

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 16

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

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

<b>ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР</b>	А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України
<b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b>	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (заст. відп. ред.); В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Т. Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; А. М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В. І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; О. І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
<b>Адреса редколегії</b>	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81
<b>Затверджено</b>	Постановою Президії ВАК України № 1–05/6 від 16.12.09 Постановою президії ВАК України № 1–05/4 від 22.04.11
<b>Рекомендовано</b>	Вченою радою філософського факультету від 24.12.12 (протокол № 5)
<b>Відповідальний за випуск</b>	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц.

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

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

*В. В. Загороднюк, студ., КНУТШ*

## **ПРОБЛЕМИ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ДЖ. БЕРКЛІ У КРИТИЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ**

*У статті розглянуті стереотипи та помилки, що склалися навколо аналізу філософської спадщини Дж. Берклі. Також висвітлені передумови та мотиви їх виникнення на прикладі аналізу філософської концепції Дж. Берклі такими мислителями як Дж. Реале та Д. Антисери, В. Леніна, Б. Рассела та К. Поппера.*

**Ключові слова:** солипсизм, номіналізм, сприйняття, емпіризм.

*В статье рассмотрены стереотипы и ошибки, которые сложились вокруг анализа философского наследия Дж. Беркли. Также раскрыты предпосылки и мотивы их возникновения на примере анализа философской концепции Дж. Беркли такими мыслителями как Дж. Реале и Д. Антисери, В. Ленина, Б. Рассела и К. Поппера.*

**Ключевые слова:** солипсизм, номинализм, восприятие, эмпиризм.

*The article describes the patterns and mistakes that have developed around the analysis of the philosophical heritage of George Berkeley. Also there considered preconditions and motives of those mistakes done by such philosophers as G. Reale and D. Antiseri, V. Lenin, Bertrand Russell and Karl Popper.*

**Keywords:** solipsism, nominalism, perception, empiricism.

З впевненістю можна констатувати, що філософія Дж. Берклі стала великим кроком уперед в контексті філософії Нового Часу – вона є свого роду переходом від раціоналізму Р. Декарта та емпіризму Дж. Локка до філософії Д. Г'юма та, навіть, класичної німецької філософії, зокрема, І. Канта. Проте ця тема, хоча і досить цікава, проте, на відміну від філософії Дж. Берклі, є досить добре вивченою завдяки інтересу філософської громади до класичної німецької філософії.

Нажаль, філософія Дж. Берклі, не стала об'єктом настільки великої кількості ґрунтовних філософських досліджень. Можливо, це пов'язано стереотипом ставлення до ірландського єпископа як до "не серйозного" філософа, можливо з тим, що його часто сприймали лише як послідовника Дж. Локка, вважаючи, що філософія Дж. Берклі не заслуговує спеціального дослідження. Зокрема, таким є сьогоdnішній стан берклезнавства на теренах пострадянських країн. Набагато більш динамічними темпами відбувається розвиток цієї дисципліни у Великій Британії, де щорічно видається велика кількість праць з філософії Дж. Берклі. Тому є важливим привернути увагу філософської громади до теорії ірландського мислителя. Для цього, у першу чергу, потрібно зруйнувати деякі стереотипи, які склалися навколо його творчості.

Ми, звичайно, не зможемо розглянути усі суперечливі положення та думки, які існують стосовно філософії Дж. Берклі. Його теорія викликала досить багато різноманітних оцінок, як схвальних, так і критичних, у найвідоміших філософів, як сучасних йому, так і більш пізніх. Проте, серед цих оцінок можна виділити декілька, на прикладі яких ми розберемо основні помилки, яких допускалися філософи при критиці теорії Дж. Берклі.

Почати варто з роботи відомих істориків філософії Дж. Реале та Д. Антісері "Західна філософія від витоків до наших днів", в якій здійснений досить ґрунтовний аналіз концепції Дж. Берклі. В цій праці вони визначають дві основні гносеологічні установки ірландського мислителя як: "Номіналізм (згідно якому в об'єктивній дійсності загальним поняттям нічого не відповідає, і вони – лише імена одиничних предметів; а наше пізнання зіткане з конкретних індивідуальних відчуттів та ідей) і феноменалізм (згідно якому людському пізнанню доступні лише явища, наприклад колір, смак, звук і тощо а сутність непізнаваєма)" [1]. Ключовими тут є два терміни – номіналізм та феноменалізм, які є, як ми зараз переконаємось, не зовсім коректними при їх застосуванні до філософії Дж. Берклі у даному контексті. Почнемо з номіналізму. Якщо розуміти об'єктивну дійсність у тому ключі, у якому її уявляв Дж. Берклі – то вона складається виключно з наших уявлень або ідей. При цьому ірландський мислитель заперечує можливість абстрактних ідей, таких як людина загалом. Але при цьому він зазначає, що не варто розуміти його критику абстрактних ідей, як критику загальних ідей, які є важливою та необхідною частиною нашого пізнання. Також варто зазначити, що номіналізм часто визначають, як парадигму, в якій загальним(або абстрактним поняттям) не надається онтологічного статусу [2]. Проте, навіть якщо розуміти номіналізм таким чином, то залишається не зрозумілим, чому філософія Дж. Берклі, у якій онтологічного статусу не мають жодні ідеї, якщо мова йдеться про існування у матерії, і, навпаки усі ідеї мають онтологічний статус, якщо мова іде про існування у душі, може вважатися номіналістичною. Таким чином, термін "номіналізм" є не коректним по відношенню до філософії Дж. Берклі.

Тепер розглянемо прийнятність терміну "феноменалізм". Дж. Реале та Д. Антісері визначають його як гносеологічну установку згідно до якої людському пізнанню доступні лише явища, наприклад колір, смак, звук тощо, а сутність непізнавана. Під сутністю, в даному випадку, можуть розумітися дві речі – матерія або дух. Якщо говорити про матерію, то таке визначення є не коректним оскільки матерія, для Дж. Берклі, не є не пізнаваною – вона просто не існує. Дух же, в супереч цьому твердженню, підлягає пізнанню. Воно, звичайно, істотно відрізняється від пізнання ідей. Але ми все ж можемо здійснювати пізнання духів, оскільки ми маємо здатність уявляти дії інших людей, порівнюючи їх з власними. Також ми можемо здійснювати пізнання Бога, який є найвищим духом, оскільки маємо здатність досліджувати природу, зв'язки якої є проявом Божої сутності. Таким чином, і термін "феноменалізм" важко визнати прийнятним щодо філософії Дж. Берклі.

Важко пояснити, чому у роботі Дж. Реале та Д. Антісері, які дають досить ґрунтовний, послідовний та, головне, неупереджений опис концепції ірландського мислителя, з'являються такі суперечливі оцінки. Проте серед критиків Дж. Берклі можна зустріти і таких, що давали не вірні оцінки з цілком зрозумілих причин. Серед таких ми розглянемо В. Леніна, та його послідовників, а також Б. Рассела. Здавалось би, що

може бути спільного між їх критичними оцінками творчості Дж. Берклі? Відповідь є дуже простою – ці мислителі розуміли філософії ірландського єпископа виключно через призму власних філософських поглядів, ставлячись до неї упереджено. І тому зрозумілим є те, що усі його положення, які були не прийнятними для концепцій В. Леніна, або Б. Рассела, одразу оголошувалися не вірними. При цьому ці, без сумніву, видатні філософи досить часто застосовували такий не зовсім шляхетний засіб, як оголошення хибними певні твердження, змінюючи контексти, в яких ці твердження вживалися автором. Ще одною спільною особливістю у тлумаченнях цими мислителями теорії Дж. Берклі, було те, що обидва притримувалися атеїстичних поглядів. Тому вони не приділяли належної уваги ролі Бога у його концепції, без розуміння якої навряд чи можливо справедливо оцінити теорію ірландського мислителя загалом.

Розглянемо яким чином інтерпретував філософію ірландського єпископа В. Ленін. Попри загальну негативність його оцінок, російський мислитель відзначає, що Дж. Берклі, у своїх теоріях, багато у чому випередив більш пізніх філософів, таких як Є. Мах та Р. Авенаріус. Проте, ті недоліки, які можна, на думку В. Леніна, знайти у теоріях цих двох, є і у теорії ірландця. В основному, ці недоліки полягають у тому, що визначається як "соліпсизм". Останній можна визначити (якщо користуватися марксистсько-ленінською термінологією), як : суб'єктивно-ідеалістичну теорію, згідно якої існує лише людина і її свідомість, а об'єктивний світ, у тому числі і люди існують лише у свідомості індивіда [3]. Сказане вище було б цілком вірним стосовно філософії Дж. Берклі, якщо б він закінчив свій "Трактат..." десь на критиці матерії або абстрактних ідей. Проте теорія Бога, викладена у цьому ж творі, з яким, без сумніву, був знайомий В. Ленін, повністю заперечує таке визначення. Об'єктивний світ, у тому числі люди, існують не тільки у свідомості індивідів, але і у розумі Бога. Але об'єктивний світ тут розуміється як світ ідей та духів, тоді як для В. Леніна таким є матерія. Російський філософ свідомо ігнорує Бога, оскільки його власна концепція є атеїстичною. І саме на основі цього і з'являється термін "соліпсизм", який покліканий показати безглуздість філософії Дж. Берклі.

Справжні мотиви такої критики В. Леніна, на мою думку, лежать в дещо іншій площині. Він чудово розумів, що філософія Дж. Берклі є дуже небезпечною для його концепції. Якщо уявити, що ірландський мислитель мав би змогу критикувати філософію В. Леніна, то ця небезпека стає очевидною. Єпископу навіть не довелося би корегувати своїх положень – лише замість імен Дж. Локка або Н. Мальбранша поставити ім'я В. Леніна. Його критика матерії є актуальною та закономірною відносно як теорій перших двох, так і теорії останнього. Заперечення атеїзму також могло б стати важливою частиною критики концепції росіянина. Таким чином, розуміючи, що він нічого не може вдіяти з теорією, яка належить філософу, що помер понад 150 років тому, В. Ленін не знайшов нічого кращого, як, перекутивши концепцію Дж. Берклі, визначити її як "соліпсизм". Варто зазначити, що такого визначення "удостоювали-

ся" лише найбільші супротивники ленінської філософії, серед яких варто відзначити також Д. Г'юма, Є. Маха, Р. Авенаріуса та деяких інших.

Тепер варто перейти до критики, здійсненої Б. Расселом у праці "Історія західної філософії". Зазначимо, що вона є більш цікавою та об'єктивною, аніж критика В. Леніна, оскільки шотландському філософу, насправді вдалося помітити у творчості Дж. Берклі декілька суперечливих та незрозумілих положень. Проте ця критика має один недолік – вона здійснюється з позиції, яка не розглядає Бога, як достатню аргументацію того чи іншого положення. Мається на увазі, що у багатьох місцях Б. Рассел, ігноруючи роль Бога, замінює зв'язки, які сам Дж. Берклі вважав Божественними, на логічні. Як стверджує британський представник аналітичної філософії, аргументи Дж. Берклі можна умовно поділити на дві частини – перша, яка полягає у тому, що ми "не сприймаємо матеріальних речей, а лише кольори, звуки тощо, і що вони є "психічними", або існуючими у розумі" [4]. Досить дивним є розуміння того, що мається на увазі під словом "психічне". Розкриваючи цей термін, Б. Рассел зазначає, що протиріччя, неначебто, криється у тому, що у філософії Дж. Берклі відсутній суб'єкт-об'єктний зв'язок, проте існує розрізнення між сприйняттям та об'єктом сприйняття. Проте, як вже зазначалося, у розумінні Б. Рассела існує недолік – він не розглядає аргументів Дж. Берклі, пов'язаних з духом та духовною субстанцією. Якщо ми уважніше поглянемо на зв'язок між ідеєю та духом, то зрозуміємо, що вони не несуть у собі суб'єкт-об'єктного зв'язку – оскільки він не може виникнути між субстанцією та ідеєю. Розум, який є духовною субстанцією та який здійснює сприйняття – не є причиною існуючих у ньому ідей, які можна назвати об'єктами пізнання. Дж. Берклі взагалі не використовує поняття "суб'єкт" у тому контексті, який передбачає причинно-наслідкові відношення між ним та об'єктом.

Це лише один з прикладів критики Б. Рассела, які можна навести, проте його вистачає для того, щоб зрозуміти природу помилки, яка у ній міститься. Англійський філософ критикує Дж. Берклі, неначебто той був представником філософії науки, – сучасником Б. Рассела. При цьому він забуває про метафізичні передумови багатьох положень ірландського філософа, шукаючи у всіх його твердженнях логічні зв'язки, яких там і не може бути.

Ще одним відомим представником філософії науки, який критикував філософію Дж. Берклі, був К. Поппер. Проте його ставлення до теорій британського мислителя було дещо іншим, ніж у Б. Рассела. Він писав, що його задачею не є дати оцінку філософії ірландського мислителя, він лише прагнув "дати перелік тих ідей Берклі у області філософії фізики, які виглядають дивовижно новими. Це головним чином ідеї, які були заново відкриті та введені у коло обговорюваних сучасною фізикою Є. Махом та Г. Герцем, а також групою філософів і фізиків, з яких багато хто був під впливом Маха – таких, як Бертран Рассел, Філіп Франк, Річард фон Мізес, Моріс Шлік, Вернер Гейзенберг" [5]. При цьому він зазначав, що сам він не погоджується з більшою частиною цих ідей, але перебуває в захваті

від філософії Дж. Берклі. Він вважав, що багато з висунутих ірландцем теорій були революційними та випереджали свій час. Серед таких відмічались принципи, за якими усі математичні та фізичні теорії розглядалися як гіпотетичні. При цьому мірилом прийнятності тої чи іншої служив досягнутий результат. На думку Дж. Берклі, для вирішення однієї й тієї ж проблеми можна використовувати дві гіпотези, протилежні одна іншій, якщо при цьому буде досягнутий прийнятний результат.

Проте найважливішим внеском у філософію науки К. Поппер вважав положення, яке він називав "бритвою Берклі". Це, по-суті, критика ірландським мислителем матеріальної субстанції, застосована до науки. Вона полягає у тому, що з наукового обґрунтування мають бути виключені всі сутності, окрім тих, які сприймаються. Це положення згодом було сприйняте як революційне представниками емпіріокритицизму і використане для критики таких теорій, як теорія абсолютного простору, часу, тощо. Проте ця критика не є настільки новою – у великій мірі вона лише відтворює положення, запропоновані Дж. Берклі у рамках його полеміки з І. Ньютоном.

В цілому, критика К. Поппера видається мені більш прийнятною та справедливою, аніж вищеописані думки В. Леніна, Б. Рассела та Дж. Реале з Д. Антісері. Цей автор зміг уникнути оціночних суджень та упередженого ставлення, яке особливо яскраво простежують у критиці В. Леніна. Навпаки, він простежив революційність тверджень Дж. Берклі для його часу, показав те наскільки актуальними та сучасними є деякі з його поглядів. Звичайно, він не погоджувався з багатьма положеннями теорії ірландського мислителя, вважаючи їх близькими до тез позитивізму. Однак його спосіб аналізу концепції ірландського мислителя разуче відрізнявся від вищеописаних методів В. Леніна або Б. Рассела. У своїй критиці К. Поппер намагався показати не слабкість положень Дж. Берклі, а силу власних, при цьому не стверджуючі їх принципову перевагу.

Може видатися, що такі уточнення щодо термінів, та оцінок які використовуються стосовно філософії ірландського філософа не є доречними. Проте, якщо поглянути на цю проблему глибше, то стає зрозумілим, наскільки важливими є точні, неупереджені формулювання в оцінках його творчості. Оцінка Дж. Берклі, як номіналіста, хоча і є, як ми переконалися, хибною, нерідко зустрічається у критичній літературі. Вона може бути наслідком низького рівня роботи з текстом першоджерела критиком, або упередженого ставлення, чи навіть елементарної неуважності. Проте варто лише уявити, яка кількість читачів, у наслідок ознайомлення з критикою, має не вірне уявлення стосовно філософії Дж. Берклі і стає зрозумілим, чому у вітчизняній, та не тільки, літературі існує стільки хибних та суперечливих оцінок його творчості. Тому, на мою думку, авторам, що беруться за дослідження творчості цього, філософа, варто бути обережними у формулюваннях та оцінках на кшталт: "номіналіст", "соліпсист", тощо. Також, якщо критик є представником певної філософської течії, то він має, перш ніж приступати до безпосереднього аналізу тексту, чітко сформулювати ті засади, з яких він буде здійснювати свої

оцінки та пояснити ті терміни, які він буде застосовувати. Це надасть можливості майбутнім читачам скласти більш зрозуміле та відповідаючи дійсності уявлення стосовно філософії того чи іншого мислителя.

Ще одним важливим моментом є те, що усі терміни, які використовують щодо концепцій Дж. Берклі, набувають різного значення, залежно від того, хто їх використовував. Чудовим прикладом є термін "соліпсизм". Для В. Леніна цей термін є однозначно негативним і ним позначалися тільки ті філософи, яких він вважав "ворогами" своєї концепції. У свою чергу, Л. Вітгенштейн розумів соліпсизм у зовсім інший спосіб – він писав, що "те, що в дійсності передбачає соліпсизм, є істиною" [6]. З цих визначень чудово видно, наскільки різним може бути відношення до одного й того ж терміну у представників різних філософських шкіл.

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн. – М. : ИЛ, 1958. – С. 81. 2. Новейший философский словарь. – 3-е изд., исправл. – Мн. : Книжный Дом, 2003. – 1280 с. 3. *Поппер К.* Предположения и опровержения: Рост научного знания / К. Поппер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/popper/06.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/popper/06.php). 4. *Рассел Б.* История западной философии / Б. Рассел. – Новосибирск, 2001. – 961 с. 5. *Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Reale\\_ZapFil/Revival/\\_13.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Reale_ZapFil/Revival/_13.php). 6. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – 4-е изд. – М. : Политиздат, 1981. – 445 с.

