Закон Республіки Польща «Про діячів антикомуністичної опозиції та

осіб, репресованих за політичними мотивами» (2017), норми якого віддзеркалюють опозиційну боротьбу в Польщі ще задовго до переломних 1988–1989 рр. О. Кукуруз аргументовано стверджує, що саме Польща була першою з-поміж країн Центрально-Східної Європи, які вступили на шлях демократизації; у цій державі вперше в цьому регіоні Європи сформувалася опозиція [5, с. 1].

Станом на кінець 1980-х рр., як відзначають дослідники [3, с. 174], у Польщі був наявним високий ступінь ментально-психологічної готовності народу до зміни політичної системи. На той момент уже сформувався опозиційний рух проти привнесеного ззовні комуністичного режиму, цей рух мав сприятливий суспільний ґрунт для розвитку. Але передумови цієї «готовності», що варто особливої уваги, закладалися в попередніх десятиліттях польської історії.

Соціалістичний устрій у його радянському варіанті не зміг «пустити коріння» в Польщі: не вдалося запровадити масово систему колгоспів, функціонували дрібні приватні підприємства, не вдалося викоренити традиційно велику роль католицької церкви в житті поляків (відзначимо, що впливовість церкви особливо зросла після обрання в 1978 р. Папою Римським Іоанна Павла II і відвідин ним Польщі у 1979 р.) тощо. «Бунтівний» опозиційний рух підтримувався в культурному середовищі, що вирізняло Польщу від інших сусідів по «соціалістичному табору»: тільки Польщею гастролювали в 1967 р. «Rolling Stones», тільки варшавське радіо озвучувало альбоми «Pink Floyd», тільки в Польщі був єдиний на всі країни соціалізму недержавний, до того ж релігійний навчальний заклад (Католицький університет у Любліні) тощо.

Польська опозиція в 1970-х рр. мобілізувала політично активну частину польського суспільства «до формування ідеї самоорганізації суспільства та втілення її в процесі організації робітничого, студентського та селянського суспільних рухів» [9, с. 13]. Ці рухи створили вільні профспілки в усіх регіонах Польщі з метою обстоювання демократичних свобод і соціальних прав. Гельсінські угоди 1975 р. прискорили процес створення відкритої політичної опозиції [9, с. 14].

Аналізуючи демократичну опозицію в Польщі 1970-х рр., Г. Нападій слушно розглядає як опозиційну лише таку тогочасну політичну діяльність, яка могла зумовити переслідування з боку влади [6, с. 1]. Якщо в першій половині 1970-х рр. опозиціонери діяли на межі легальності (організували протестні листи, групи самоосвіти, дискусійні клуби тощо), то в другій половині 1970-х рр. (особливо від вересня 1976 р.) почалася їхня відкрита боротьба проти режиму. У цей час можна говорити про структурування опозиції: виділялася як опозиційна правиця, так й опозиційна лівиця. І власне правиця вирізнялася незалежницьким радикалізмом і готовністю до проведення масових акцій.

У самій керівній Польській об'єднаній робітничій партії (далі – ПОРП), починаючи від Познанських протестів, попри чистки всередині партії з метою виключення ревізійністських елементів [10, с. 133], зменшується кількість активних прихильників соціалізму. Як у ПОРП, так і поза нею створюються антисоціалістичні групи, яким ще в 1967–1968 рр. вдалося організувати студентські виступи в університетських центрах [12]. На початку 1980-х рр. виник широкий ідеологічний спектр нелегальних громадських організацій – від соціалістичних (Польська соціалістична партія) до ліберальних («Незалежність»), які стали основою для формування опозиційних політичних партій [2, с. 158].

Детонатором процесу інституціалізації польської опозиції були страйки промислових працівників і подальші судові процеси над робітниками. Ці події об'єднали інтелігенцію та робітників у протидію комунізму. Фактично виступ робітників-суднобудівників

у Гданську (14.08.1980) під проводом Л. Валенси започаткував широкий антикомуністичний робітничий рух у Польщі.