Надійшла до редколегії 14.12.12

*Д. Є. Прокопов, д-р філос. наук, д-р юрид. наук, проф., КНУТШ*

## **ТЕОРЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ Ґ. Е. ЛЕСИНҐА І ЇХ ВПЛИВ НА ФІЛОСОФІЮ НІМЕЦЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА**

*У статті аналізується вплив теоретичних поглядів Лесинґа на розвиток філософії німецького Просвітництва. Визначено місце Лесинґа у плеяді представників просвітницької традиції в Німеччині, а також його роль у формуванні просвітницької парадигми. Пояснено ставлення Лесинґа до метафізики і філософії, окреслені головні напрями рецепції Лесинґом філософських ідей Ляйбніца та Спінози, уточнено основні положення і цілі його етичної системи.*

**Ключові слова:** Лесинґ, німецьке Просвітництво, філософія, мистецтво.

*В статье анализируется влияние теоретических взглядов Лессинга на развитие философии немецкого Просвещения. Определено место Лессинга в плеяде представителей просветительской традиции в Германии, а также его роль в формировании просветительской парадигмы. Описана специфика отношения Лессинга к метафизике и философии, очерчены главные направления рецепции Лессингом философских идей Лейбница и Спинозы, уточнены основные положения и цели его этической системы.*

**Ключевые слова:** Лессинг, немецкое Просвещение, философия, искусство.

*The article analyzes an impact of Lessing's theoretical views on the development of the German Enlightenment philosophy. The place of Lessing among the representatives of German Enlightenment tradition, as well as his role in shaping the Enlightenment paradigm is defined. The author shows the specifics of the relationship of metaphysics and philosophy in Lessing's theory, outlines the main directions of Lessing's reception of Leibniz's and Spinoza's philosophical ideas, clarifies the basic provisions and purposes of his ethical system.*

**Key words:** Lessing, German Enlightenment, philosophy, art.

У контексті розгляду філософії німецького Просвітництва слід вказати на таке важливе для німецької (а загалом – і для світової) культури яви-



ще, як спроба синтезу поетичного і філософського світоглядів. У межах просвітницької філософії цей шлях був накреслений насамперед *Готгольдом Ефраїмом Лесингом* (Lessing). Згадана постать, стверджуючи безперебільшення, є одним із найяскравіших представників німецького Просвітництва, чий погляд вплинули і на німецьку класичну філософію, і на всю німецьку культуру загалом. За оцінкою В. Віндельбанда, Лесинг – це "цілком самостійний мислитель-творець і величний геній". Його творчість зосереджувалася переважно на літературній діяльності, хоча на формування теоретичних поглядів Лесинга неабиякий вплив справили класична греко-римська культура, а також філософія Г. В. Ляйбніца (більшою мірою, ніж її подальший розвиток К. Вольфом) і система Б. Спінози.

Лесинг не був філософом у строгому сенсі цього слова, але він і не волів ним бути, бо це суперечило б його природним нахилам і вдачі. Влучною і яскравою самохарактеристикою тут можуть бути такі відомі слова письменника: якби Бог приховав у своїй правіці усю істину, а в своїй лівіці лишень завжди спонукальний потяг до істини, проте із застереженням завжди і вічно помилятися, то, маючи змогу вибирати, Лесинг вибрав би лівіцю – бо ж чиста істина існує тільки-но для самого Бога. Хоча філософія і не займає перше місце у різнобічній діяльності Лесинга, але вона була для нього предметом серйозної зацікавленості. Не виклавши свої теоретичні погляди у вигляді системи, він упродовж життя керувався певними переконаннями, які він почасти запозичив із тих чи інших філософських систем, а почасти і сам розвинув з огляду на думки філософів різних епох. Уже в одній із ранніх праць "Думки про гернгутерів" (1750) Лесинг недвозначно висловлює своє ставлення до філософії: людина створена для діяння, а не до розумування. Він прославляє часи, коли жили найбільш чесотні з-поміж найбільш вчених людей, і коли вся мудрість зводилася до лаконічних життєвих правил. Вірцевим прикладом такого способу життя виступає Сократ, який навчив смертних скеровувати свій погляд у самих себе і не запитувати про те, що є понад ними, тож і не є для них.

У ранніх працях Лесинга особливо помітний вплив філософії Г. В. Ляйбніца, що й не дивно, адже під час його навчання в Лейпцігському університеті (1746–1748) панівне становище мала Ляйбніцевсько-Вольфівська філософія. Лесинг не лише підхоплює одну із засад метафізики Ляйбніца про принцип індивідуації, а й намагається застосувати його в сфері моралі, стверджуючи, що кожен повинен вчиняти доречно до своєї індивідуальної досконалості. Але водночас Лесингу стає близьким спосіб думання пантеїзму, коли він приписує Богові самосвідоме, відмінне від світу буття, хоча і не вважає, що світ має буття, що субстанційно віддільне від Божества.

Лесинг був не лише представником доби Просвітництва, а й сам став справжнім просвітником, "людиною, яка всю свою таку надзвичайно багату силу духу поставила на службу Просвітництву" (Е. Целер). Показовими у цьому плані є слова німецького мислителя про християнство, мовляв, останньою його метою є не наше блаженство, хоч би

звідки воно походило, а наше блаженство завдяки нашому осяянню (Erleuchtung), бо цілком усе наше блаженство полягає, врешті-решт, в цьому осяянні. Щоправда, для Лесинґа просвітництво розуму невіддільно від чистоти серця, і тільки обидва вони разом становлять ту мету, до якої прагне виховання людського роду (Lessing, Erziehung, § 80; надалі праця "Виховання роду людського" цитується як "Erziehung", а "Гамбурзька драматургія" – як "Dramaturgie"). Лесинґ недвозначно дає зрозуміти, що вдосконалення і поліпшення людства можливе лише завдяки вдосконаленню всіх окремих людей. Держава при цьому відіграє роль засобу для цілей індивідуумів. У цьому вагомому теоретичному положенні проявляється така суттєва риса творчості Лесинґа, як індивідуалізм його натури, відчуття самостійності та незалежності, що добре корелює з вище вказаним розгортанням у практичній сфері принципу індивідуації. Подібний індивідуалізм разом із скептичним ставленням до ролі держави у вихованні людини позначаються, звісно, і на космополітичному світогляді Лесинґа, причому не варто недооцінювати значення масонства, членом якого був цей непересічний мислитель.

Вже починаючи з ранніх своїх праць, Лесинґ був переконаний, що суто спекулятивні положення метафізики є припущеннями і гіпотезами, яким притаманна щонайбільше певна міра вірогідності. Більшого значення він надавав практичним питанням, зокрема проблемі безсмертя. Кожна душа, на його погляд, відкрила нескінченний простір для свого вдосконалення, і він вірив, що ця істина, навіть незважаючи на цінність відплати і віддяки в майбутньому, може бути доведена для розсуду за допомогою строгих доказів. Більше того, він навіть допускав, що кожна душа проявляє себе не один раз, на відміну від теперішнього стану людини, а в кожному новому житті вона досягає нового і вищого ступеня досконалості, і це повторюється доти, доки вона таким шляхом здатна досягати нових пізнань і умінь. Інколи Лесинґ висловлює свої думки так, що наші душі можуть промандрувати крізь різні тіла, які можуть бути гіршими або ліпшими порівняно з нашими теперішніми тілами, тобто він пристає на позицію метемпсихозу, яка знову-таки перегукується із поглядом Ляйбніца про безперервний розвиток монад.

Попри неодноразово відзначену близькість Лесинґа до певних тез системи Ляйбніца (зокрема, в питаннях про досконалість світу і теодицею), не можна недооцінювати значення для нього і пантеїстичних ідей, що стали відомими і водночас дискусійними завдяки філософії Б. Спінози. Звісно, іще під час свого навчання Лесинґ міг познайомитися з поглядами голландського філософа. Крім того, ідеї спінозизму жваво обговорювалися в Німеччині впродовж майже всього XVIII ст. Проте вже на початку 60-х рр. Лесинґ пише два спеціальні начерки, в яких порушуються питання про співвідношення Бога і світу, а також про взаємодію між матерією і духом у системі Спінози ("Про дійсність речей поза Богом" і "Спіноза напровадив Ляйбніца лишень на слід учення про передусталену гармонію"). Ставлення Лесинґа до філософії голандського мислителя і вплив останньої на нього залишилися би справою самих лише

прискіпливих дослідників його творчості, якби Ф. Якобі після смерті німецького мислителя не оприлюднив свої бесіди з ним, де стверджується, ніби Лесинґ був безперечним прихильником Спінози ("Про вчення Спінози, викладене у листах до пана Мозеса Мендельсона", 1785). Як повідомляв Якобі у листі до М. Мендельсона вже від 4. XI. 1783 р., під час його зустрічей із Лесинґом у червні 1780 р. останній досить недвозначно висловив свою однозначність із пантеїстичними поглядами, якими був пронизаний вірш Й. В. Гете "Прометей". За Якобі, Лесинґ сказав: "Правовірні поняття про Божество більше не для мене; я не можу послугуватися ними. *Неп kai Pan* (Одне і Все)! Я не знаю нічого іншого". Після того, як Якобі припустив, мовляв, у такому разі Лесинґ добре порозумівся б із Спінозою, Лесинґ вимовив: "Якщо я повинен назвати когось за іменем, то я не знаю жодного іншого". А далі ще однозначніше: "Немає жодної іншої філософії, крім філософії Спінози" (Jacobi, Werke, IV/1, s. 54–55). Для Лесинґа особистий Бог має розумітися як тотожний із природою, і саме це положення має слугувати за відправний пункт і справжній принцип істинної філософії. Адже, як далі оповідав Якобі, "Лесинґ не міг змиритися з ідеєю особистої, цілковито нескінченної істоти, в незмінній насолоді своєї найвищої досконалості. Він пов'язував із нею таке уявлення про *нескінченну нудьгу*, що йому при цьому ставало страшно й моторошно" (Jacobi, Werke, IV, 1, s. 80). Власне, Лесинґ обстоює два принципові положення, які так чи так можна тлумачити як пантеїстичні: по-перше, що ми не маємо уявляти Бога як якусь сутність, що знаходиться поза світом, а, по-друге, що ми не повинні уявляти собі його як особистість, що подібна до людської особистості.

Інтелектуальний спадок Спінози відчутний і в трактуванні Лесинґом питання про свободу волі. Він скептично налаштований щодо того, щоб давати позитивну відповідь на віддавна дискусійне серед філософів і теологів питання, чи свободна людина в своїх вчинках, чи ні. Адже така "беззмістовна спроможність за певних однакових обставин могли вчиняти то так, то інакше" робить людей "більш занепокоєними і стурбованими", аніж протилежність до свободи – примус і необхідність. У своїх поглядах Лесинґ більш прихильний до детерміністської позиції, яка, однак, не виключає розумної волі людини, а визначає і скеровує її. В цьому сенсі він стверджує: "Я дякую творцеві за те, що я *мушу*; мушу *найліпше*" (Lessing, Werke III, s. 248). Мислитель переконаний, що етична система повинна спиратися на певні необхідні принципи, які не можуть обмежуватися сферою лише суб'єкта, але які мають ґрунтуватися на самій моралі. На підставі того факту, що вчинки людей можуть бути цілком помилковими навіть у певних рамках необхідно зумовленого (скажімо, в суспільних відносинах з їхніми правилами поведінки), він робив висновок, що має існувати певний вищий закон усіх людських діянь.

Зображення Лесинґа як спінозиста і пантеїста викликало обурення М. Мендельсона – близького друга і співавтора Лесинґа (разом вони написали працю "Поуп – метафізик!", 1755), оскільки йому видавалося, що це груба дискредитація його покійного приятеля. У праці "Послання

до друзів Лесинґа" (1786) він спробував уберегти Лесинґа від закиду в атеїзмі й приписати йому "очищений" і "вдосконалений" пантеїзм. Утім, подібне намагання не мало успіху, головню через смерть Мендельсона. Натомість Якобі в цьому ж році опублікував працю "Проти звинувачення Мендельсона стосовно листів про Спінозу". Запалилася так звана "суперечка про спінозизм", до якої в різний час долучалися І. Кант, Й. В. Гете, Й. Г. Гердер, Ф. В. Й. Шелінґ.

Теорія мистецтва, літературна критика й естетика були тими царинами, де різнобічна діяльність Лесинґа розкрилася найбільш повно і виразно. Значення філософії для цих царин мислитель убачав у тому, що свого часу сповідував і чого вчив Сократ: не лише прекрасних моральних настанов, а передусім того, щоб люди пізнавали себе, "зважали на наші відчуття, вишукувати і любити в усьому найбільш рівні та найкоротші шляхи природи, кожну річ оцінювати згідно з її метою і задумом". Ці слова з 49 статті "Гамбурзької драматургії" виступають не просто характеристикою вчення старогрецького філософа, яке, на думку Лесинґа, справило вплив на творчість Еврипіда. Вони влучно розкривають також життєве кредо самого Лесинґа, його просвітницьке прагнення прояснити, а це значить "просвітчити", мистецтво щодо нього самого, посприяти йому дійти до виразних понять про його власні цілі і методи. Подібна виразність понять ґрунтується на розрізненні речей та їхніх складників, і мислитель скрізь, при кожному кроці свого дослідження, намагається додержуватися подібного розрізнення. У "Лаокооні" автор ставить собі за мету окреслити головні критерії, що дадуть змогу говорити як про різні види мистецтва, так і про різний зміст образотворчого мистецтва, з одного боку, й поезії, – з іншого. Як вважає автор, спільним для живопису і поезії є те, що обидва ці види мистецтва мають справу з дійсністю і певним чином її відбивають. Але на цьому їхня подібність закінчується, оскільки художник має справу здебільшого з чуттєво-тілесними образами предметів і змальовує дійсність як їхню сукупність, тоді як поет зображує дійсність у формі процесу, руху і зміни. Це пояснює відмінність загального предмета цих двох видів мистецтва. Так, предметом живопису виступають розташовані в просторі тіла та їхні властивості, через що Лесинґ визначає живопис як мистецтво простору. Предметом же поезії є дії та стани, тому її схарактеризовано як мистецтво часу. Із цього Лесинґ виводить правила трактування обох мистецтв. Між образотворчим мистецтвом і поезією існує межа, так само, як потрібно розмежовувати поезію й історію. Драма повинна збуджувати і очищувати наші пристрасті, а не бути зібранням моральних оповідей; трагедія ж, на відміну від комедії або епосу, має обмежуватися лише такими пристрастями, як співстраждання (Mitleid) і острах (Furcht) (Lessing, Dramaturgie, st. 12, 35, 47). До сьогоднішнього дня не втратили свого значення міркування Лесинґа про три необхідні єдності будь-якого драматичного твору, вперше чітко сформульовані ще Арістотелем, причому головну увагу він приділяє єдності дії, а єдність місця і часу вважає зумовленими специфічно старогрецьким розумінням цих відношень (Lessing, Dramaturgie, st. 44–46).

Проте, висуваючи тезу про наслідування природи в творчому процесі, мислитель удається до деяких змістовних коректив. Зокрема, у своєму тлумаченні процесу художньої творчості Лесинґ обґрунтовує положення, що митець не повинен лише відобразити природу, але має прагнути зобразити її суть. У цьому сенсі принцип "наслідування природи" (*Nachahmung der Natur*) видається йому недостатнім для справжнього мистецтва. Для того, щоб схопити суть, мистецтво застосовує метод типологізації, оскільки розмаїття явищ природи та зв'язків між ними безмежно перевищує можливості людського розуму та сили людської уяви (*Einbildung*). Подібна типологізація, як її розуміє Лесинґ, не має нічого спільного з настановою класицизму на суворе дотримання встановлених на основі розуму правил, відповідно до яких має відбуватися процес художньої творчості. У цьому плані теорія Лесинґа протистоїть спробам насадження на німецькому ґрунті ідей французького класицизму (що намагався здійснити, наприклад, Й. К. Готшед). Разом із тим, використовуючи поняття типологізації, Лесинґ не протиставляє його принципу індивідуалізації. На його думку, обидва зазначені принципи мають органічно поєднуватися. Адже домінування типологізації веде до появи лише ідеальних типів, які не мають нічого спільного з дійсністю (це властиво творам П'єра Корнеля, а також певною мірою Дені Дідро). Панування ж індивідуального не дає можливості здійснитися над одиничним і випадковим, через що Лесинґ принципово не погоджується з тезою про те, що трагедія має за предмет лише індивідуальне.

Не меншу вартість зберігають непоодинокі розмисли Лесинґа про митця і завдання мистецтва, в яких особливо помітний зв'язок з його філософськими поглядами. Митець може показувати нам образи, що належать якомусь іншому світові, але, з іншого боку, він не може наслідувати всього, що дійсно відбулося. Бо хоча в дійсності все сутне взаємопов'язано, але ми не спроможні осягнути такий взаємозв'язок. Мудрість і доброту в світі митець мусить зображувати на прикладі декількох елементів. Отже, завдання мистецтва полягає в тому, щоб із такої невеликої кількості елементів зробити певне вповні завершене ціле, план якого містився б у ньому самому. Подібне ціле смертного творця має бути немов силуетом цілого вічного творця, ми повинні призвичаюватися до думки, що так само, як все розв'язується у ліпший спосіб в цьому останньому цілому, так само відбуватиметься в тому першому. Отже, митець повинен показувати нам у окремих частинах гармонійну досконалість цілого – думка, що суголосна із вченням Ляйбніца про світову гармонію і досконалість божественного світового плану.

Із мистецьким комплексом ідей пов'язане і трактування природи Лесинґом. У своїх поглядах на природу він висуває ідею її єдності, оскільки вже саме поняття "природи" передбачає тісний зв'язок усього зі всім. Саме тому в процесі пізнання має використовуватися метод абстрагування, за допомогою якого мислитель і митець здатні уникнути впливу випадкових факторів і схопити в нескінченному розмаїтті явищ їхню внутрішню гармонію і сутність. Щоправда, подібне "схоплення сутності" від-

бувається лише на основі глибокого і всебічного осягнення того світу, який даний у відчуттях. У цьому сенсі, як переконаний Лесинг, нехтування відчуттями є таким самим хибним кроком, як і надання цілковитої переваги чистій інтелектуальній діяльності. Втім, таке тлумачення природи, яка має осягатися чуттями і розумом водночас, спричинило внесення Лесингом певних коректив в інтерпретацію процесу художньої творчості та мистецтва. Зокрема, закликаючи до реалізму в мистецтві, він усе-таки наголошує на тому, що діяльність митця є не цілковитим польотом фантазії, а синтезом відчуття і думки. У цьому сенсі творчість невід'ємна від пізнання. Тому при вищезгаданій характеристиці трагічного генія Еврипіда Лесинг вказує на неодмінність для творчості як пізнання, так і знання природи, уважності і до своїх почуттів, і до кожної окремої речі. Таким чином, в основі творчого процесу лежить поєднання натхнення зі знанням і водночас постійна увага до морального аспекту людини.

Хоча погляди Лесинга на релігію, її значення і роль в його творчості становлять тему окремого дослідження, варто бодай коротко торкнутися і цього питання. Вже від початку своїх студій він вивчав теологію, а згодом займався різними релігійними проблемами протягом усього свого життя, однак тільки останні шість років він зміг присвятити себе більш менш систематичним розмислам щодо цієї теми. Творчим вінцем цього періоду стала драматична поема "Натан Мудрий" (1779). Головна увага міркувань зосереджена на відмінності між релігією як такою і тією формою, в якій у певний час фіксується і далі продовжує жити релігійний зміст. Так, він розрізняє між релігією Христа і християнською релігією, причому перша є тією релігією, яку здійснював сам Христос як людина, релігією благочестя і людської любові, а друга постає релігією, яка прославляє Христа як надлюдську істоту. Перша релігія цілковито зрозуміла і для всіх людей, тоді як друга настільки непевна і двозначна, що навіть дві людини не здатні порозумітися щодо неї. Справжнє значення релігії, її сталий і незмінний зміст в усьому розмаїтті й мінливості форм, полягає цілковито в її практичній дії, в любові до божества і до ближніх. Як стверджує Лесинг, повне утілення природної релігії, з якою пов'язана кожна людина, полягає в тому, що люди визнають певного Бога, намагаються утворити собі про нього найбільш гідні поняття, і в кожній своїй думці та в кожному вчинку зважають на ці поняття. Подібна природна релігія оголошується єдиною загальною релігією в різних індивідуальних видозмінах, позаяк у кожній людині вона може набирати такого змісту, який відповідає ступеню її духовних сил. Наявність у світі великого числа релігій Лесинг пояснює тим, що люди потребують суспільного життя. Адже щоб запобігти усіякій шкоді, люди мусили знаходити порозуміння щодо певних речей і понять, і вони надали цим умовним речам і поняттям такої самої вагомості й необхідності, яку вони приділяють природно визнаним релігійним істинам. Із природної релігії люди мусили створити позитивну релігію, на кшталт того, як із природного права вони утворили позитивне право. Ця ж позитивна релігія має прилаштовуватися до потреб і звичаїв кожного народу. Але інстанцією, що надає санкцію для

такої позитивної релігії, неодмінно виступає віра в одкровення. Німецький мислитель пояснює таку віру в надприродне походження певних доктрин на підставі того, що люди не спроможні були збагнути їхнє природне походження, а тому припустили безпосереднє навіяння божества. Проте, з іншого боку, Лесинґ схиляється зображувати подібну віру так, ніби те нове, що засновники позитивних релігій долучили до природної релігії, вони свідомо видавали за божественне одкровення, аби у такий спосіб це нове дістало визнання. У такому поясненні не складно побачити близькості до пануючого у XVIII ст. способу мислення, що яскраво відобразився в творах численних французьких або англійських вільнодумців, котрі раз у раз вказували на корисливість і хитрість священників та тиранів при розгляді питання про заснування релігії. У кожному разі Лесинґ переконаний, що в позитивних релігіях суттєвим і вартісним завжди може бути лише те, що вони перейняли із природної релігії або релігії розуму. Все інше – це лишень додатки, зумовлені або недосконалістю людини, або слабкістю її знання, або потребами її громадянського життя. З огляду на вищезазначене, мислитель стверджує, що будь-які позитивні релігії та релігії одкровення однаковою мірою істинні, як і навпаки, вони однаковою мірою хибні, оскільки в них найсуттєвіше послаблено і витіснено умовним. Лесинґ глибоко переконаний, що та релігія одкровення або позитивна релігія найліпша, яка містить менше умовних додатків до природної релігії, яка найменше обмежує благодійний вплив природної релігії. Для видатного німецького просвітника релігія за своєю справжньою сутністю збігається із моральністю.

Із поглядами Лесинґа на релігію тісно пов'язано його ставлення до теології. Як зазначалося, він був вельми критичний щодо беззастережного прийняття церковних догм, які є витвором позитивної релігії. Але це не заважало йому визнавати у певних переданих традицією положеннях віри частку істини, яка "більше тьмяно відчувалася, аніж ясно пізнавалася" людьми. Так, він береться захищати низку догм від тогочасних просвітницьких закидів і нападів, зокрема, вчення про триєдність, вічну кару або ж учення про смертний гріх і спокуту (Lessing, *Erziehung*, §§ 73–75). Проте і вони зазнають перетлумачення в контексті його власних поглядів. Подібні церковні догми, буди сформульованими в певний час, зберігають свою вартість, адже в них знайшла своє (хоч і недосконале) вираження певна незмінна істина. Утім, додержуючись присутньої історичної точки зору в цьому питанні, Лесинґ недвозначно наголошує, що визнання ортодоксальної системи, як історичного явища, не можна змішувати зі сповіданням цієї системи, те, що належить до історичного пізнання чужих поглядів, не слід плутати із власними переконаннями. А таке змішання теології й філософії, при якому не віддається належного ані філософським висновкам, ані церковним догматам, було у XVIII столітті дуже розповсюдженим явищем, особливо в системі вольфганства. Проти цього бореться природа і нутро самого мислителя, котрий скрізь, де можливо, намагається чітко й ретельно робити розрізнення, точно відмежовувати різні сфери, і постійно додержуватися таких

меж. Тому він вимагає ретельно розмежовувати філософію і позитивну теологію, а не послаблювати чи вдосконалювати одну за допомогою іншої, він воліє зберігати своєрідність кожної з наук, поки їхнє місце не зможе заступити справжня форма віри розуму, "розумного християнства". Звісно, Лесинґ виступав за реформу теології, проте вона мала бути набагато радикальнішою, ніж це видавалося іншим просвітникам. Замість того, щоб знаходити хибні ланки опосередкування між філософією і теологією, Лесинґ намагається визнавати за кожною її право. Релігія не повинна перемішуватися із науковими положеннями, не слід її зловживати і для обмеження науки. Вона має залишатися в тій сфері, де не буде жодної колізії з філософією, тобто вона має від зовнішнього світу повернутися до внутрішньої суті, від теоретичного звернутися до практичного, від догматики перейти до моралі. Із цього стає зрозумілою вимога мислителя, щоб теологія, догмати церкви і навіть біблійні книги піддавати безумовній критиці. Лесинґ одного разу афористично висловився з цього приводу так: "Літера – це не дух, а Біблія – це не релігія". Християнство вже існувало, перш ніж були написані євангелії й апостольські послання, а поширювалося воно не через книги, а завдяки словесному повідомленню. Істина християнської релігії ґрунтується не на тій істині, якої вчили євангелісти й апостоли, а вони вчили її саме тому, що вона є істинна, причому всі подібні писання не могли надати їй жодної істини, якби вона не мала такої. Будь-які історичні докази ніколи не дадуть абсолютної вірогідності релігійної віри, а завжди обмежені лише ймовірністю. Історичні свідчення мають справу з фактами, тоді як в релігії йдеться про теологічні й моральні поняття. Виходячи з цього, Лесинґ твердить, що історичні істини, які за визначенням є випадковими, ніколи не можуть стати доказом для необхідних істин розуму. Але саме в таких істинах полягає головний зміст будь-якої релігії. Позитивні релігії – це лише форма, в якій цей зміст усвідомлюється в певний час і в певних народів. Останню мету релігійного розвитку Лесинґ убачає в тому, щоб люди стали свідомими такого змісту в усій його чистоті та незалежно від будь-якого позитивного змісту релігії.

Надзвичайна вагомість, яку Лесинґ приділяє процесові морального вдосконалення людини, постає визначальним чинником його концепції морального впливу мистецтва, як і його теорії релігійно-історичного розвитку людства. Як зазначалося, відмінність релігійних уявлень людства зумовлена насамперед суспільним життям людей. Але не малу роль при цьому відігравала і специфіка самого акту одкровення. Справа в тому, що одкровення – це не одноразова подія, а постійно триваючий зв'язок Бога з людиною. Бог відкривається людині не одразу ж і не вповні, позаяк це перевищує її можливості, а поступово, в процесі історичного розвитку і розвою самої релігії. Зазначимо, що деякі дослідники вважають, що на виформування поняття розвитку в Лесинґа справила вплив філософія Ляйбніца, а саме розуміння життя індивідуальної душі як постійний розвиток до дедалі більшої досконалості (Zeller, *Deutsche Philosophie*, s. 385).



Історія божественного одкровення або, точніше кажучи, історія релігійної свідомості, що втілена у формі юдейської й християнської віри в одкровення, зображується Лесинґом у творі "Виховання роду людського". Для цього розвитку характерний не просто поступальний рух, а спрямованість його до певної мети, яка зводиться до найвищого розуму або останньої причини. Під одкровенням Лесинґ розуміє влаштування божеством морального і релігійного вдосконалення людей, божественне виховання людського роду. Доки людина неповнолітня, вона потребує виховання, але доки існує людство, воно потребує одкровення, тобто віри в одкровення. Виховання не дає людині нічого такого, чого вона не може мати в самій собі, проте воно дає їй це швидше і легше. Так само і одкровення не дає людському родові нічого такого, до чого самотужки не дійшов би розум, однак воно дає йому це тільки-но раніше. Отже, за Лесинґом, одкровення – це перша форма, яку набуває релігійний розвиток людства, віра, яка випереджає наслідки пізнішого осягнення. Певна річ, будь-який розвиток є поступовим процесом, і це стосується також релігійного розвитку. Тож одкровення, як і виховання, має дотримуватися певного ступеневого руху і на кожному ступені поєднуватися зі здатністю пізнання вихованця. Перший ступінь релігійного розвитку утворює юдаїзм, чиї релігійні поняття (єдність Бога, віра у безсмертя) теж сформувалися у поступовому процесі. Вищим ступенем розвитку вирізняється християнство, чію своєрідну перевагу Лесинґ убачає в тому, що Христос постав першим справжнім практичним учителем безсмертя душі.

Проте релігійне життя на ступені християнства, як припускає Лесинґ, не є останнім і найвищим ступенем. Крім того, що християнству властиві деякі недоліки позитивної релігії, новозавітні писання перебувають на певному ступені, як і взагалі будь-яка книга для початкової освіти призначена для певного віку – посприяти розумові учня в досягненні самостійності і тим самим показати, що вона вже зайва. Якщо ж процес виховання (і роду, і окремої людини) передбачає певну мету, а саме, щоб той, кого виховують, ставав кимсь, то людство ніколи не досягне цієї мети. Лесинґ цілком свідомий того, що така теза межує із богохульством. Утім він упевнений, що релігійний розвиток людства має вести, зрештою, до того ступеня, на якому воно не потребуватиме сумнівної підтримки віри в одкровення і зможе розв'язувати свої завдання самостійно. На цьому найвищому ступені розвитку моральний вплив, як сутність релігії, має виявляти себе в усій чистоті, добро тут повинно ставати предметом воління без будь-яких другорядних чинників. Замість новозавітних євангелій має настати час "вічного євангелія". У "Натані Мудрому" це третє євангеліє названо євангелієм моральності. Віра в одкровення має звільнити місце чистій вірі розуму. Таким є ідеал Лесинґа. І в цьому він дуже близький до прагнень доби Просвітництва, яке по-різному намагалось перейти від позитивної релігії до чистої віри розуму, яке сповідувало релігію розуму і для якого місце догми і віри повинні заступити мораль і діяння людини. Втім, залишаючись сином своєї епохи, Лесинґ у багатьох пунктах водночас перевершує її межі, що особливо помітно в його "новому євангелії",

яке менш ніж за десятиліття по смерті автора виявиться "евангелієм чистої моралі" в філософській системі І. Канта.

Лесинґ був чи не першим мислителем, який спробував чітко окреслити співвідношення між мистецтвом і наукою, між різними видами мистецтв, а також визначити зв'язок між філософією і теологією та теологією й релігією. Він став класичним письменником, зайнявши чільне місце з-поміж засновників німецького театру і німецької прози. Водночас фігура Лесинґа була вельми специфічною і характерною для німецької філософії порівняно з французькою і англійською традиціями. Адже, проголосивши метою історичного розвитку культ розуму, він не зробив жодних спроб відкинути попередні історичні епохи і розтлумачити їх лише як матеріал для створення майбутнього. При цьому саме Просвітництво стає для нього не певним статичним станом, в якому панують ідеали розуму і людина повністю підкорює собі природу, а динамічним процесом постійного самовдосконалення людини й суспільства. У цьому сенсі Просвітництво, на думку Лесинґа, ніколи не є, а завжди перебуває у становленні. Тим самим мислителеві вдалося значно розширити поняття "Просвітництво", яке він витлумачував не стільки в теоретичному, соціальному і технічному плані, скільки як моральний феномен, як процес морального вдосконалення людини і людства. Ці думки Лесинґа були пізніше підхоплені і далі розвинуті І. Кантом.

1. *Lessing G. E. Auswahl in drei Bänden / G. E. Lessing ; hrg. W. Hoyer. – Leipzig : VEB Bibliographisches Institut, 1952. – Bd. I-III. 2. Zeller E. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz / E. Zeller. – München : Oldenbourg, 1873.*

Надійшла до редколегії 14.12.12

**С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ**

## **ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ КАТЕГОРІЙ "РЕКОНСТРУКЦІЯ" ТА "РЕФЛЕКСІЯ"**

*У статті здійснюється історико-філософський аналіз змісту категорій "реконструкція" та "рефлексія", обґрунтовується експліцитність поняття "реконструююча рефлексія" в структурі сучасного історико-філософського знання.*

**Ключові слова:** реконструкція, рефлексія, реконструююча рефлексія, класична філософія, історія філософії.

*В статтє осуществляется историко-философский анализ содержания категорий "реконструкция" и "рефлексия", предлагается обоснование эксплицитности понятия "реконструирующая рефлексия" в структуре современного историко-философского знания.*

**Ключевые слова:** реконструкция, рефлексия, реконструирующая рефлексия, классическая философия, история философии.

*In this article the historic-philosophical analysis of the content of the categories of "reconstruction" and "reflection" is revealed, the explicitness of concept "reconstructing reflection" in the structure of modern historic-philosophical knowledge is justified.*

**Keywords:** reconstruction, reflection, reconstructing reflection, classical philosophy, history of philosophy.

Метою цієї статті є обґрунтування експліцитності поняття "реконструюючі рефлексія" у системі сучасного історико-філософського знання на

основі історико-філософського огляду становлення понять "реконструкція" та "рефлексія" в межах ключових періодів історії класичної західноєвропейської філософії, а також сучасних філософських досліджень.

Загальновідомо, що термін "рефлексія" до філософсько-наукового вжитку було введено Дж. Локком та Г. Лейбніцем. Доречно зауважити, що в цей самий час цей термін знаходить своє використання у вітчизняній філософії, зокрема у філософському курсі І. Кроковського, прочитаному в 1681–1687 рр. у Києво-Могилянській академії. У руслі переходу від другої схоластики до філософії і науки Нового часу, продовженого у вітчизняній філософській думці Ст. Яворським, Ф. Прокоповичем, М. Козачинським, Г. Кониським, він обстоював роль і значення науки в житті людства, зв'язок наук і практики. Наголошуючи на активності суб'єкта, І. Кроковський указував на те, що загальним почуттям людини властиві якості рефлексії, що відрізняє людину від тварини. Це виявляється в тому, за аргументацією І. Кроковського, що тварини теж сприймають предмет, але вони не знають того, що вони сприймають. Людина ж не просто сприймає предмети навколишнього світу, а з допомогою "розмислу" усвідомлює своє сприйняття.

Наступним і найбільш вагомим історико-філософським етапом розвитку змісту поняття "рефлексія" постає класична німецька філософія. Саме в межах німецького ідеалізму рефлексія починає розглядатися не лише як складник процесу наукового пізнання і мислення, але і як спосіб осмислення історико-філософського процесу.

У своїх незначних посиланнях на праці І. Канта (навіть у кантівських лекціях) Г. Патнем слушно зауважує, що тільки в працях І. Канта "усі проблеми філософії отримали ту форму, яка зробила їх насправді цікавими" [1]. Щоправда, дещо раніше, під час розгляду проблеми подібності і ставлення до копіювальної теорії істини Г. Патнем так "реконструює" погляди Канта, що, за його власним визнанням, їх не прийняв би ані сам Кант, ані найбільш палкі його прихильники. Критична філософія Канта дає всі підстави як для першої, так і для другої частини тверджень Г. Патнема щодо його ставлення до кенігсберзького мислителя. Родоначальник класичної німецької філософії окреслив низку важливих проблем, але тільки окреслив, не давши відповідей на них. У конкретному випадку позиція Канта про кінець метафізики, автономію чуттєвого та раціонального, суб'єктивного та об'єктивного, теоретичного та практичного розуму стала основою того "зашморгу" дихотомій, проти яких виступає Г. Патнем, і подолати які без нового типу рефлексії неможливо.

Відповідно до позиції І. Канта, місце *рефлексії* в конструюючій діяльності пізнання посідає *відтворення*, у якому історичний підхід до пізнання тільки намічається, фіксуючи готові форми, а не поступальність самого пізнавального процесу.