Попри заборону комуністичною владою незалежної профспілки «Солідарність» (новим законом про профспілки 1982 р.), цій опозиційній структурі вдалося витримати семирічне підпілля. Звичайно, комуністичній владі вдалося послабити опозицію, але не знищити її. Опозиція набула підпільного характеру. Її піднесення у формі антикомуністичного громадського руху припадає на 1988 р. Опозиція найперше уособлювалася «Солідарністю». За висновком А. Телегуза, «Солідарність» як антикомуністична опозиція пройшла три етапи, а саме: протестний (1980–1981 рр.), підпільний (1982–1988 рр.), державотворчий (1989–1991 рр.) [9, с. 3, 14]. Упродовж цієї еволюції опозиція радикалізувалася – від організації захисту прав робітників до політичної сили загальнодержавного значення.

Ствердження політичної опозиції як неодмінного учасника демократичних трансформацій у Республіці Польща розпочалася після 1989 р., коли на «Круглому столі» (лютий-квітень 1989 р.) між владою (керівна ПОРП) та опозицією було укладено угоду, яка закріпила права опозиції як суб'єкта політичного процесу. За результатами перемовин, до політичного процесу в державі було включено політичну опозицію (згуртовану навколо «Солідарності») [8]. «Круглий стіл» зумовив легалізацію «Солідарності», перехід до двопалатного парламенту й запровадження інституту президента.

У період 1952–1989 рр. у Польщі діяла партійна система з партією-гегемоном (ПОРП) за представлення організаційно автономних, але фактично підконтрольних ПОРП партій – Об'єднаної селянської партії та Демократичної партії [1, с. 159]. Із початком загальної демократизації політичної системи з тексту польського Основного Закону (1952) вилучається стаття про визначальну та керівну роль ПОРП (ст. 3) і запроваджується норма, яка уможливила багатопартійність.

Обраний у 1989 р. Сейм називають «контрактним», позаяк він складався з різних у відсотковому співвідношенні частин, сформованих за різними принципами: 35 % місць заміщалися шляхом вільних альтернативних виборів (160 зі 161 місць отримала «Солідарність»), а 65% – від партійно-урядового блоку (Польська об'єднана робітничая партія, Об'єднана селянська партія, Демократична партія). Робилася спроба за домовленістю між прокомуністичною владою та опозицією погодити розподіл інших двох важливих посад – президента і прем'єр-міністра (опозиція пропонувала: «Ваш президент, наш прем'єр»). Оскільки, всупереч домовленостям, після обрання представника ПОРП (В. Ярузельського) главою держави, ця партія відмовилася від ідеї з опозиційним прем'єром, опозицією була сформована нова коаліція, до якої приєдналися колишні союзники ПОРП – Об'єднана селянська партія та Демократична партія. Наполегливість опозиційної «Солідарності» зумовила очолення уряду Т. Мазовецьким, що стало важливим кроком демократичних змін. ПОРП була саморозпущена (1990 р.), президент В. Ярузельський під тиском опозиції пішов у відставку. Депутати від ПОРП утворили нові опозиційні парламентські фракції (Демократичних лівих сил, Соціал-демократичний союз Польщі) або ж залишилися позафракційними.

Водночас і лави демократичної більшості характеризувала певна політична турбулентність: розкол колишніх однодумців по «Солідарності» зумовив утворення нових правих і правоцентристських партій (Демократичний союз, Християнсько-народне об'єднання, Згода центру, Рух за відродження Польщі тощо).

Першими вільними виборами за умов ідеологічного плюралізму в Польщі вважаються наступні вибори – 1991 р. До Сейму висувалися кандидатами представники 24 політичних сил. Ці вибори проводилися за пропорційною системою без прохідного бар'єра;

мандати розподілялися в спосіб, який надавав перевагу дрібним партіям (метод Хейра-Німейера). Це призвело до значної фрагментації парламенту. Сейм I каденції налічував 18 фракцій, було неможливо сформувати парламентську більшість, тому був сформований коаліційний уряд парламентської меншості (Згода Центру, Християнсько-народне об'єднання тощо за підтримки «Солідарності»). В опозиції до уряду перебували партії Демократичний союз, Союз демократичних лівих сил, Конфедерація незалежної Польщі. Оскільки урядова коаліція усіяло обмежувала опозицію, це спровокувало відставку уряду. Подальші події засвідчили: значна роздрібненість партій зумовила парламентську кризу навіть попри те, що більшість депутатів були правоцентристами.