Специфічність гносеологічного вчення І. Канта викликала суперечливість його оцінок як сучасниками філософа, так й наступниками, не виключаючи використання тих ідей та узагальнювальних положень, які містилися в ньому. Наприклад, за оцінкою М. Бердяєва, "Кант залишив

пізнаючого із собою, геніально сформувавши його відірваність від буття, від дійсності, від реальності" [2]. Мотивується це тим, що для І. Канта не тільки наука, знання, але і сам світ, сама природа створюється пізнавальними категоріями, які судяться суб'єктом, а все буття, яке являється нам, конструюється пізнаючим суб'єктом, створюється пізнавальним інтелектуальним началом. С. Жижек, реконструюючи гносеологічне вчення І. Канта з його прочитанням М. Гайдеггером, зауважує, що поділом світу на ноуменальний та феноменальний Кант поставив себе у двозначне становище, випустивши з поля зору той факт, що повне визнання радикальної уяви можливе тоді, "коли воно йде рука об руку з відкриттям іншого виміру радикально уявного – соціально-історичного уявного, що інститує себе як історія" [3]. Стосовно звернення до ідей Канта, то воно, втілюючись у неокантіанстві, з доповненням беркліанства та юмізму, досить прозоро простежується як у позитивістських, так й постпозитивістських теоріях раціональної реконструкції англосовієтської філософії науки. Загалом для всіх напрямів останньої є типовим визнання геніальності І. Канта, але з поверненням від нього до Дж. Берклі і Д. Юма. Не позбавилися цього як Н. Гудмен, так Г. Патнем. У першого це виявилось в обґрунтуваннях номіналістичної логіки, потрактування послідовності у зростанні розуміння як чинника доступу знання в його історичному розвитку, у другого – під час обґрунтування концепції подібності. Утім, за визнанням М. Бердяєва, велич і значення І. Канта в історії філософської думки полягає не в тому, "що він породив неокантіанство, а в тому, що породив філософію Фіхте, Гегеля і Шеллінга" [4].

Приймемо наведене положення М. Бердяєва за вихідну тезу і спробуємо з'ясувати, що нового в логіко-гносеологічну проблематику після Канта внесли Фіхте, Шеллінг та Гегель. Особливу увагу зосередимо на тому, як ці мислителі використовують поняття рефлексії та характеризують її значення для осмислення пізнавального процесу.

В обґрунтуванні теоретичних засад філософської системи "науковчення", розкритті руху категорій, осмисленні творчо-діяльних аспектів форм знання, Й. Фіхте широко послуговується поняттям "рефлексія", розглядаючи його як відображення "Я" власної діяльності, своїх відносин з "не-Я", завдяки чому діяльність і відносини стають усвідомленими. Наприклад, рефлексія "Я" над своєю власною обмеженістю, покладаєною "не-Я", породжує відчуття; рефлексія над відчуттями перетворює "Я" на об'єкт відчуттів, тобто на "не-Я" і приводить до споглядання. Рефлексія над спогляданням дає змогу схопити образ "не-Я", утримувати його від праобразу, породжує розсудок, а образ, закріплений розсудком і схований у ньому, породжує поняття. Аналогічним чином здійснюється рефлексія й над іншими формами та засобами пізнавальної діяльності. Рефлексія над поняттями, що існують у розсудку суб'єкта, створює здатність судження, яка дає можливість судити про будь-який об'єкт, абстрагуватися від нього. Рефлектуючи про цю здатність, "Я" стає самосвідомістю, усвідомлюючи свою свободу, яка виступає як розум, чиста суб'єктивність, інтелект, що визначається сам через себе.

Оригінальним способом використання Фіхте творчого потенціалу філософської концепції Канта є спроба пустити думку у зворотному напрямку для перевірки істинності отриманих результатів синтезу. Його суть полягає в тому, що активність свідомості постає на стадії здатності судження як здатності рефлексувати над об'єктом, уже покладеним у розсудку. Тут здатність судження і розсудок визначають одне одного таким способом, що коли цього немає у розсудку, то немає самого судження, і навпаки. За такої нової активності розсудок тільки зберігає те, що створено силою уяви, а вищою формою синтезу постає розум, визначаючи "Я" і відволікаючись від усього. У свою чергу, зворотний шлях рефлексії за такого синтезу приводить нас до необхідності визнати "Я", засвідчуючи збіг початку і кінця, правильність вибору шляху і методу в обґрунтуванні положень теоретичної філософії як науковчення.

Наступним кроком у розвитку вчення про рефлексію у класичній німецькій філософії стала філософська спадщина Ф. Шеллінга. Шеллінг, як і його попередники, широко послуговується термінами "конструкція" та "рефлексія", надаючи їм іншу спрямованість та змістове навантаження.

Шеллінг не тільки обстоює правомірність конструювання у філософії, але й розкриває відмінність між конструюванням у математиці та філософії. Розгляд цього питання він пов'язує з проблемою взаємовідношення між кількістю та якістю, яку оминув Кант, поклавши в основу не лише аналізу, але й синтезу кількісний підхід, взірцем якого поставала на той час математика. Але, конструювання у філософії відрізняється від конструювання в математиці тим, що воно означає ніщо інше, як установлення необхідного зв'язку між поняттями, коли одне стає зрозумілим через інше. Останнє вимагає того, що в розбудові системи знання всяка дійсна конструкція має бути генетичною.

В осмисленні пізнавального процесу, розбудови системи наукової філософії (натурфілософії) та її розвитку Шеллінг, крім конструкції, чільне місце відводить рефлексії. Визначаючи рефлексію як "вимушене повернення до самого себе", де "без супротиву немає повернення, без об'єкта немислима рефлексія" [5], він опосередковує процес рефлексування через категорії неперервного та перервного, скінченного та нескінченного як вираження процесуальності буття світу і пізнання. За вихідний пункт у розгляді цього питання варто прийняти положення Шеллінга, що нашому знанню властива реальність, яка в онтологічному аспекті означає існування світу, природи як складної системи, що перебуває у стані постійних видозмін, переходах від неживого до живого, від несвідомого до свідомого. В аналогічному аспекті це означає перехід від реального до ідеального, об'єктивного до суб'єктивного. Положення досить принципове, якщо врахувати ігнорування Кантом та Фіхте природи, протиставлення суб'єктивного та об'єктивного. Вимога ж Шеллінга тут більш ніж однозначна: метою самої високої науки може бути тільки одне – показати дійсність, без чого розум позбавляється того зв'язку, який опосередковує ідею цієї дійсності.

Відзначаючи продуктивність ідеї історизму Шеллінга, все ж таки доводиться констатувати те, що, демонструючи ґрунтовне знання історії філософії, систематичний виклад історії філософії від Декарта до свого часу в лекціях, читаних студентам Мюнхенського університету, усе ж таки він не піднявся до всеохопного синтезу історії філософії. Звернення до історико-філософського матеріалу в Шеллінга поставало як допоміжний засіб, де необхідність ретроспективного (а не реконструктивного – С. Р.) погляду на попередні філософські системи визначалося таким:

1) оскільки наука є творчістю часу і перебуває у постійному розвитку, то той, хто покладає себе сприяти її продовженню, має показати своє ставлення до того, що йому передувало, і таким чином визначитися, від якої точки розвитку науки чи застою в ній він відправляється і якої мети прагне;

2) звернення до попередніх філософських систем є засобом понайти хоча б історично з основними проблемами предмета, яким переважно займалися мислителі попередніх років;

3) для того щоб оцінити істину і судити про неї, слід знати й opinii [6].

Наведена установка Шеллінга має сенс, але в її послідовному використанні під час ретроспективного погляду на попередні системи праймовірно напрошується висновок, що якщо ідеалізм Фіхте позбавляє пізнання і мислення об'єктивності, то об'єктивно-ідеалістичний монізм Шеллінга з визнанням рівноправності пізнання (мислення) і природи в їх підпорядкуванні єдиній загальній субстанції. Перенесений в історію Абсолют не спрацьовував. Як чиста тотожність він був позбавлений відмінності, а, відповідно, іманентного розвитку, де навіть конструювання понять та рефлексивність мислення поставали зовнішнім проявом Абсолюту. Але все ж таки вищенаведені напрацювання Фіхте та Шеллінга стали підставою для спроби створення всезагальної системи, яка охоплювала б усю сукупність людського знання своєї епохи, весь універсум, природний і духовний світ. Таку систему запропонував Г. Гегель.

Зрозуміло, що під час звернення до творчості Гегеля наше завдання не охоплює реконструкцію та аналіз його філософської системи, творчості якого присвячена значна за обсягом і змістом наукова література вітчизняних та зарубіжних авторів, зокрема, В. Асмуса, Б. Биховського, М. Булатова, П. Гайдено, А. Гулиги, І. Нарського, М. Овсянникова, Ю. Перова, М. Розенталя, П. Сергєєва, Є. Сітковського, В. Соколова, Б. Столпнера, В. Шинкарука та інших. У творчому доробку Гегеля нас насамперед цікавитимуть ті аспекти його епістемології (хоча вона не міститься в чистому вигляді в його системі) та історії філософії, з якими пов'язано використання термінів "конструкція" та "рефлексія" в їх загальнофілософському значенні як складників пізнання й мислення, а також трансформація змісту цих понять під час осмислення історико-філософського процесу.

Почнемо з того, що Гегель не відкидає ролі й значення досвіду та емпіричного знання, вважаючи їх основою природничих наук, сприймаючи їх у тому вигляді, який вони мали в його час, тобто позбавлених

своїї історії. Звертаючись до цього питання в "Лекціях з історії філософії", Гегель указує на те, що природничі науки мають лише зовнішню історію: історію свого виникнення, поширення, історію своїх покровителів та вчителів і т. п. Історія ж їхнього змісту зводиться до історії зміни останнього як елімінації положень, що раніше користувалися визнанням. Однак "більша частина їхнього змісту має характер стійких істин і зберігається незмінним, де виникнення нового не є зміною набутого раніше, а приростом і примноженням його" [7]. Тобто природничо-наукове знання позбавлене своєї внутрішньої історії, здатності до саморозвитку. У ньому все зводиться до збереження та збагачення завдяки додаванню нового знання та елімінації опінії, і цей процес розгортається на основі вже раніш визначених достовірних фактів і принципів. Використовуючи сучасну термінологію, можна сказати, що цей рух відбувається у прийнятій парадигмі і являє собою кумулятивний приріст наукового знання, а не рефлексуючого в собі процесу.

Досягнення істини для Гегеля постає діяльністю духу в розгортанні Абсолютної ідеї, що доходить до абсолютного знання, мислення тотожного з буттям і буття тотожного з мисленням, але не як абстрактної тотожності, а конкретної у своїх відмінностях, самосвідомості духу самого себе. Цей процес (процесуальність буття в мисленні) Гегель пов'язує з тим, що буття у своєму чистому вигляді постає як безпосередня даність, покладання, дещо невизначене. Якщо знання хоче пізнати істину, пізнати те, що таке *буття-в-собі-і-для-себе*, то воно не обмежується безпосередніми його визначеннями (становлення, якості, кількості, міри), а проникає через нього, виходячи з припущення, що із цим буттям є дещо інше, ніж саме буття, і цей задній план становить істину буття. "*Істина буття, – зазначає Гегель, – це сутність*" [8]. Це пізнання є опосередкованим знанням тому, що воно не є безпосередньо при сутності і в сутності, а починається з чогось іншого, з буття і має пройти попередній шлях, шлях виходу за межі буття, точніше, сходження всередину нього. "Тільки тоді, – наголошує Гегель, – коли знання з безпосереднього буття *заглиблюється всередину* (sich erinnert), воно через це опосередкування знаходить сутність" [9].

Розгортання сутності у філософії Гегеля розглядається як діалектичний процес, у якому сутність спочатку покладає себе як проста сутність, видимість (Scheint) усередині самої себе; являє себе (Erscheint) як сутність зі своїм власним існуванням, тобто явищем; виявляє себе (effenbart sich), постає як сутність, єдина зі своїм явищем, тобто дійсністю. Відповідно до філософського вчення Гегеля рух сутності – це одночасно і рух буття, яке покладає само себе, виходить за свої межі, і постаючи як заперечення попереднього і повернення до нього. Сутність як в-собі-буття перебуває між буттям і поняттям, становить їх середину, а її рух є переходом від буття до поняття. Цей перехід, зазначає Гегель, полягає в тому, що сутність у самій собі покладає заперечення або визначення, повідомляє собі цим наявне буття і як нескінченне для-себе-буття стає тим, чим воно є в собі – наявним, рівним у-собі-буттям, тобто поняттям.

Для розкриття цього процесу Гегель вводить термін "рефлексія", зауважуючи, що "у своєму саморусі сутність і є рефлексією" [10], визнаючи перед цим поняття як "абсолютну єдність буття і рефлексії (полягаючи в тому), що воно в-собі-і-для-себе-буття є лише завдяки тому, що воно однаковим чином рефлексія, або покладеність, і що покладеність є в-собі-і-для-себе-буття" [11].

Визначення поняття "рефлексія" Гегель первісно пов'язує з німецькими термінами "das Schein" (видимість) і "das Scheinen" (мати видимість, відсвічуватися, просвічуватися, світитися), відповідно до яких рефлексія визначається як "видимість (das Scheinen des Wessen) сутності всередині самої себе" [12]. Проте він не обмежується цим первісним визначенням, звертаючись до латинського терміна "reflexio" у його значеннях "загинання назад", "відхилення назад", "віддзеркалення". Тому вже в "Науці логіки" Гегель використовує поняття рефлексії в різних значеннях, які переходять одне в одне не тільки щодо сутності, але й щодо поворотів думки, руху понять у їх визначеності, чим воно відрізняється від того, як його використовували Кант, Фіхте та Шеллінг. На відміну від останніх, Гегель розрізняє суб'єктивну рефлексію як розсудкове оперування поняттями без проникнення в їхню сутність, та об'єктивну рефлексію, рефлексію в собі, взаємне віддзеркалення понятійних визначень усередині самих себе. Рефлексія постає тут як рефлексивний рух, рефлексивні відношення, перехід, рух, зворотній до самого себе, заперечення заперечення, "рух, який, будучи поверненням, лише в цьому поверненні є тим, що починається, або тим, що повертається" [13]. Іншими словами, рефлексія дається як заперечення самої себе, як покладання, безпосередність як повернення, злиття заперечуваного із самим собою, заперечення заперечуванального як заперечуванального. У загальному вигляді, рефлексія, або рефлексивні відношення Гегель використовує в сенсі "свічіння", тобто висвітлення одного поняття в іншому, діалектично пов'язаному з першим, діалектичне взаємопокладання і взаємопроникнення самих понять у їх саморусі.

Гегель, використовуючи поняття рефлексії, крім наведених двох аспектів, надає йому ще вимір, а саме пропонує розуміти рефлексію як роздумування, обдумування, розмишлення, тобто роздумуючи мислення, яке робить своїм змістом і доводить до пізнання думки як такої. Змістом цього рефлексуючого мислення є той зміст, який породжується у сфері живого духу як дійсності, доходючи висновку про те, що "дійсна, рефлексована в самій себе і тому опосередкована в собі безпосередність мислення... є всезагальністю" [14]. Із цією всезагальністю рефлексуючого мислення Гегель пов'язує не лише специфіку філософського знання, але й історію філософії як науки. Наприклад, у передмові до другого видання "Енциклопедії філософських наук" Гегель виступає з різкою критикою Й. Бруклера, який у своїй "Історії філософії" не тільки спотворює історичні факти, але й приписує античним філософам більше ніж тридцять філософем та висновків, які їм не належать. Про це він зазначає, що висновки можуть бути двоякого роду. Є висновки, які яв-



ляють собою лише більш-менш докладний виклад деякого принципу, а є такі, що являють собою перехід до більш глибоких принципів. "Історичний момент у дослідженні, – наголошує Гегель, – полягає саме в тому, щоб указати, яким особам належить поглиблення та розкриття думки як внутрішнього змісту, ідея якого перебуває всередині нього та живиться в духові" [15]. При цьому Гегель звертає увагу на те, що зміст, який накопичувався тисячоліттями пізнавальної діяльності не є для нас чимось даним, яким володіють лише інші, не як зміст, який став для нас минулим, результатом якого є лише знання, що дає поживу і матеріал для нашої дотепності в критиці історичних подій, а як пізнання, яке живить та задовольняє нашу потребу в істині.

Поглиблюючи розгляд наведеного, Гегель у "Вступі" до "Енциклопедії філософських наук" указує на те, що історія філософії, як й історія інших наук, має зовнішню історію, яка досить часто зображується як сама її історія, що є далеким від істини. Така форма повідомлення ступені розвитку ідеї надає випадкового характеру послідовності філософських учень, створює видимість того, що між принципами та розробкою останніх існують лише одні відмінності. Однак якщо підходити до розгляду історії філософії з позицій мислячого розуму, то виявляється: "поперше, що видимі відмінності філософських учень являють собою лише одну філософію на різних ступенях її розвитку; по-друге, що особливі *принципи*, кожний з яких лежить в основі однієї якоїсь системи, суть лише відгалуження одного і того ж цілого. Останнє в часі філософське вчення є результатом усіх попередніх філософських учень і має містити принципи всіх їх; тому, якщо воно є філософським ученням, є найбільш розвинутим, найбільш багатим і найбільш конкретним" [16].

Останнє положення стало підставою для закидів Гегелю в тому, що він оголошує свою філософську систему вершиною, кінцем розвитку філософської думки. Ми ще повернемося до цього питання. Зараз лише зазначимо, що для Гегеля розвиток мислення, який відображується в історії філософії, постає мисленням самої філософії, але в ній він звільняється від історичних обставин і дається у стихії чистого мислення, де істинне як конкретне є розгортанням самого в собі, результат, у якому філософська наука досягла свого початку і повертається до себе. Якщо слідувати за логікою Гегеля в поясненні суті наукового знання, його історії, то слід визнати те, що він не займається побудуванням порожніх конструкцій, а на основі рефлексуючого мислення реконструює в системній формі розвиток філософської думки, не без підстав указуючи на те, що "філософування без системи не може мати в собі нічого наукового: крім того, що таке філософування саме собою виражає суб'єктивні умонастрої, воно є випадковим за своїм змістом" [17].

Завершуючи предметний огляд функціонування понять "конструкція" і "рефлексія" в історії класичної філософії зазначимо наступне. Новоевропейська філософія в особі Ф. Бекона і Р. Декарта, Б. Спінози та Г. Лейбніца, І. Канта та Й. Фіхте не створила історії філософії як науки. Власне, мислителі того часу не потребували її для визнання субстанці-

ональності свого мислення в його розсудкових формах, що дозволяло конструювати функціональні форми буття і мислення *a priori* в їх суб'єктивності, а не як рефлексуючої діяльності. Покажемо тут може бути той факт, що, наприклад, Декарт не тільки не полюбляв читати книги, але й ніколи не посилався на думки своїх попередників. Найбільш значні теоретичні узагальнення та відкриття Лейбніца викладено в його переписці з іншими вченими і мислителями того часу, з якими він спілкувався. Звернення ж Шеллінга до історії філософії Нового часу, як було показано вище, обмежувалося вказівкою на те, що нам дає знання творчого спадку наших попередників, та підкресленням величч германського духу.

На відміну від своїх попередників, Гегель, розглядаючи рефлексію як роздумуючу діяльність самого мислення про буття-як-знання, не тільки створив метафізику абсолютного знання, тобто знаючого себе абсолютно досконалого Духу, не просто осмислив всю історію філософської думки, але, по суті, створив її, на протигагу панівному в його час історіографічному описанню і класифікації філософських систем, концепцій та вчень, яке продовжує домінувати й сьогодні. Уже в "Енциклопедії філософських наук", а потім у "Вступі" до "Лекцій по історії філософії" Гегель показав, що історія філософії не зводиться до її історіографічної описовості, завдання якої загалом полягає у введенні до історико-філософського знання яких-небудь нових подробиць, розповідь про наявні філософські уявлення в тій часовій послідовності, у якій вони виникли та викладаються. Не менш помилковим Гегель вважав і погляд на історію філософії як на арену боротьби різних систем, після якої поле цієї боротьби суцільно засіяне мертвими кістками, а саме пізнання істини залишається недоступним через його випадковість.

Гегель не сприймає як першого, так і другого погляду на історію філософії.

Обмеженість першого він убаचाє в тому, що за історіографічного підходу сама думка відсторонюється, оскільки для неї все визначено наперед. Як такий цей підхід позбавлений не тільки власної рефлексії, але і спрямованості в майбутнє, тому що в ньому вже все визначено раніше. Розкриваючи обмеженість такого погляду на історію філософії, Гегель зауважує, що думка (гадка) є тільки суб'єктивним уявленням того, хто нею володіє і не несе всезагальності змісту, який у ній стверджується. Філософія не містить такого ґатунку думок. Як таких їх не існує у філософському знанні, і людина, яка засновує своє бачення історії філософії на визнанні того, що є деяка філософська думка, за словами Гегеля, не володіє навіть елементарною філософською культурою, хоча б вона сама була істориком філософії. "Філософія, – зазначає Гегель, – є пізнання за допомогою поняття, а не думка, і не ткання павутини думок" [18].

Що стосується другого підходу до розуміння історії філософії, то Гегель виходить з визнання того, що виникнення філософських систем є не випадковою. Філософські системи є актами породження і результатом роботи духу протягом двох із половиною тисячоліть. У цьому русі мислячого духу міститься суттєвий зв'язок, а історія, яка розгорта-

ється перед нами, є історією знаходження думкою самої себе. З останньою справа постає так, що, тільки породжуючи себе, вона себе знаходить, існує і є реальною [19]. Завдяки рефлексії й у рефлексії дух знаходить свою визначеність, доходить самоусвідомлення самого себе, досягає абсолютного знання, пронизаного абсолютною достовірністю всіх своїх можливостей.

Науковість історії філософії Гегель пов'язує із самою філософією. У його трактуванні історія філософії є справою самої філософії, усвідомлення нею філософської історії буття-як-знання. Таким чином, історія філософії в Гегеля постає історією цього буття як свідомості в його русі до свого власного поняття. Під останнім розуміється знання, яке досягає саме себе, реалізується в дійсності як ідея, що знає себе, тобто досягаючи своєї всезагальності, а дух – абсолютної самосвідомості. Процесуальність буття-як-знання виявляється тут у його сходженні до самого себе, знаходженні самого себе, що, власне, становить його історію. Отже, історія філософії є "не тільки зображенням того, що відбувається, подій, що становлять зміст, а зображенням того, яким чином історичний зміст сам входить до науки філософії; що сама історія філософії наука й, скажемо ще більше, стає в головному наукою філософії" [20].

Антропоцентризм новоевропейської філософії наприкінці XIX ст. свою класичну форму набуває все ж таки у вигляді декартівсько-кантивської суб'єктивності, позбавляючись метафізики буття-як-знання Гегеля в її духовності. На цій основі в XX ст. конструюються різні соціально-економічні проекти, досить часто непродумані щодо їхніх можливих наслідків, які стають зворотно-пропорційними тим, що очікувалися: соціальні конфлікти, економічні, екологічні, фінансові та культурні кризи та потрясіння, що іноді вражають своєю ірраціональністю. Звідси, як бачимо, виникає критика раціональності і навіть заклики відмовитися від неї, витіснення філософії на периферію людського буття у сферу його маргінальності. Та все ж таки за певних "просвітлень" розуму нагальним стає не тільки захист раціональності, але й повернення до наукового вжитку поняття рефлексії як важливого чинника пізнання та мислення.

Майже одночасно з Н. Гудменом та Г. Патнемом цей процес спостерігається і в працях вітчизняних філософів 80–90-х років XX ст. Крім праці В. Чуйка [21], переосмислення ролі й значення рефлексії у сфері наукового пізнання і культури стає предметом науково-філософських розвідок В. Свириденка [22], П. Йолона, С. Кримського та Б. Парахонського [23].

У своїх зверненнях до проблеми рефлексивності В. Свириденко виходить із того, що наукова діяльність не є просто усвідомленою. Вона сама постає процедурою усвідомлення та осмислення цілей, засобів, норм, результатів та умов наукового пізнання, виступає необхідним компонентом пізнавальної діяльності в науці. Загалом це знаходить своє вираження в тій характеристиці наукового мислення, що іменується рефлексивністю, і яка символізує необхідну критичність самосвідомості науки, послідовність ученя, які змінюють одне одного в історії

філософії. Саму рефлексивність В. Свириденко визначає як "наявність певної самосвідомості науки, що є необхідною умовою її існування і розвитку, здатність наукового мислення давати собі звіт у своїх цілях, діях і результатах" [24].

Наведене розуміння рефлексивності дещо відрізняється від гегелівського роздумуючого мислення, що цілком зрозуміло. У ньому рефлексивність пов'язується з розгортанням ідеї пізнавальності в принцип, виконуючи радше аксіологічну функцію, ніж епістемологічні. Це виявляється, зокрема, у відносності та історичній обумовленості рефлексивності з визнанням того, що "вона реалізується в різних дисциплінах та епохах наукового пізнання у формі наукових проблем, гіпотез, законів, які мають свій парадигмальний, або категоріальний апарат, що надає певні канони руху думки, світоглядні та методологічні орієнтири" [25]. Визнаючи роль і значення рефлексивності як складника принципу пізнавальності, В. Свириденко все ж таки обмежується описанням її зовнішніх характеристик у логіці наукового пізнання, дещо осторонь залишаючи саму історію його розвитку за всіх тверджень про зв'язок останньої з рефлексивністю. Більш предметно, з підняттям рефлексії, а не рефлексивності на рівень методологічної та епістемологічної установки виступили у вітчизняній філософській думці П. Йолон, С. Кримський та Б. Парахонський.

Концептуалізація рефлексії як важливого чинника пізнання і мислення П. Йолон, С. Кримський та Б. Парахонський здійснюють у контексті переосмислення раціональності з урахуванням тих колізій, які, як було показано вище, склалися в західній філософії науки 70-х – початку 80-х років ХХ ст. Насамперед класичну раціональність, яка була сформована здебільшого у сфері пізнання і мала чітко виражену гносеологічну природу, вітчизняні вчені в сучасному її (для їхнього часу) функціонуванні розширюють шляхом виокремлення в ній трьох таких рівнів. Перший із них належить до характеристики мисленнєвої діяльності, яка використовує усвідомлені форми руху до істини; другий – до самого буття і людської діяльності, зокрема практично-духовної, де раціональність належить не тільки до проявів пізнавального плану, але й до форм буття самого знання в системі культури; третій – до самої діяльності, зафіксованої у вигляді технологій та соціально-життєвих структурах [26]. Ядром раціональності визнається наукова раціональність із такими її рисами і вимогами до неї, як суверенність логічного мислення, дискурсивність наукових розмислів, їхня логіко-дедуктивна впорядкованість та емпірична визначеність, сповідування точності, вивірності теоретичних викладів, можливості критикувати всі положення як способу випробування їхньої науковості [27].

Із позицій такого розуміння раціональності П. Йолон, С. Кримський, Б. Парахонський досить критично ставляться до наявних у працях Дж. Агассі, Т. Куна, П. Фейєрбенда, К. Поппера ототожнення раціональності з методологічним раціоналізмом та критицизмом, як абсолютизації, так й приниження раціональності, а особливо розриву в ній чутте-

вого й раціонального, протиставлення раціонального та ірраціонального в науковому пізнанні.

На загальному тлі наявних потрактувань раціональності та концепції раціональної реконструкції точка зору П. Йолона, С. Кримського, Б. Парахонського вигідно відрізняється тим, що функціонування раціональності пов'язується ними із системою методологічних, гносеологічних та світовимірних принципів, які утворюють саму концепцію раціональності. Групу методологічних принципів становлять принципи світовизначення, упорядкованості, достатньої підстави, рельєфності бінарних опозицій, аналітичності та нормативності; групу гносеологічних і світовимірних – принцип обов'язковості доведень розуму, сократівської іронії, чіткості, ізоморфізму та гносеологічного оптимізму. Заявивши перед цим, що історія "є не біографією істини, а драма, у якій раціональне невід'ємне від нераціонального, свідоме від несвідомого, стихійне від керованого, конструктивне від деструктивного" [28], для вивчення механізмів раціональності та ірраціональності П. Йолон, С. Кримський, Б. Парахонський вводять поняття рефлексії.

Рефлексія розглядається вітчизняними дослідниками не як роздумування, а як особлива домінанта, що "характеризує зміну суб'єкта, його організації, здатності інтерпретації реальності, форм кодування повідомлень і раціональних дій" [29]. У сфері мислення рефлексія становить особливий його тип – тип спрямованого на себе мислення, який пов'язаний із упорядкуванням базових структур свідомості суб'єкта і має своїм предметом передусім внутрішнє. Що стосується зовнішнього, то воно послуговується тільки матеріалом, або засобом для проникнення всередину себе. При цьому рефлексія відрізняється від інших форм пізнання своєю спрямованістю, а саме орієнтованістю зсередини назовні, що робить її відмінною і від самосвідомості, яка також спрямована всередину. Відмінність рефлексії та самосвідомості дослідники вбачають у тому, що самосвідомість як пізнавальна здатність пропонує знання в його абстрактних і загальних формах, тоді як рефлексія, оскільки вона є формою пізнання й осмислення реальності і самого себе, належить індивіду, виходить від свідомості цілістю себе як суб'єкта, що осмислює, означає та оцінює буття як свою власну реальність, суб'єктивну реальність. Гносеологічний аспект рефлексії полягає саме в тому, що в ній "подвоюється, звертається на себе не сама річ, а процес смислуотворення та методологічного усвідомлення" [30].

Рефлексія як особлива домінанта пізнання та усвідомлення вводиться П. Йолоном, С. Кримським та Б. Парахонським для вивчення не тільки механізмів раціонального, але й ірраціонального. Необхідність розгляду питання про функції ірраціонального в механізмах рефлексії вчені мотивують тим, що ірраціональне неминуче влітається в життєвий світ людини, оскільки жодний розум, звернений до предмета, не спроможний охопити всі його боки одночасно. Більше того, у процесі пізнання, різних формах діяльності і навіть під час спілкування розум стикається з такими елементами, які не лише протилежні раціонально-

му, але й несумісні з ним, не мають власної логіки. Називаючи ірраціональне "тінню розуму", дослідники зазначають, що, не маючи власної логіки, ірраціональне, вплітаючись у рефлексію, засвідчує недостатність звичної логіки, звичних схем осмислення реальності у таким чином не може "стимулювати пошук нових форм дійсності, немов би даючи сигнал людині... переглянути стереотипи мислення, поведінки, спілкування... людського розуміння і викликати до активності нові форми рефлексії" [31]. Тому рефлексія набуває ще одного виміру – критичного, за допомогою якого виробляються форми обмеження знання з відокремленням знання від незнання, дійсного знання від хибного, задаються способи його оцінки й критерії прийнятності. Думається, що акцентування на критичній функції рефлексії особливо важливе для історії філософії тим, що вона не тільки забезпечує спадкоємність знання, але своєю критичною функцією стає тим своєрідним фільтром, який не допускає внесення в історико-філософський матеріал зовнішніх позанаукових оцінок і штампів під час обговорення поглядів як окремого мислителя, так і під час осмислення історико-філософського процесу загалом.

Загалом, підбиваючи підсумки викладеного матеріалу, можна стверджувати, що поняття "реконструюючи рефлексія" є експліцитним у системі сучасного історико-філософського знання, у поєднанні з методом раціональної реконструкції історико-філософського процесу реконструююча рефлексія може функціонувати як метод дослідження історії української філософії, про що піде мова у наших наступних дослідженнях реконструюючої рефлексії як методу історико-філософського пізнання.

1. Патнем Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия. Становление и развитие : антология. – М. : Мысль, 1998. – С. 464.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. – М. : Правда, 1989. – С. 18.
3. Жижек С. Дразливый субъект: відсутній центр політичної онтології / Славој Жижек ; [пер. з англ. Р. Й. Димерець]. – К. : ППС, 2002. – С. 33.
4. Бердяев Н. А. Философия свободы. – С. 101.
5. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – С. 74.
6. Там же. – С. 388.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. Кн. 1. – СПб. : Наука, 2001. – С. 76.
8. Гегель Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1971. – С. 7.
9. Там же. – С. 18.
10. Там же. – С. 19.
11. Там же. – С. 12.
12. Там же. – С. 12.
13. Там же. – С. 20.
14. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М. : Мысль, 1974. – С. 97.
15. Там же. – С. 69.
16. Там же. – С. 99.
17. Там же. – С. 100.
18. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – С. 78.
19. Там же. – С. 72.
20. Там же. – С. 73.
21. Див.: Чуйко В. Л. Рефлексія основоположень методології філософії науки : монографія / В. Л. Чуйко. – К. : Центр практичної філософії, 2000. – 250 с.
22. Див.: Свиріденко В. М. Принцип познаваемости в научном познании / В. М. Свиріденко. – Киев : Наук. думка, 1988. – 242 с.
23. Див.: Йолон П. Ф. Рациональность в науке и культуре / П. Ф. Йолон, С. Б. Крымский, Б. А. Парахонский. – Киев : Наук. думка, 1989. – 288 с.
24. Свиріденко В. М. Принцип познаваемости в научном познании. – С. 74.
25. Там же. – С. 200.
26. Йолон П. Ф. Рациональность в науке и культуре/ П. Ф. Йолон, С. Б. Крымский, Б. А. Парахонский. – С. 7.
27. Там же. – С. 103–104.
28. Там же. – С. 93.
29. Там же. – С. 147.
30. Там же. – С. 147.
31. Там же. – С. 156.

**Надійшла до редколегії 14.12.12**

# ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ

Н. А. Колотілова, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

## СПЕЦИФІКА РИТОРИКИ АЛКУІНА ЙОРКСЬКОГО

*У статті розглянуто специфіку концепції риторики одного з фундаторів західноєвропейської середньовічної схоластики Алкуїна Йоркського. Встановлено, що практичний характер риторики дає можливість пристосувати її і до християнського віровчення, і до державотворчої діяльності, а також взаємозв'язок риторики і діалектики щодо винаходу матеріалу промови в розробці аргументів як для захисту позиції оратора, так і для її спростування.*

**Ключові слова:** риторика, діалектика, аргумент, винахід, доведення, спростування.

*В статтє рассмотрено специфику концепции риторики одного из основоположников западноевропейской средневековой схоластики Алкуина Йоркского. Подчеркнуто, что практический характер риторики предоставляет возможность приспособить ее и к христианскому вероучению, и к государственной деятельности, а также взаимосвязь риторики и диалектики относительно изобретения материала речи в разработке аргументов как для защиты позиции оратора, так и для ее опровержения.*

**Ключевые слова:** риторика, диалектика, аргумент, изобретение, доказательство, опровержение.

*The article deals with the specifics of the concept of rhetoric one of the founders of medieval scholasticism Alcuin of York. Emphasized, that the practical nature of rhetoric provides the ability to adapt it to Christian doctrine and state activities, and the relationship of rhetoric and dialectic in the invention of the material of speech in the development of argument both to defend the position of the speaker and for its refutation.*

**Keywords:** rhetoric, dialectic, argument, invention, proof, refutation.

З другої половини ХХ ст. риторика переживає своє "друге народження". Інтерес до цієї дисципліни зумовлений насамперед її практичною спрямованістю, тобто зокрема тим, що в умовах гуманістичного відкритого суспільства, розвитку засобів масової інформації, а останнім часом і формування віртуальної комунікації через інтернет-мережу вміння публічно виступати, захищати свої положення, грамотно критикувати точки зору опонентів мають важливе значення.

З іншого боку, риторика має дуже давні традиції. Тому звернення до досвіду минулих часів, у тому числі до епохи Середньовіччя, є виправданим з огляду на те, що в цей період відбувається остаточне закріплення риторики як навчальної дисципліни в системі освіти.

Проблематика риторики в епоху Середньовіччя досліджувалась на терені колишнього Радянського Союзу та пострадянському просторі в працях, присвячених історії риторики (С. С. Аверінцев, М. Л. Гаспаров, А. К. Михальська та ін.) та історії філософії й логіки (Г. І. Волинка, Е. Н. Лісанюк, С. С. Неретіна, Н. А. Рубцова, Л. Г. Тоноян та ін.). Останнім часом у царині логіки та теорії аргументації з'явилися роботи, в яких намагаються встановити певні взаємозв'язки між логікою та риторикою (В. Ф. Берков, Б. Гаррсен, А. І. Мігунов, В. І. Чуєшов та ін.). Однак проблема взаємозв'язку риторики та діалектики (логіки) в середньовічній схоластичі

практично залишалась поза увагою фахівців. Тому метою даної роботи є з'ясування особливостей риторики та її взаємозв'язку з діалектикою в роботах Алкуїна Йоркського, якого вважають основоположником західноєвропейської схоластики.