У 1993 р. указом президента Л. Валенси Сейм I демократичної каденції був розпущений, а наступні вибори проводилися за пропорційною системою вже з прохідним бар'єром (5% для партій, 8% для коаліцій). Результатом запровадження прохідних бар'єрів було зменшення політичної роздрібненості в країні, стимулювання розвитку впливових політичних об'єднань. Також від 1993 р. у Польщі започаткувалася практика, коли та політична партія, яка отримувала перше місце за результатами виборів, почала входити до складу парламентської більшості.

На парламентських виборах 1993 р. відбувся реванш лівих сил: перемогли Союз демократичних лівих сил і Польська соціалістична партія. Вочевидь, це зумовлено істотним погіршенням соціально-економічної ситуації в Польщі та, відповідно, розчаруванням електорату в правих силах. Головним питанням за підсумком виборів було не стільки те, чому на них прогнала «Солідарність», скільки те, чому вона прогнала лівим силам. Парламентська більшість лівого спрямування проіснувала упродовж усього існування Сейму II каденції (1993–1997); відповідно, увесь цей час продемократичні сили перебували в парламентській опозиції. Слід окремо відзначити активність позапарламентської опозиції в цей період, яка ставила під сумнів легітимність «лівого» парламенту.

Дослідники трансформацій у політичній системі Польщі в перші роки демократизації відзначають такі тенденції:

– з виборів 1993 р., за висновком Є. Гайданки, праві/правоцентристські та ліві/лівоцентристські політичні сили по чергово змінюють при владі одна одну [2, с. 159]. На тенденцію зміни складу парламентської більшості й опозиції в Сеймі Республіки Польща за принципом «праві – ліві» чи «постсолідаристи – посткомуністи» вказує й О. Кукуруз. Ця циклічність порушується лише під час виборчої кампанії 2005 р., де в основному конкурували між собою правоцентристські партії [5, с. 11–12];

– на початку 1990-х рр. було складно розрізнити парламентську більшість і парламентську опозицію, оскільки в результаті поділів і переходів політична структура Сейму ставала відмінною від тієї, що була одразу після виборів [4, с. 81].

Результатами виборів до Сейму III каденції (1997 р.) стали перемога правих сил і, відповідно, перехід в опозицію лівих. Польська партійна система модифікувалася «в систему двох сил» [4, с. 83]: правий блок – Союз свободи та Акція виборча «Солідарність», лівий блок – Союз демократичних лівих сил. Праві сформували парламентську більшість, ліві – перейшли в опозицію. Обидві праві сили утворені в результаті об'єднавчих процесів. Наприклад, Акція виборча «Солідарність» утворена з майже 40 партій, тому очікуваною була несумісність партнерів по коаліційній більшості та її розпад у 2000 р.

На виборах Сейму IV каденції у 2001 р. найбільше голосів отримав блок Союз демократичних лівих сил – Союз праці. Об'єднавшись із Польською селянською партією, вони сформували коаліційний уряд. Опозицію сформували «Право і справедливість» і «Громадянська платформа». Тобто у 2001 р. в Польщі вже друге за період демократизації від-

бувся прихід до влади посткомуністів (які набули вигляду соціал-демократів). Навряд це можна розцінювати як відродження польської лівиці; скоріше можна припускати, що вища електоральна підтримка лівих стала наслідком розчарування частини виборців правлінням правих сил.

Для проведення виборчої кампанії-2001 модифіковано пропорційну виборчу систему (використання методу Д'Хондта в 41-му багатомандатному окрузі [3, с. 177]). За оцінкою Є. Гайданки, цей метод сприяв проходженню до польського парламенту великих політичних партій і виборчих блоків, зменшенню кількості парламентських партій, спрощенню механізму формування парламентської більшості, підвищенню стабільності урядів [2, с. 159–160].

Від 2005 р. (Сейм V каденції) боротьба за владу передусім розгорталася між двома опозиційними силами – партіями «Право і справедливість» (створена у 2001 р.; клерикальна, націонал-консервативна партія) та «Громадянська платформа» (створена у 2001 р.; правоцентристська, ліберальна партія). Ці сили є основними гравцями на польській політичній арені й сьогодні:

а) «Право і справедливість» перебувала в опозиції за результатами виборів до Сейму 2001, 2007 та 2011 рр.; у 2005 р. партія входила до коаліції, а у 2015 р. утворила однопартійний уряд. «Право і справедливість» від 2005 р. представлена в Сенаті, а два кандидати від неї обиралися на посаду глави держави: Л. Качинський (2005), А. Дуда (2015);

б) «Громадянська платформа» перебувала в опозиції за результатами виборів до Сейму 2001, 2005 та 2011 рр.; у 2007 та 2011 рр. партія входила до коаліції. З 2001 р. партія представлена в Сенаті з постійним (до 2015 р.) позитивним приростом кількості представників від партії. Кандидат від партії обраний на посаду глави держави: Б. Коморовський (2010).

За результатами виборчої кампанії 2005 р. між партією «Право і справедливість» і «Громадянською платформою» не було створено коаліції. «Право і справедливість», яка посіла перше місце на виборах, сформувала уряд меншості.

Отже, цього разу в парламенті поділ відбувся не за традиційною лінією «праві – ліві», оскільки до опозиції ввійшли партії різної ідеологічної спрямованості, скоріше, конкуренція розгорнулася по лінії «консерватизм – лібералізм». У 2006 р. парламентська більшість таки була сформована («Право і справедливість», партія «Самооборона» й «Ліга польських сімей»). Відповідно, за цей час двічі переформатовувався уряд (2005, 2006 рр.). В опозиції перебували «Громадянська платформа», Союз демократичних лівих сил, Польська селянська партія. Фактично існували дві опозиції (двох ідеологічних напрямів) за наявності значної кількості дрібніших партій.

Польський дослідник С. Божик, який вивчав діяльність парламентської опозиції в Сеймі Польщі II, III і IV каденцій (1991–2005 рр.), робить висновок, що в країні сформувалася нестабільна політична сцена, про що свідчать часті поділи й перестановки в середовищі політичної опозиції. Практично в кожному скликанні кількісний склад «опозиційного клубу» в Сеймі на кінець каденції стає меншим, ніж на її початку [4, с. 85; 11, с. 63–65].

У 2007 р. відбулися дострокові вибори Сейму (VI каденція), які були зумовлені конфліктами партнерів по коаліції (і її розпадом), а також протистоянням між парламентською більшістю й парламентською опозицією. За результатами голосування, «Громадянська платформа» набрала 41,51% голосів і під її лідерством утворений коаліційний уряд, а «Право і справедливість» перейшла в опозицію.

На парламентських виборах 2011 р. (VII каденція) перемогу здобула «Громадянська платформа». Урядова коаліція утворювалася з правоцентристської «Громадянської плат-

форми» й «Польської народної партії» (поміркованої християнсько-демократичної сили, що активно лобювала інтереси аграріїв; у деяких джерелах назву партії подають як «Польська селянська партія»). Основу опозиції становила партія «Право і справедливість».

На виборах 2015 р. (VIII каденція парламенту) відбулася чергова ротація: перемогу здобула «Право і справедливість». «Громадянська платформа» зменшила своє представництво та перейшла в опозицію. За кілька місяців до цих виборів президентське крісло посів кандидат від партії «Право і справедливість» А. Дуда.

Отже, основна політична боротьба в сучасній Польщі розгортається між правлячою партією «Право і справедливість» та опозиційною партією «Громадянська платформа». Опозиція в Польщі займає активну громадсько-політичну позицію, про що свідчить кілька показових прикладів.

У липні 2017р. опозицією організована акція «3-х вето» внаслідок розгляду в парламенті законодавчих **змін щодо судової гілки влади**. На переконання опозиційних сил (найперше «Громадянської платформи», очолюваної Г. Стехиною), запропоновані партією «Право і справедливість» реформи були спробою підпорядкувати собі незалежну судову гілку влади, що було б кроком від демократії до диктатури. Натомість провладна партія Я. Качинського відкинула звинувачення, наголошуючи, що, навпаки, намагається від моменту ініціювання у 2015 р. цієї реформи «вилікувати» судову гілку влади від «антидемократичних патологій». Акція опозиції була доволі результативною: глава держави А. Дуда наклав вето [1] на два з трьох поданих на підпис законів.

У листопаді 2017 р. Сейм Польщі розпочав розгляд проекту закону, в якому пропонуються зміни до виборчого законодавства та закону про місцеве самоврядування. Зокрема, «Право і справедливість» пропонує зменшення кількості виборчих округів у гмінах, повітах, воєводствах і впровадження пропорційної системи голосування в гмінах із населенням менше ніж 20 тис. мешканців.