У Західній Європі піднесення інтелектуального життя розпочинається з епохи Каролінгського відродження. Загалом в епоху Середньовіччя центрами культури були переважно монастирі, при яких створювались школи. В школах викладались "сім вільних мистецтв", що поділялись на "тривіум", до складу якого якраз входили риторика й діалектика, та "квадривіум". Саме ці "вільні мистецтва" з деякими варіаціями складали усталений зміст тогочасної освіти [див. 1].

Імператор Карл Великий, прагнучи політичної та соціально-духовної єдності держави, створює придворну школу, яку очолює його радник з питань культури та освіти, виходець з Англії, Алкуїн Йоркський (735–804 рр.). Дослідники середньовічної філософії та культури відмічають, з одного боку, значний внесок імператора в освітянський рух, а з іншого – внесок Алкуїна, який, по суті, заклав основи майбутнього Паризького університету. Е. Жильсон, наприклад, пише про те, що велич Алкуїна полягала більше в його діяльності в галузі освіти, ніж в його творах: "Другорядний ексегет і теолог, посередній поет, він залишив досить скромну спадщину в галузі вивчення вільних мистецтв... Справжня велич Алкуїна пов'язана з його особистістю й цивілізаторською діяльністю, а не з його книгами" [2]. Хоча свою "Філософію Середніх віків" Е. Жильсон присвячує саме Алкуїну.

Проте, на нашу думку, розгляд роботи Алкуїна Йоркського "Риторика" ("Діалог мудрішого короля Карла й Альбіна, вчителя, про риторику й чесноти") є цікавим насамперед у таких аспектах: по-перше, склад і характер риторики, особливо у відношенні до античної спадщини; по-друге, взаємозв'язок риторики й діалектики в питаннях, пов'язаних з побудовою аргументації; по-третє, тлумачення риторики в цілому як певної техніки, що з успіхом може бути пристосована до християнського віровчення та державотворчої діяльності.

Щодо першого аспекту, то слід зазначити, що "Риторика" Алкуїна свідчить про те, що античний доробок у цій галузі був засвоєний Середньовіччям майже в повному обсязі стосовно її частин та основних понять. Більш точно, були опановані концепції риторики Цицерона і Квінтіліана. "Діалог" розпочинається з прохання Карла розкрити йому правила риторики, оскільки сила цієї дисципліни найбільше виявляється у справах державних. Тобто інтерес імператора до ораторського мистецтва зумовлений практичним характером цієї дисципліни: "...сила цього мистецтва найповніше виявляється в питаннях державних. А як ти добре знаєш, з огляду на царські заняття та двірські турботи ми постійно обертаємося навколо питань такого роду й безглуздо було б не знати правил мистецтва, в яке мимоволі затягують нас справи повсякденні" [3]. І Алкуїн наводить думки Цицерона з його роботи "Про винахід" з приводу державотворчої ролі ораторського мистецтва, коли людина завдяки



переконанню і красномовству змусила інших людей перейти від "дикого" до "цивілізованого" способу життя.

Алкуїн підкреслює, що мистецтво риторики складається з п'яти розділів: винахід матеріалу, розташування його, виклад, запам'ятовування, виголошення (чітко зафіксовані в концепції Цицерона); має справу з красномовством трьох родів: урочистим, дорадчим, судовим (чітко зафіксовані в концепції Аристотеля); промова оратора повинна складатись із шести частин: вступ, оповідання, розчленування запитання (тобто демонстрація того, в чому ми згодні з противником, а що заперечуємо), доведення, спростування, завершення. Окрім того, Алкуїн пише і про систему статусів, на які розподіляються спірні пункти в судових ораторських промовах: "положення суперечки – ритори називають їх статусами, адже тут спірне питання ніби зупиняється і сторони не можуть на ньому зійтися – бувають логічні й юридичні" [4]. Слід відмітити, що за традицією статуси являли собою, так би мовити, стратегії реконструкції справи як для звинувачення, так і захисту від нього. Про систему статусів в античній риторичі М. Л. Гаспаров зокрема пише, що саме слово "статус" "... буквально означає "позу борця, що готовий до боротьби". Вчення про статуси розроблене було насамперед у судовому красномовстві, що надавало найбільш конкретний матеріал, але воно легко розповсюджується й на інші види красномовства, й на більш відокремлені роди запитань, охоплюючи в підсумку все коло людського пізнання" [5].

В Алкуїна логічні статуси вміщуються у чотирьох групах: вчинку, визначення, оцінки, відхилення. Тут відбувається відтворення системи статусів Квінтіліана (окрім, хіба що, останньої групи). Юридичні статуси Алкуїн виділяє в окрему групу, точніше вони можуть виявлятися в різних групах логічних статусів. У Квінтіліана ж вони містяться переважно в статусі встановлення (вчинку). До юридичних статусів належать: 1) смисл і буква закону; 2) двозначність у букві закону; 3) суперечливість між різними законами.

Загалом система статусів мала на меті певним чином організувати ораторську діяльність у напрямі підготовки до виступу в суді. Відповідно зорієнтована вона не стільки на підготовку власне ораторської промови, скільки на підготовку до суперечки. Карл спеціально запитує Алкуїна про те, скільки осіб зазвичай присутні в суді та який обов'язок кожного. Алкуїн називає чотири особи: суддя, свідок, позивач і захисник: "Обов'язок судді – справедливість, обов'язок свідка – правда, обов'язок позивача – посилити звинувачення для прибільшення справи, обов'язок захисника – послабити для применшення, якщо суперечка не торкається вимоги похвали чи нагороди: тоді навпаки, позивач повинний використати применшення, а захисник – прибільшення" [6].

Після цього Алкуїн переходить до докладного розгляду кожної частини ораторської промови з рекомендаціями для виконання завдань кожної з них. У контексті дослідження проблеми взаємозв'язку риторики

й діалектики варто докладно зупинитися на частинах промови, які безпосередньо стосуються аргументативної проблематики, а саме: доведення і спростування. Розглянемо визначення їх, які подає Алкуїн: "Доведення – це таке наведення доказів, яке дозволяє нашій стороні в суперечці викликати довіру й набути вагу. Доведення будується двома способами: від осіб і від обставин" [7]; "спростування – це доведення, що послаблює або знижує докази супротивника. Спростування береться з тих самих пунктів, що й докази, адже майже будь-яка річ може бути обґрунтована тим же, чим і спростована" [8].

Оскільки доведення і спростування можна брати з одних джерел, наведемо приклади Алкуїна висловлювань позивача та захисника по групах у таблицях 1 і 2.

**Таблиця 1. Приклади аргументів від осіб позивача та захисника**

№	Період життя особи, яку звинувачують	Аргументи позивача	Аргументи захисника
1.	Минуле	Ганьба минулого життя відповідача або його задатків, або схильностей, або норову, або вчинків. Вказівка на те, що відповідач вже робив подібні злочини, яким при цьому він був нахабним та жорстоким. Головне – применшити впливовість відповідача.	1. Вказівка на чесність і вірність відповідача державі, батькам, рідним, друзям. Головне – впевнено виставляти хороші вчинки відповідача. Злочин вчинив не через жадібність, злість або зрадництво, а випадково через незнання чи на чиєсь умовляння. 2. Якщо в минулому були нечесні вчинки, то це зумовлене нерозумністю через вік.
2.	Теперішнє	Якщо в минулому нема за що дорікнути відповідача, тоді треба вказати, що раніше не було видно справжнього характеру відповідача, а тепер він проявився. Тому не теперішній злочин треба вимірювати минулим життям, а минуле життя викривати в світлі теперішнього злочину.	Якщо минуле ганебне життя не можна прикрасити промовою, тоді треба наголосити на теперішньому, на тому, що йдеться тільки про злочин, а не про життя й схильності в цілому.

Як бачимо з цієї таблиці, приклади аргументів від осіб являють собою не просто джерела їхнього винаходу, але й певну стратегію їхнього застосування, а саме: якщо не вдається апелювати до минулого, тоді варто розробляти теперішнє.

**Таблиця 2. Приклади аргументів від обставин позивача та захисника**

№	Назва аргументу	Приклад позивача	Приклад захисника
1.	"Співпокладання": кожне припущення спростовується.	"Якщо відповідач постає перед судом зі страхом, його не треба звинувачувати, адже він чесна людина; якщо без страху, значить, він впевнений, що неповинний, і тому його теж не слід звинувачувати".	"Якщо відповідач постає перед судом зі страхом, то страх – свідчення його вини, і його слід звинувачувати; якщо без страху, значить, він безчесний, і його слід звинувачувати".
2.	"Перерахування": з багатьох наведених варіантів тільки один доводять з необхідністю.	"Оскільки у тебе є цей кінь, значить, ти його або купив, або отримав у спадок, або в подарунок; якщо це не так, значить, ти мусив його вкрати".	Можна сказати, що кінь був захоплений у ворога.

Приклади аргументу "співпокладання" Алкуїна за формою дуже схожі на міркування, які наводив Аристотель у "Риторичі": "Одна жриця не дозволяла своєму сину виголошувати політичні промови, говорячи: "Якщо ти будеш говорити справедливе, тебе зненавидять люди, а якщо несправедливе – боги". Але [можна також сказати, що] потрібно виголошувати такі промови, адже якщо ти будеш говорити справедливе, тебе любитимуть боги, якщо несправедливе – люди" [9].

Тобто розглянуті вище приклади аргументів у Алкуїна дають можливість говорити про те, що аргументи від обставин являють собою розгортання топів ("загальних місць"), які були виділені ще в античній риторичі. Зокрема, топ "співпокладання" розгортається в дилему (умовно-розділове міркування), а топ "перерахування" – в заперечувально-стверджувальний модус розділово-категоричного міркування. Алкуїн вказує також на те, що безумовні доведення можуть будуватися й у вигляді простого умовиводу: "Ви говорите, що я вчинив це тут, а я був у цей час за морем. Тому я не тільки не міг вчинити того, про що ви говорите, але й не міг вчинити" [10]. Таким чином, побудова доведень в ораторських промовах здійснюється у вигляді категоричних або гіпотетичних силогізмів. Можемо бачити, що у цій галузі був засвоєний античний доробок. Адже категоричні силогізми знайшли свій виклад вже в Аристотеля, а гіпотетичні були систематизовані в трактаті Боеція "Про гіпотетичні силогізми".

Крім вищенаведених безумовних ("таких, що не можуть бути іншим чином") способів доведення Алкуїн наводить "ймовірні" способи. До них він відносить аналогію та "умовивід". Хоча відмічає при цьому, що вони належать скоріше діалектиці, ніж риторичі. Співставлення цих двох способів дає змогу говорити про те, що аналогію використовують у діалозі, а "умовивід" може являти собою фрагмент промови, що може бути

використана в суперечці. Зокрема доведення через "умовивід" складається з таких частин: твердження, обґрунтування, додатковий засновок з додатковим обґрунтуванням і висновок. Розглянемо приклад доведення проти думки тих, хто вважає, що світом керує випадок, а не розум, який наводить Алкуїн [див. 11]:

Твердження: "Порядок кращий там, де керує розум, ніж там, де його немає".

Обґрунтування: "Дім, що керується порядком і розумом, облаштований в усіх відношеннях краще дому, що керується без них".

Додатковий засновок: "Немає кращого порядку, ніж порядок світобудови".

Додаткове обґрунтування: "Про розумне керування світобудовою свідчать схід і захід зірок, щорічне дозрівання плодів, коло пір року й днів".

Висновок: "Оскільки порядок краще там, де керує розум, ніж там, де його немає, й оскільки немає кращого порядку, ніж порядок світобудови, отже, й світ керується розумом".

Цей приклад, як і більшість інших, Алкуїн запозичує з робіт Цицерона. Видатний римський оратор вважав таку структуру "умовиводу" (аргументації) більш прийнятною, ніж аристотелівську – більший засновок, менший засновок, висновок. З іншого боку, обґрунтування твердження й додаткове обґрунтування можна об'єднати відповідно з твердженням і додатковим засновком, тобто вони не завжди є необхідними у процесах аргументації.

Показовою в роботі Алкуїна є й те, що він зачіпає питання щодо співвідношення язичницької та християнської риторики. Розглянемо це на прикладі аналогії як ймовірного способу доведення, яка "... доводить щось сумнівне за допомоги безсумнівного й змушує супротивника погодитися проти його волі" [12]. Напевно, що саме через таке визначення аналогії Алкуїн вважає, що вона, як й умовивід, більше належать діалектиці, ніж риторичі. Він наводить приклад аналогії, яка була використана невідомим філософом для доведення думки про те, що Ксенофонт і його дружина повинні стати найкращими чоловіком і жінкою. Інакше вони будуть шукати того, що вважатимуть найкращим: бути чоловіком найкращої дружини і бути дружиною найкращого чоловіка. Такий висновок було зроблено на підставі поступових відповідей Ксенофонта та його дружини на запитання типу: "Якщо у твоєї сусідки золото краще, ніж у тебе, то ти захочеш мати її золото чи своє?", "Якщо у твого сусіда земля краща, ніж у тебе, то якою землею ти захочеш володіти?". Ключовим ж було запитання: "Якщо у твоєї сусідки (сусіда) кращий чоловік (дружина), то кому віддаси перевагу – своєму чоловіку (дружині) чи чужому?". На це запитання і дружина, і Ксенофонт промовчали, хоча охоче відповідали на попередні. Прослухавши цей приклад аналогії невідомого філософа, Карл одразу ставить запитання:

"Карл: Чи був цей філософ християнином?"

Альбін: Він не був християнином, але був ритором.

Карл: Чому ж ми довіряємо йому?

Альбін: Він був послідовний у своєму мистецтві" [13].

Таким чином, майстерність у риторичі є достатньою підставою для сприйняття язичницького ораторського мистецтва. Далі Карл і пропонує бути послідовним у розгляді риторичі.

Зокрема він просить Алкуїна розповісти йому про особливості софістичних промов. Алкуїн спочатку відмовляється, а тоді наводить два приклади софізмів. Показовим у цьому аспекті є те, що Карл легко погоджується з тим, що він – людина, а Алкуїн – ні (міркування можна подати таким чином: "Карл і Алкуїн – це різне. Карл – людина. Отже, Алкуїн – не людина"), однак у нього викликає обурення те, що він – "три склади" (міркування можна подати таким чином: "Карл – людина. Людина містить три склади. Отже, Карл – це три склади") [див. 14]. Наведені приклади покликані продемонструвати Карлу винахідливість софістів, а також те, наскільки треба бути уважним, погоджуючись з першими припущеннями.

Вищенаведені приклади дають можливість ще раз пересвідчитися у нейтральності риторичі й діалектики саме як мистецтв ("ars"), точніше як певних знарядь, за допомогою яких можна і захищати, і спростовувати різні думки. Хоча християнська риторика більше зосереджена на питаннях "що" (тяжіє до сократівсько-платонівського риторичного ідеалу), а не "як", проте майстерності, вправності (знову ж таки, у термінології Платона) виявляється достатньо для того, щоб скористатися арсеналом античної риторичної традиції в розробці питань, наповнених новим змістом християнського віровчення.

Завершуючи розгляд "Риторичі" Алкуїна, варто підкреслити ще раз її компілятивний характер. Джерелом даної роботи були насамперед праці Цицерона, пристосовані і для християнського віровчення, і для нової культурної ситуації. Можна погодитись з думкою Н. А. Рубцової про проведення паралелей між Алкуїном і Цицероном: "... обидва вони вирішували просвітницькі завдання пристосування сучасної кожному з них аудиторії до попередньої риторичної культури: Цицерон, переосмислюючи й інтерпретуючи грецьку традицію для римлян, Алкуїн – римську традицію для варварів" [15]. Відтепер риторика виступає разом з теологією в умовах нової політичної ситуації. Адже укріплення імперії Карла Великого вимагало й нових ораторів.

У контексті даного дослідження слід акцентувати увагу на положенні Алкуїна щодо практичного характеру риторичі: "... винахід, розташування, виклад, пам'ять і виголошення покращуються наполегливою практикою й посиленими вправами і часто навички майже замінюють обдарування. У будь-якому мистецтві звичка робити вправи виховує впевненість і твердість, без яких мистецтво нічого не варте" [16].

У підсумку відмітимо, що концепція риторичі Алкуїна Йоркського повністю успадковує античний доробок цієї дисципліни щодо її складу та практичного характеру, який дає можливість пристосувати риторичі і до християнського віровчення, і до державотворчої діяльності. Взаємозв'язок риторичі й діалектики найвиразніше виявляється в розробці власне аргументативної проблематики, тобто таких частин ораторської промови, як доведення й спростування, аргументи для яких можуть братися з

одних джерел. На прикладах, які наводив сам Алкуїн Йоркський, бачимо, що такими джерелами насамперед є їхні форми ("співкладання", "перерахування" тощо), які в античній риторичі поставали як топи. У такий спосіб насамперед формувалися навички підготовки до суперечок. А розвиток і вдосконалення подібних навичок відбувався вже в нових освітніх закладах – університетах, які остаточно сформувалися в епоху пізнього Середньовіччя, але їхнім прообразом була якраз придворна школа Алкуїна Йоркського.

1. *Волинка Г. І.* Історія філософії в її зв'язку з освітою / Г. І. Волинка, В. І. Гусєв, Н. Г. Мозгова та ін. – К. : Каравела, 2006. – С. 198. 2. *Жильсон Э.* Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон ; общ. ред., послесл. и примеч. С. С. Неретиной. – М. : Республика, 2004. – С. 144–145. 3. *Алкуин.* Риторика. Диалог мудрейшего короля Карла и Альбина, учителя, о риторике и добродетелях // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. – М. : Наука, 1986. – С. 191. 4. Там же. – С. 194. 5. *Гаспаров М. Л.* Античная риторика как система // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. – М. : Наука, 1991. – С. 29. 6. *Алкуин.* Риторика. Диалог мудрейшего короля Карла и Альбина, учителя, о риторике и добродетелях. – С. 201. 7. Там же. – С. 206. 8. Там же. – С. 212. 9. *Аристотель.* Риторика // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. – Мн. : Литература, 1998. – С. 921. 10. *Алкуин.* Риторика. Диалог мудрейшего короля Карла и Альбина, учителя, о риторике и добродетелях. – С. 209. 11. Там же. – С. 211. 12. Там же. – С. 210. 13. Там же. 14. Там же. – С. 214–215. 15. *Рубцова Н. А.* Дидактический характер "Риторики" Алкуина // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. – М. : Наука, 1986. – С. 245. 16. *Алкуин.* Риторика. Диалог мудрейшего короля Карла и Альбина, учителя, о риторике и добродетелях. – С. 219.

**Надійшла до редколегії 14.12.12**

# ПОЛІТИЧНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ

УДК 130:2

Ю. О. Азарова, канд. филос. наук, доц., ХНУ им. В. Каразина

## АПОРИИ ДЕМОКРАТИИ, ДЕКОНСТРУКЦИЯ И ОПЫТ "ГРЯДУЩЕЙ" ПОЛИТИКИ

*Статья содержит анализ понятия "демократия" в концепции Ж. Деррида. Опираясь на идеи французского теоретика, автор раскрывает апоретическое измерение "демократии" и показывает, что деконструктивное прочтение философских концептов способствует радикализации современной политической мысли.*

**Ключевые слова:** деконструкция, апория, демократия, политика

*Стаття містить аналіз поняття "демократія" в концепції Ж. Дерріда. Аперлюючи до ідей французького теоретика, автор висвітлює апоретичний вимір "демократії" та доводить, що деконструктивістське прочитання філософських концептів сприяє радикалізації сучасної політичної думки.*

**Ключові слова:** деконструкція, апорія, демократія, політика.

*This issue contains of analysis a notion "democracy" by J. Derrida's deconstruction. Depended on works by French thinker, author exposes the aporetical dimension of "democracy" and argues that deconstructive reading of philosophical concepts is assist to radicalization of contemporary political thinking.*

**Keywords:** deconstruction, aporia, democracy, politics.

Французский философ Жак Деррида широко известен не только как критик метафизики, автор проекта деконструкции, но и как политический мыслитель, создатель концепции "грядущей демократии".

Начиная с 1970-х годов, Деррида обращается к исследованию таких фундаментальных проблем современности, как антисемитизм, геноцид, терроризм, внутренние войны и региональные конфликты. Предлагая свое решение данных проблем, Деррида развивает новые идеи, становясь, наряду с Х. Арендт и К. Шмиттом, одним из ведущих политических теоретиков XX века.

Произведения Деррида, в которых развернута его социальная позиция, – "Свобода и настоящее", "Сила закона", "Этика и политика сегодня", "В другом направлении: рефлексии о современной Европе", "Призраки Маркса", – уже сейчас вызывают широкий резонанс и, возможно, будут признаны классикой политической мысли.

Анализируя современную политическую ситуацию, Деррида уделяет пристальное внимание демократии, т. к. именно она является основным ориентиром, который определяет судьбу Европы и служит стержнем для формирования будущего.

Насколько оправданы наши ожидания по отношению к демократии? Является ли демократия предельным горизонтом политической реальности, исходным импульсом борьбы за свободу, равенство и справедливость, особенно на фоне нынешнего кризиса демократии в Европе?

Эти вопросы, – отмечает Деррида, – крайне сложны и неоднозначны. "Каждый заготовленный заранее ответ всегда окажется одновременно слишком преждевременным и слишком запоздалым" [1]. Поэтому они открыты и требуют детального обсуждения.

Поскольку "демократия" является главным концептом для осмысления западной политики, то Деррида начинает свой анализ с изучения данного понятия. Рассматривая его логическое, историческое, правовое содержание, Деррида выявляет апоретическое измерение "демократии".

Это касается: 1) самореференциальности в обосновании демократии; 2) ее (квази)идентичности как понятия; и 3) ее шаткости и нестабильности как политической практики.

Данные моменты, – пишет Деррида, – не только маркируют парадоксы демократии, но и проясняют различные "употребления" и "злоупотребления" демократической политики, которые серьезно осложняют вопрос о ее будущем.

Во-первых, демократия не может быть логически обоснована, т. к. она открыта своей конечности и, следовательно, другим проектам. Признавая, что все проекты равноправны, *демократия на формально-теоретическом уровне должна допускать собственное отрицание; более того, она должна вписывать это отрицание в свое понятие и учреждение.*

Обоснование демократии, по сути, носит самореференциальный характер. *С одной стороны,* демократия не может исключать возможность своего отрицания, иначе она не будет демократией. *С другой стороны,* в силу того, что демократия определяется как позитивный политический проект, то будет недемократичным его отрицать. Обе возможности отсылают друг к другу.

Таким образом, демократия предстает как "расщепленное понятие", "сущность без сущности", "отрицание без отрицания", т. е. – как объективация невозможности объективации.

Во-вторых, будучи не тождественна сама себе, демократия является (квази)понятием и, соответственно, (квази)режимом, который открыт любым трансформациям.

Так, уже Платон в "Государстве" прямо утверждает, что демократия не может быть именем конкретного политического режима, т. к. благодаря своей пластичности она оказывается "единосущной" к любой форме правления [2].

Действительно, "демократия, – признает Деррида, – может быть какой угодно: монархической, тиранической, а в более поздние эпохи – конституционной, парламентской, либеральной, христианской, военной, авторитарной" [3].

Это очень хорошо иллюстрирует современная ситуация, когда "кроме исламских теократических режимов, все остальные формы правления считают (или готовы считать) себя демократическими" [4].



В-третьих, именно такая "нетождественность" или "нехватка идентичности", присущая понятию демократии, порождает ее политическую нестабильность.

Еще Ж. Ж. Руссо в своем "Общественном договоре", отмечал, что "нет правления, столь подверженного гражданским войнам и внутренним конфликтам, как демократическое" [5]. "Нет никакого другого правления, которое столь сильно и постоянно стремилось к изменению формы или требовало больше бдительности и мужества, чтобы сохранить свою собственную" [6].

Это весьма прекрасно видно и в наше время, когда "механизмы, формально демократические, приводят к власти нацистские или фашистские режимы" [7].

Практические аспекты демократии также демонстрируют множество разногласий и нестыковок. Например, в период политических выборов, демократия всегда стоит перед дилеммой справедливости в отношении к "единичному" (т. е. каждому члену социума) и "всеобщему" (т. е. гражданам, государству в целом) [8].

Поэтому демократические правила голосования неизбежно колеблются между двумя противоположными требованиями: предоставить право голоса иммигрантам, лицам без гражданства, или отказать (ограничить) в данном праве.

Таким образом, обсуждая демократию не только как теорию, но и как praksis, можно увидеть, что *демократия весьма проблематична в ряде случаев, а возможно, даже – всегда.*

Данная проблематичность, – полагает Деррида, – обусловлена не разрывом между идеалом и действительностью, как считают многие теоретики, а скорее внутренней неразрешимостью самого понятия "демократии".

Этот тезис Деррида аргументирует в полемике с Ф. Фукуямой.

"Хотя какие-то современные страны, – пишет Фукуяма в книге "Конец истории и последний человек", – могут потерпеть неудачу в попытке достичь либеральной демократии, а другие могут вернуться к более примитивным формам правления, вроде теократии или военной диктатуры, но *идеал либеральной демократии с точки зрения принципов улучшить нельзя*" [9].

Деррида, напротив, показывает, "что неудачи в утверждении либеральной демократии, если говорить о разрыве между фактом и идеальной сущностью, имеют место не только в так называемых примитивных формах правления, теократии и военной диктатуре ... такие неудачи характеризуют – априори и по определению – *все демократии, включая самые старые и стабильные, так называемые западные демократии. Здесь речь идет о самом понятии демократии*" [10].

Исследуя понятие "демократии", Деррида утверждает, что оно, *stricto sensu*, не является понятием, т. к. не имеет конечного определения и не может быть идентифицировано в отношении самого себя.

Поэтому "демократия" не тематизируется в рамках таких метафизических принципов, как тождество, сущность, основание, присутствие [11]. Она не поддается логическому, онтологическому и темпоральному "схватыванию".

Вопреки общепринятому мнению, "демократия" не является данностью, идеей, регулятивом [12]. Не случайно в платоновской картине мира "демократии" нет – нет ни ее идеи, ни эйдоса, ни сущности, ни бытия [13]. "Демократия" – это скорее *квази-понятие*, нечто возможное и, одновременно, невозможное.

Акцентируя неразрешимость "демократии", Деррида ставит вопрос о том, можно ли тематизировать демократию иначе? "Можно ли, принимая во внимание стойкую память об "основании" демократии ... уже не основать, поскольку это не вопрос основания, но скорее дать прийти, наступить реальной демократии?" [14].

Это возможно, – полагает Деррида, – если мы проследим данную неразрешимость до конца. Осуществляя *перевод терминов политики в термины деконструкции*, Деррида обнаруживает "спектральный", или "хантологический", характер демократии [15].

Поскольку "демократия изначально не тождественна самой себе, то, – отмечает философ, – не существует демократии без этого *различия (differance)* с самой собой" [16]. Она имеется и реализуется именно тогда, когда она отличается от себя, отсылает к иному месту и времени, содержит в себе другой опыт, – т. е. когда она не присутствует, не является чем-то данным, неким наличием, тождеством, бытием.

Маркируя различие, след, отсрочку, фиксирующие нетождественность демократии, Деррида заключает, что она должна быть осмыслена *по ту сторону* каких-либо тождеств, идентичностей, топосов, мест; *по ту сторону* всех территорий, наций, границ и государств; *по ту сторону* любых истоков, корней, оснований [17].

Демократия, – пишет Деррида, – находится по ту сторону всего того, что уже есть, имеется, существует. "Она никогда не является наличной" [18]. "Демократия, – это то, что еще только должно прийти, состояться, наступить" [19]. Соответственно, Деррида называет ее "отсроченной" или "грядущей" демократией [20].

"Грядущая демократия" – это не та демократия, которая появится завтра, на следующий день в календаре истории. "Грядущая демократия" – это принципиально *иная* демократия, которая *разрывает* со всем тем, что существует до сих пор.

Именно поэтому "мы, – поясняет Деррида – предлагаем говорить о грядущей, а не о будущей демократии, и не говорим даже о регулятивной идее демократии в кантианском смысле или о демократии как утопии" [21].

Итак, у Деррида термин "демократия" не относится к специфическому политическому режиму, хотя и не противопоставлен ему. Термин "демократия" Деррида соотносит с "абсолютным грядущим", событием, которое *обещает* совершенно новый опыт.

Подобное *обещание*, – считает Деррида, – можно назвать "мессианством без мессианизма", ибо сама "открытость тому, что грядет (l'avenir), т. е. событию, которое мы не можем предугадать" [22], полностью меняет наше мышление и бытие.

Это *обещание* – не просто слово или жест. Оно является перформативом, т. е. способом действия, преобразования, практики. Именно оно осуществляет наиболее сильную и *радикальную полтизацию*.

Данное обещание показывает, что не прошлое определяет жизнь человека, а будущее, точнее, осуществляемая субъектом проекция себя в будущее. Это *будущее находится в сердцевине нашего опыта*, конституирует наше бытие.

"Экзистенциальное будущее" ("грядущее") – это движущий мотив человеческого бытия, феномен, который придает смысл нашему существованию. "Грядущее" – это не линейное будущее, которое следует за настоящим, а то *будущее, которое созидает само настоящее*.

Такое парадоксальное *присутствие будущего в настоящем* позволяет человеку не просто задуматься о своем бытии, но изменить, откорректировать его; дает человеку шанс, возможность выбора, освобождает его от насилия истории, линейности времени и оков детерминизма.

Таким образом, "грядущая демократия" понимается Деррида как особый путь преодоления исторической, политической и философской организации темпоральности, открывающий наше бытие навстречу самым серьезным преобразованиям.

1. *Деррида Ж.* Маркс и сыновья / Ж. Деррида. – М.: Logos altera, 2006. – С. 5. 2. См.: Платон. Государство // Платон. Сочинения : в 3 т. Т. 3. Ч. 1. – М.: Мысль, 1971. – С. 272–279.
3. *Derrida J.* Liberte au present: La Democratie ajomee // Le Monde de la Revolution Francaise. – 1989. – № 1, January. – P. 27. 4. См.: *Derrida J.* La Raison du plus fort (Y-t-il des etats "voyous"?). // *Derrida J.* Voyous. Deux essais sur la raison. – Paris : Galilee, 2003. – P. 45–47.
5. *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре или принципы политического права // Руссо Ж. Ж. Трактаты. – М.: Наука, 1969. – С. 201. 6. Там же. – С. 201. 7. *Derrida J.* La Raison du plus fort (Y-t-il des etats "voyous"?). – P. 58. 8. Ibid. – P. 63. 9. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М.: Территория будущего, 2005. – С. 9. 10. *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Ж. Деррида. – М.: Logos altera, 2006. – С. 96. 11. *Derrida J.* La Raison du plus fort (Y-t-il des etats "voyous"?). – P. 62. 12. Ibid. – P. 63. 13. Ibidem. 14. *Derrida J.* The Politic of Friendship and Other Essays / J. Derrida. – London : Verso Books, 1997. – P. 306. 15. См.: *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. 16. См.: *Derrida J.* Liberte au present: La Democratie ajomee. – P. 27; *Derrida J.* La Raison du plus fort (Y-t-il des etats "voyous"?). – P. 63. 17. *Derrida J.* La Raison du plus fort (Y-t-il des etats "voyous"?). – P. 63. 18. *Derrida J.* Autoimmunity: Real and Symbolic Suicide // Philosophy in a Time of Terror: Dialogic with Jurgen Habermas and Jacques Derrida / [ed. and interview by G. Borradori]. – Chicago : University of Chicago Press, 2003. – P. 120. 19. См.: *Derrida J.* Du Droit a la philosophie / J. Derrida. – Paris : Galilee, 1990. – P. 63; *Derrida J.* La Raison du plus fort (Y-t-il des etats "voyous"?). – P. 118. 20. *Derrida J.* La Raison du plus fort (Y-t-il des etats "voyous"?). – P. 62. 21. *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. – С. 96. 22. *Derrida J.* The Politic of Friendship and Other Essays. – P. 97.

Надійшла до редакції 14.12.12

## ОСОБЛИВОСТІ ВПЛИВУ ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ НА СУСПІЛЬСТВО

*Стаття присвячена процесу впливу інформаційно-комунікаційних технологій як на політичне життя, так й на ціннісні орієнтири суспільства загалом.*

*Ключові слова: інформаційно-комунікаційні технології, інформаційні цінності, політична культура.*

*Статья посвящена процессу влияния информационно-коммуникационных технологий как на политическую жизнь, так и на ценностные ориентиры общества в целом.*

*Ключевые слова: информационно-коммуникационные технологии, информационные ценности, политическая культура.*

*The article is devoted to the process of the impact of information and communication technologies, as well as on the political life, and on the values of society as a whole.*

**Keywords:** information and communication technologies, information value, the political culture.

В даний час стає очевидним перевага інформаційної складової діяльності людей над усіма її іншими формами і компонентами. Розвиток і масове поширення інформаційно-комунікаційних систем ще у 80-х роках ХХ століття стало результатом неухильного розвитку технологій, що, змінивши свій напрямок відповідно до бажання людини, дозволило їй рішуче "вторгнутися" в цілу низку областей, у тому числі політичну.

У розвинених країнах сфера високих інформаційних технологій поступово стає основним джерелом економічного зростання, визначає структурні зрушення в політиці, забезпечує взаємодію між людьми, різними соціальними групами й громадськими структурами, між громадянським суспільством і владою. Револьюційний розвиток інформаційної сфери впливає на формування внутрішньої і зовнішньої політики держави, призводить до необхідності постійного пристосування існуючих державних і суспільних інститутів до інновацій.

Прогрес, досягнутий в інформаційних технологіях став предметом дослідження зарубіжних учених, зокрема таких Дж. Бредфорда Делонга, Д. Т. Куа, Д. Макклелланд.

Питанням політичної комунікації в умовах розвитку сучасних інформаційних технологій присвячені роботи зарубіжних дослідників Д. Батлера, Б. Бірельсона, Х. Годе, Л. Гроссмана, К. Дойча, Д. Істона, П. Лазарсфельда, У. Липпмана, Н. Негропonte, Л. Пая, А. Етціоні.

Політичні аспекти інформатизації суспільства аналізують російські дослідники В. Горбатенка, Г. Почепцов, О. Дубас, С. Наумкіна, Ф. Рудич, А. Сіленко та ін.

Проблемами інформаційно-комунікаційних технологій займаються такі українські науковці як О. Токовенко, В. Недбай, Т. Андреева.

Інформаційно-комунікаційні технології є могутнім інструментом надзвичайно масштабних суспільних перетворень, які вносять радикальні і принципові зміни в найрізноманітніші сфери сучасного суспільства, у діяльність демократичних інститутів чи демократично обраних лідерів.

У той самий час інформаційно-комунікаційні технології поки що не тільки повністю не реалізували свої можливості свого політичного впливу, але і не виявили повною мірою усі свої ймовірні форми й особливості, тому, поряд з констатацією високих темпів розвитку інформаційно-комунікаційних технологій й масштабності суспільних змін, що відбуваються, слід звернути увагу на неоднозначний характер політичних наслідків їх розвитку.

Динаміка трансформації нових інформаційних технологій багато в чому змінила цінності людей. Як показує практика, перехід до нової суспільно-політичної системи здійснюється шляхом сполучення елементів традиційної й сучасної організації влади.

Тобто, політичному режиму в перехідний період властиве сполучення демократичних інститутів, норм і цінностей з авторитарними. У зв'язку з цим можна виділити два наступні типи політичних змін. Один з них характеризується порушенням співвідношення елементів, що забезпечують рівновагу системи й не зачіпають основних структур суспільства й влади. Мається на увазі, якщо, наприклад, відбувається зміна лідерів, уряду, окремих інститутів, то це не означає змін базових цінностей, норм і способів організації влади. Другий же тип змін, навпаки, пов'язаний із трансформацією основних елементів системи, базових інститутів, норм і комунікацій, у результаті чого система набуває нового якісного стану [1].

Як відзначає У. Дайзард, "політика у сфері інформації та комунікації пов'язана з фундаментальними проблемами людської особистості. Думати тут треба не стільки про конкретні програми й методики, скільки про загальну систему, у рамках якої інформація впливає на плюралістичне суспільство. Стратегічні рішення залежать від того, як ми бачимо самих себе, і про які свої інтереси піклуємося перед образом невизначеного майбутнього" [2].