Такі ініціативи викликали негативну реакцію опозиційних партій, на думку яких установлення пропорційної системи в більшій кількості органів місцевого самоврядування та зменшення кількості виборчих округів буде політично вигідним виключно партії «Право і справедливість». Це пояснюється тим, що представники партії «Право і справедливість» користуються найбільшою підтримкою саме в маленьких містах, а пропорційне представництво надасть перевагу кандидатам цієї політичної сили. 15 грудня 2017 р. польський Сейм схвалив ці суперечливі зміни до виборчого законодавства країни, змінивши правила функціонування місцевого самоврядування. На переконання опозиції:

1) «Право і справедливість» міняє виборче законодавство на свою користь напередодні майбутніх виборів-2018;

2) нові правила змінюють спосіб вибору членів Державної виборчої комісії, яка проводить і контролює вибори (тепер 7 із 9 членів комісії будуть обрані Сеймом, де більшість має «Право і справедливість»);

3) схвалені Сеймом зміни загрожують виборчому процесу, позаяк міністр внутрішніх справ отримує ширші повноваження для нагляду за виборами тощо.

Ці твердження відкидаються партією «Право і справедливість», за оцінками представників якої зазначені новації у випадку остаточного проходження всіх законодавчих процедур (Сенат, глава держави) зроблять голосування більш прозорим, забезпечуватимуть гарантії справедливих виборів.

Щодо правового статусу польської опозиції. У більшості демократичних держав на законодавчому рівні захищені права не стільки опозиції, скільки найперше парламентської меншості. Тобто опозиційна діяльність у більшості країн окремими законами не ре-

гулюється. Не є винятком і Польща: у ній відсутній спеціальний закон про парламентську опозицію [8]. Положень, які б спеціально регулювали діяльність опозиції, не містять Конституція Республіки Польща, Регламенти Сейму та Сенату, Закон «Про політичні партії», Закон «Про депутата і сенатора» тощо.

Статус офіційної опозиції має та парламентська фракція меншості, що не ввійшла до проурядової коаліції, не формувала уряд і не голосувала за його програму. Разом із тим у Регламенті Сейму [13] є положення, які регулюють діяльність депутатських груп, зокрема й тих, які об'єднують опозиційних парламентарів: члени парламенту можуть створювати групи в парламенті (ст. 8); вони наділені правом уносити поправки до законопроектів у другому читанні, якщо група налічує не менше ніж 15 депутатів (ст. 45); склад Спеціального комітету повинен формуватися із представників груп депутатів (ст. 86); порядок денний формується, зважаючи на позицію груп депутатів (ст. 150). Також у структурі Сейму є Конвент Сеньйорів (Рада старійшин – дорадчий орган Сейму), до складу якого входять голови всіх фракцій, у тому числі й опозиційні. Скликається ця Рада на вимогу будь-кого з її членів [7, с. 20].

Як зазначалося, сучасна польська опозиція нині представлена не у форматі «праві – ліві», а скоріше як «консерватизм – лібералізм». На 2018 р. заплановані чергові вибори до польського парламенту, які можуть змінити конфігурацію політичних сил. Імовірно, основними гравцями залишаться «Право і справедливість» і «Громадянська платформа», але все сильніше заявляють про себе інші політичні партії, зокрема представлені за результатами останніх виборів 2015 р. Це дві новостворені (2015 р.) сили – рух «Кукіз'15» (Kukiz'15) і «Новочесна» (Nowoczesna).

Ліві сили, навіть об'єднавшись у блок («Об'єднані ліві»; Zjednoczona Lewica), не отримали необхідної підтримки електорату (у 2015 р. не подолали 8-відсотковий бар'єр для блоків). Останні голосування в польському Сеймі наприкінці 2017 р. (зокрема щодо такого важливого для партій питання, як виборча реформа) засвідчили наявність розмежування по лінії влада – «Право і справедливість»; опозиція – «Громадянська платформа», «Новочесна», Польська селянська партія, рух «Кукіз'15». Отже, нині в Польщі консолідованій владі протистойть неоднорідна опозиція, що відкриває можливості для різних варіантів цього поділу після наступних парламентських виборів.

Список використаної літератури

1. Віленський Я. Президент Польщі: «двічі вето». – Голос України. – 2017. – 25 лип.
2. Гайданка Є.І. Пліуралізація партійної системи Польської Республіки: передумови та етапи становлення. – Грані. – 2014. – № 5. – С. 157–161.
3. Задорожний І. Трансформація політичної системи Польщі в умовах переходу до демократії. – Наук. вісн. Ужгород. ун-ту. Серія «Політологія. Соціологія. Філософія», 2010. – № 14. – С. 174–179.
4. Кукуруз О.В. Парламентська більшість та опозиція в Сеймі Республіки Польща. – Політичний менеджмент. – 2008. – № 6. – С. 79–89.
5. Кукуруз О.В. Політична опозиція в Україні та Республіці Польща в умовах демократичної трансформації: порівняльний аналіз : автореф. дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.02. / Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. – Київ, 2008. – 20 с.
6. Нападій Я.Г. Діяльність демократичної опозиції в Польщі у 70-х роках ХХ ст. : автореф. дис. ... канд. іст. наук : спец. 07.00.02 / Ін-т української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України. – Київ, 2002. – 20 с.
7. Павленко І. Правовий статус опозиції. Досвід розвинутих демократій і українські перспективи. – Політичний менеджмент. – 2005. – № 5. – С. 16–30.

8. Паршикова А. Регламентация діяльності парламентської опозиції (Литовська Республіка, Латвійська Республіка, Республіка Польща та Румунія). URL: <http://euinfocenter.rada.gov.ua/uploads/documents/29039.pdf>.
9. Телегуз А.В. Роль незалежної самоврядної професійної спілки «Солідарність» у творенні новітньої Польської держави (1980–1991 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : спец. 07.00.02 «Всесв. іст.» / Дипл. акад. України при МЗС України. – Київ, 2009. – 20 с.
10. Філімонов С.М. Польські опозиційні організації і їх боротьба проти тоталітарного режиму в країні. – Вісник Нац. ун-ту «Львівська політехніка». Серія «Держава та армія». – 2000. – № 408. – С. 133–138.
11. Bozyk S. Opozycja parlamentarna w Sejmie RP. – Warszawa: Kancelaria Sejmu, 2005. – 127 s.
12. Friszke A. The March 1968 Protest Movement in Light of Ministry of Interior Reports to the Party Leadership. URL: <http://www.columbia.edu/cu/ece/research/intermarium/vol1no1/friszke.html>.
13. Regulamin Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej. URL: <http://www.sejm.gov.pl/prawo/regulamin/kon7.htm>.

EVOLUTION OF OPPOSITION IN POLAND

Yuriy Yakymenko

*Ukrainian Centre for Economic and Political Studies
named after Olexander Razumkov
Lavrśka str., 4, 01015, Kyiv, Ukraine*

The evolution of the opposition movement in the Republic of Poland is researched. The anti-communist opposition is being studied, starting from 1956 (Poznan protests). The struggle of the opposition for the democratization of Poland is analysed. Attention is drawn to the structure of the parliamentary opposition of all new convocations of the Polish parliament.

Key words: the Republic of Poland, parliamentary opposition, extra-parliamentary opposition, anti-communist opposition.

РЕЦЕНЗІЇ

Н.В. Марадик

*кандидат політичних наук,
доцент кафедри політології і державного управління
Ужгородського національного університету*

**Рецензія на монографію І. Дудінської та М. Цірнер
«Децентралізація публічної влади у країнах Центральної та Східної Європи
(на прикладі Словаччини, Польщі та України)»¹**

Проблема децентралізації влади на сьогодні є надзвичайно актуальною, особливо для України з огляду на ситуацію, що склалась у ній. Поняття децентралізації згадується в ст. 132 Конституції України, де зазначається, що територіальний устрій України ґрунтується на засадах єдності й цілісності державної території, поєднанні централізації та децентралізації в здійсненні державної влади. При цьому проблематика децентралізації вже досить тривалий час перебуває в полі зору вітчизняних науковців з огляду на успішний досвід її реалізації в країнах Європейського Союзу. У середині минулого століття тема децентралізації була чи не найбільш актуальною політико-правовою темою у світі. У країнах пострадянського простору, а також у країнах Східної Європи цей процес розпочався тільки на початку 1990-х рр. Однак сьогодні вже можна вести мову про значний прогрес певних держав (наприклад, Польщі, Чехії, Словаччини) у цьому напрямі та про досягнення ними загальної мети – створення оптимальної системи територіального устрою, реформування органів державної влади та створення ефективного місцевого самоврядування, підвищення якості надання публічних послуг, покращення місцевої інфраструктури тощо.

Реформування системи державного управління й місцевого самоврядування є одним із необхідних атрибутів утвердження демократії та належних соціально-економічних стандартів. Саме про це свідчить досвід переходу до демократії країн Центрально-Східної Європи. Водночас в Україні політичне реформування має свої особливості. Зниження соціально-економічних показників, неподоланість корупційної системи у владній вертикалі залишаються перешкодою для задекларованих децентралізаційних процесів і реального реформування моделі державного управління в Україні.

У зв'язку із цим поява функціональних досліджень, які відображають практичні аспекти децентралізації публічної влади в країнах Центральної та Східної Європи, є досить своєчасною й важливою подією в науковому світі. Це дослідження є оригінальним, оскільки розкриває проблеми децентралізації в Україні з позиції словацьких науковців.

Монографія складається з трьох розділів, у яких проаналізовано політичний і соціально-економічний аспекти реформи державного управління в названих країнах, законодавство, що стосується окресленої проблематики, особливості фіскальної децентралізації; окреслено повноваження місцевої та регіональної адміністрацій; запропоновано рекомендації щодо вдосконалення адміністративно-територіальної реформи в Україні.

¹ Дудінська І., Цірнер М. Децентралізація публічної влади у країнах Центральної та Східної Європи (на прикладі Словаччини, Польщі та України): монографія. – Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2017. – 128 с.

У першому розділі «Децентралізація публічної влади: досвід Словачької Республіки» висвітлено історичні аспекти становлення місцевого самоврядування в Словаччині та здійснено системний аналіз адміністративної й територіальної реформ у державі. Розкрито особливості сучасного етапу децентралізаційних реформ, який став результатом низки ендогенних та екзогенних чинників. Автори детально проаналізували позитивні наслідки децентралізації та негативні тенденції, що супроводжують цей процес.

У другому розділі «Децентралізація публічної влади: досвід Республіки Польща» аналізуються реформи децентралізації Польщі, розглянуто ключові моменти, за допомогою яких децентралізація влади ефективно запрацювала в цій країні. Адміністративна децентралізація в Польщі сприяла самостійному розвитку місцевого самоврядування, покращенню якості життя її громадян, а після вступу країни до Європейського Союзу дала можливість новоствореним адміністративним одиницям бути рівноправними партнерами в міжнародному співробітництві.

Третій розділ «Децентралізація публічної влади: досвід України» присвячений українському досвіду проведення децентралізації влади. На основі зарубіжного досвіду та його зіставлення з вітчизняними здобутками обґрунтовуються сучасні міжнародні тенденції щодо реформ децентралізації, розглядаються інноваційні системи надання якісних послуг населенню та основні принципи й напрями реформ децентралізації влади в Польщі та Словаччині, а також можливі шляхи запровадження зарубіжного досвіду децентралізації на новому етапі державотворення в Україні.

Авторами монографії зроблено обґрунтований висновок, що для утвердження України як демократичної й правової держави принципово важливою є побудова дієвої системи місцевого самоврядування, спроможної своєчасно й ефективно задовольняти потреби громадян, сприяти реалізації їхніх прав. Важливу роль у реформуванні самоврядування відіграє децентралізація влади, що передбачає передачу значного обсягу завдань, функцій і повноважень із центрального рівня на місцевий із належним їх розмежуванням між органами виконавчої влади та органами місцевого самоврядування. Досвід Словаччини й Польщі цілком підходить для України. Україна повинна врахувати не тільки позитивні, а й негативні аспекти та наслідки реформи державного управління, яку обидві названі вище країни вже здійснили. Це допоможе Україні краще підготувати реформу, зберегти гроші й час.

Монографія є завершеним самостійним науковим дослідженням, виконаним на актуальну тему, має наукову та практичну цінність. Результати дослідження можуть бути використані в навчальному процесі під час викладання дисципліни «Державне управління та місцеве самоврядування в країнах Центрально-Східної Європи» майбутнім фахівцям напрямів «Державне управління» та «Політологія». Аналізоване робота буде корисною для експертів та науковців у галузі політичних наук і державного управління, а також посадових осіб органів державної влади й місцевого самоврядування, політичних діячів та громадських активістів.