Природно, що будь-які корінні суспільні трансформації не можливі без зміни ціннісної свідомості суспільства. А соціальні групи, індивіди, суспільство в цілому існують у рамках різних ціннісних систем, що можуть відрізнятися тривалою стабільністю, а можуть і швидко змінюватися під час криз. Відповідно фахівці констатують, що сучасне суспільство радикально відрізняється від усіх попередніх форм людського існування. Адже, людина опиняється у світі, що постійно змінюється, до якого, з одного боку, змушена пристосовуватися з великими зусиллями, трансформуючи ціннісні орієнтири, але, з іншого боку, перетворювати його в пошуках нових можливостей для реалізації своїх духовних потреб та індивідуальних схильностей. В сучасних суспільствах, створюючи нові інформаційні технології, щоб змінити світ, людина змінює і свою свідомість, світосприйняття та ціннісні орієнтири [3].

Процес домінування інформаційних цінностей проявляється, зокрема, в змінах у матеріальному виробництві, у політиці, соціальній структурі суспільства й сфері зайнятості населення. Тому радикальні трансформа-

ції відбуваються також у засобах масової інформації й комунікації, системі освіти, науці, у регулюванні різного роду соціокультурних процесів.

Зокрема, М. В. Тихонова зазначає, що: "суспільство формується на фундаменти, міцність якого обумовлена тісним взаємозв'язком прогресу, технологій та розвитку особистості. Саме це забезпечує стійкість системи, що утворюється, робить її невразливою до зовнішніх дестабілізуючих факторів" [4].

Нові можливості розвитку демократичної політичної культури в інформаційну епоху справедливо пов'язують із реалізацією демократичних прав і свобод – насамперед, свободи слова. У контексті розвитку інформаційно-комунікаційних технологій свобода слова все частіше розуміється як свобода виробництва, передачі й поширення інформації. Крім того, право говорити найтіснішим чином пов'язується із правом чути й знати, тобто з правом доступу до інформації.

На думку деяких учених, сама природа інформаційного суспільства віддає пріоритет не державі, а особистості. При цьому основою інформаційного суспільства стане безпосередня демократія, демократія участі. При переході до інформаційного суспільства радикальні зміни політичної системи обумовлені зміною моделі поведінки громадян, їхньою переорієнтацією з матеріальних цінностей на цінності самореалізації. Так з'являється нова політична культура з більш повною реалізацією принципів свободи слова через електронні засоби масової інформації.

Розширюються можливості для прояву політичної активності громадян, які одержують більший доступ до державних нормативно-правових актів і висловлення своєї точки зору через засоби телекомунікацій (наприклад в Інтернеті т. д.).

Досліджуючи проблеми впливу інформаційно-комунікаційних технологій на сферу культури, фахівці відзначають, що вперше політична культура формується електронними засобами масової інформації, орієнтованими на максимальні прибутки.

Зокрема, найбільше інформаційне поле нового типу вплинуло на молодь як найбільш мобільну в культурних відносинах групу, яка потрапила до того ж у ситуацію тотального розриву з цінностями попереднього покоління. Позбавлена традиційно сформованих орієнтирів, вона виявилася піддатливою для найрізномірніших впливів цінностей Західної культури.

Одним з основних джерел цих змін виступає телебачення як найбільш доступний засіб. У зв'язку з тим, що число глядачів збільшується й вони проводять усе більше часу біля екранів, телебачення стає всепроникаючою культурною силою. Як пише Л. Туроу, цінності суспільства перебувають під величезним впливом того, що люди бачать на екрані [5].

Існують й інші точки зору на цю проблему. Так, У. Стівенсон, автор роботи "Теорія гри в масовій комунікації" стверджує, що якщо медіа й роблять будь-який вплив на глибоко особисті цінності людей (до яких він відніс релігію, традиції й політичну орієнтацію), то тільки в сфері суспільної думки [6].

Як відзначає А. Хитров, "Техніка являє собою медіум, який опосередковує людський досвід спілкування людини з реальністю, однак цей медіум нерідко сам трансформує реальність або творить її з нуля. Коли говорять про інформаційні потоки, що розглядаються як реальність, то неминуче згадують і, так звані, медіа, або засоби масової комунікації в найширшому їх тлумаченні" [7].

Іншими словами, засоби масової інформації не надають картини реальності, що ними розрізняється, скоріше вони самі створюють реальність, яку передають щодня через мережі мовлення як новини, повідомлення та рекламу.

З розвитком нових інформаційно-комунікаційних технологій для людей, які користуються ними, стає природним інформаційний спосіб життя, що формує нові поняття – віртуальну реальність і віртуальне життя. Як відзначають дослідники, практики віртуального самоконструювання, що розвиваються, обумовили появу нових культурних і політичних регуляторів комунікаційного процесу. Закладені в культурній пам'яті норми, стереотипи й цінності, необхідні для формування особистості, створювалися в умовах якісно іншої комунікативної ситуації.

Так, традиційні форми вимагали безпосередньої взаємодії й особисто-го контакту: форми модерну, незважаючи на свою знеособленість, спиралися на повторюваність, процедурність й обов'язкові тимчасові витрати.

Сьогодні в режимі мережного спілкування, функціонує анонімність і висока ймовірність того, що взаємодія буде одиночною, призведе до того, що індивід звертатиметься до старих регуляторів тільки в силу звички, яка зменшується по мірі зростання нового комунікативного досвіду [8].

Взаємодії держави і суспільства сприяє впровадження в політичний процес концепції політичних мереж. Політика постає як взаємодія рівних учасників у процесі прийняття рішень, що стосуються громадських справ. У цьому відношенні теорія мереж змінює сфокусовані на державі ставлення до політичної діяльності. Асоціації громадянського суспільства не просто впливають на політику або беруть участь у роботі представницьких органів влади, вони включаються в механізм прийняття політичних рішень в якості самостійних акторів, не перекладаючи відповідальність на державні структури, а розділяють разом з ними вирішення суспільних проблем.

Прозорі і загальнодоступні способи зворотного зв'язку, які забезпечуються інтернет-технологіями, покликані підвищити ефективність використання ресурсів для вирішення соціально-економічних проблем і більш точно визначити пріоритети державної політики.

Зазначимо, що одночасно зі зміною механізму зворотного зв'язку, змінюються організаційні структури всередині системи органів державної влади. Стратегічним напрямком змін стає децентралізація, а перспективною метою – формування горизонтальної управлінської мережі, куди поряд з державними організаціями, увійдуть організації приватного сектора та різні суспільні групи.

Паралельно з удосконаленням політичного управління, впровадження в політичний процес сучасних інформаційних технологій передбачає збільшення доступу до Інтернету широкого кола громадян, що дозволяє, надати громадянам нові можливості для участі в політичному процесі. Там самим інформаційно-комунікаційні технології вирішують важливу політичне завдання – відновити довіру громадян до держави, з'єднати державу і суспільство на новому інформаційному рівні.

У суспільно-політичній сфері на технології "інформаційного суспільства" покладаються особливі надії щодо подолання проблем, в яких опинилися традиційні політичні інститути.

Однак аналіз практичного застосування інформаційно-комунікативних технологій переконливо показує, що цей ефект виявляється завищеним. Інформаційні технології не ведуть до автоматичного прогресу в галузі розвитку демократії та прав людини, при цьому професійні маніпулятори суспільною свідомістю активно використовують досягнення технічного прогресу в своїх цілях.

Розвинена система політичного інформування громадян безсумнівно сприяє зростанню суспільної довіри, необхідної для ефективного функціонування влади. Для формування стійкого зворотного зв'язку важливо і те, що Інтернет надає можливість інтерактивної взаємодії. Не тільки громадяни отримують досить повну інформацію про діяльність уряду, але і в уряді з'являється додатковий канал інформації, добровільно наданої громадянами, що веде до нарощування тієї форми соціального капіталу, яку ряд дослідників називає моральні ресурси.

Узагальнення досвіду використання інформаційно-комунікативних технологій у сфері політики дозволяє виділити їх основні функції:

1) інформаційну функцію, тобто надання об'єктивної та оперативної інформації;

2) комунікативну функцію, мова йде про забезпечення можливостей безпосередньої комунікації, як вертикальної, так і горизонтальної).

Аналіз фактів показує, що в сучасній політичній практиці друга функція переважає над першою, що ще раз підтверджує тезу про комунікаційний характер сучасного суспільства.

Таким чином, припущення про формування нової громадянської культури, за допомогою надання повної адекватної інформації, не реалізується повною мірою.

В цілому нові способи комунікацій дозволяють досягти:

- 1) повної прозорості влади та гласності її рішень;
- 2) доступності населенню всіх державних нормативних актів;
- 3) реформування високовитратних структур;
- 4) підвищення комфорту в повсякденному житті;
- 5) збільшення кількості вільного часу [9].

Сучасні досягнення в інформаційній сфері мають дійсно революційний характер і створюють передумови для руху до зовсім нового типу суспільства, який прийнято називати інформаційним. Однією з основоположних характеристик інформаційного суспільства є його глобальний



характер. Зміни, викликані стрімким розвитком інформаційних та телекомунікаційних технологій, стали предметом особливої уваги вчених, політиків, фахівців в інформаційній сфері.

Отже, важливою особливістю суспільства є зростання ролі і значення комунікаційних процесів. Саме процеси комунікації є ключем до розуміння нового суспільства, загальний напрям розвитку йде в бік вдосконалення засобів комунікації. У зв'язку з цим вивчення комунікативних процесів набуває особливої актуальності.

1. Бакулев Г. П. Массовая коммуникация: Западные теории и концепции : учеб. пособ. для студ. вузов / Г. П. Бакулев. – М. : Аспект Пресс, 2005. – С. 87. 2. *Иноземцев В. Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы / В. Л. Иноземцев. – М. : Логос, 2000. – С. 130. 3. *Вашкевич В. Р.* Новейшие коммуникационные технологии / В. Р. Вашкевич, И. П. Шибут. – Мн., 2003. – С. 139. 4. *Тихонова С. В.* Коммуникационная революция сегодня: информация и сеть // Полис. – 2007. – № 3. – С. 9. 5. *Турау Л.* Будущее капитализма. Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний // Новая постиндустриальная волна на Западе : антология. – Киев : Academia, 1999. – С. 218. 6. *Соловьев А. И.* Коммуникация и культура: противоречие поля политики // Полис. – 2002. – № 6. – С. 21. 7. Хитров А. Блог как феномен культуры // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – Т. 1. Спецвыпуск. – С. 26–38. 8. *Тихонова С. В.* Коммуникационная революция сегодня: информация и сеть. – С. 11. 9. *Широканов Д. И.* Информационные ценности в контексте процессов глобализации / Д. И. Широканов, М. К. Буслова // Грядущее информационное общество. – Мн. : Белорусская наука. – 2006. – С. 176.

Надійшла до редколегії 14.12.12

**А. І. Павко, д-р іст. наук, проф., КУУП**

## **ПАРТІЙНО-ПОЛІТИЧНА СИСТЕМА УКРАЇНИ: СТАН ПРОБЛЕМИ, ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ**

*У статті на основі використання творчих здобутків вітчизняної та зарубіжної партологічної думки здійснено спробу дослідити особливості і тенденції функціонування та розвитку новітньої партійно-політичної системи України, виявити її сильні та слабкі сторони, з'ясувати перспективні можливості перед викликами сучасності.*

**Ключові слова:** партійна система, політична партія, партологія.

*В статье на основе использования творческих достижений отечественной и зарубежной партологической мысли предпринята попытка исследовать особенности и тенденции функционирования и развития новейшей партийно-политической системы Украины, выявить ее сильные и слабые стороны, выявить перспективные возможности перед вызовами современности.*

**Ключевые слова:** партийная система, политическая партия, партология.

*The paper demonstrates on the basics of taking advancing creative achievements the native and foreign partology thought, views the peculiarities and directions function, development the modern party-political system in Ukraine, displays strong and poor sides discovers the prospects means before challenges of the present day.*

**Keywords:** political system, political party, partology.

Окреслена нами проблема полягає в тому, щоб дати чітку і зрозумілу відповідь на те, чи здатна новітня партійно-політична система України у сучасному форматі взаємовідносин партійних угруповань, громадсько-політичних об'єднань та рухів між собою та з інститутами політичної влади бути важливим стратегічним чинником розвитку демократич-

ної, правової держави, громадянського суспільства в Україні, адекватно і разом з тим ефективно реагувати на виклики як українського так і загально цивілізаційного масштабу.

В контексті модернізаційних процесів, які хоч і не досить динамічно і послідовно здійснюються в політичній сфері суспільного життя України, варто, на наш погляд, поряд з термінологічним поняттям партійна система використовувати у науковому вжитку більш поглиблене і певною мірою модифіковане поняття – партійно-політична система. Такий підхід пояснюється тим, що інституалізована і розвинута партійна система складається не лише з політичних партій, а й з інших важливих політичних структур – громадсько-політичних об'єднань, політичних організацій та рухів. Зазначимо, що одне з класичних наукових визначень партійної системи належить відомому зарубіжному політологу А. Боднару. На його думку, партійна система – це об'єднання взаємозалежних партій, які прагнуть до завоювання, утримання і здійснення влади [1].

З нашої точки зору, партійно-політична система, що виникла та зазнала відповідних еволюційних змін протягом 20 років незалежності України, – це традиційно-політична структура, що є результатом стійких зв'язків та взаємовідносин політичних партій та їх модифікаційних утворень, організацій, громадсько-політичних об'єднань, та рухів як між собою, а також з державою та іншими інститутами влади. Необхідно також розрізнати термінологічне поняття "партійна система" чи "партійно-політична система" від терміну багатопартійність. Під останньою потрібно розуміти лише функціонування певної кількості партій, а не їх взаємодію. Потрібно підкреслити, що партійна система України, як і кожної іншої країни, включає сукупність партій та систему правил, що відбивають юридично встановлені умови функціонування і характер міжпартійної взаємодії, а також фактичну роль партій у керівництві державними справами, особливо у формуванні та діяльності виконавчої влади [2].

Вперше партійно-політичні системи виникли на теренах України у Східній Галичині і в Наддніпрянщині на межі XIX і XX століть. На цьому потрібно зробити особливий акцент у зв'язку з тим, що в новітніх політологічних виданнях формування багатопартійності в Україні безпідставно віднесено до початку XIX століття [3].

У структурному відношенні до їх складу входили як українські так і інонаціональні угруповання: партії, товариства, об'єднання. Так, партійно-політична система, яка сформувалась у австрійській Україні наприкінці XIX – початку XX століття налічувала 10 національних партій та організацій. До складу ж партійно-політичної системи російської України входило понад 20 українських партій і організацій. У ролі інонаціональних партійно-політичних утворень виступали відповідно російські (30) та польські (4) політичні партії та об'єднання. Ця специфіка структури партійно-політичних систем України віддзеркалювала дуалізм національного партійного життя наддніпрянських і галицьких українців [4].

Історичний досвід свідчить, що перші вітчизняні політичні партії, які виникли на межі XIX–XX ст., відіграли вирішальну роль у національному

самоутвердженні українців, стали могутнім ферментом політичної структуризації громадянства. Логічним завершенням процесів політичної емансипації українців у Росії та Австро-Угорщині, виходу національних рухів на політичну арену було формування партійно-політичних систем у Наддніпрянщині та в Галичині. Їх виникнення та становлення стало важливою ознакою модернізації громадянського життя в цих краях, його еволюції у напрямку європейських демократичних тенденцій.

Вироблення програм, політичних реформ, постійне їх удосконалення і корегування, наявність організаційної мережі, соціальної бази проведення громадської діяльності, здійснення стратегії і тактики у визвольному русі, перманентна внутрішньополітична боротьба і політичне співробітництво українських партій є сутнісними характеристиками національних угруповань як суб'єктів партійно-політичних систем у Східній Галичині і у Наддніпрянщині наприкінці XIX – початку XX ст. [5].

Світовий досвід переконливо свідчить, що розвинута партійна система є однією з характерних рис плюралістичної демократії. Саме партії, які шляхом політичної боротьби та співробітництва намагаються реалізувати власні програмні положення, є базовим структурним елементом партійно-політичної системи модерного суспільства. Не арифметична кількість партій, а їх боротьба та взаємодія є лакмусовим папірцем визначення наявності функціонування та життєздатності партійної системи. Так, наприклад, зарубіжний політолог Д. Рей, відкидаючи помилкові трактування окремими дослідниками партійної системи як простої суми партій, основою її ознакою визначає суперництво між "партіями в рамках конкретного політичного режиму, який надає політичним партіям унікальне значення". Згідно науковому підходу відомого західного дослідника Дж. Сарторі, "партійна система – це система взаємних впливів, які виникають в результаті суперництва між партіями" [6]. Зазначимо, що феномен партійно-політичної системи не можливо досягнути і осмислити без глибокого розуміння феномену політичних партій як найважливіших її складових.

Варто, на наш погляд, зробити акцент на тому, що сучасне концептуальне розуміння поняття партія бере свій початок з праць відомого англійського теоретика консерватизму Е. Берка. згідно запропонованого ним визначення "партія – це стійке об'єднання людей, котре намагається спільними зусиллями на основі власних загальних принципів служити загальнонаціональним інтересам". Е. Берк вважав, партії не лише необхідним та важливим інститутом політичного життя, але й визнавав необхідність їхнього існування з точки зору моральних та етичних цінностей. "Політичні партії, – зазначав він, – є необхідним елементом вільної держави" [7].

Позитивна і водночас перспективна оцінка місця і ролі політичних партій в громадсько-політичному житті, суспільно-політичних процесах дала потужний імпульс до розробки в нових історичних умовах теорії політичних партій. Слід зазначити, що у XIX–XX столітті викристалізувались три основні підходи до сутнісного розуміння та аналізу політичних партій як суспільного феномену. Це, зокрема, доктринальний підхід,

який базується на ліберальних світоглядних засадах, відповідній політичній традиції, згідно з якою партії являють собою групи людей, ідеологічно пов'язані між собою (Б. Констан). Натомість марксистська концепція (К. Маркс і Ф. Енгельс, В. Ленін) була втіленням класового підходу і пов'язувала виникнення та функціонування партій з класовим представництвом; і нарешті представники інституціонального підходу розглядають партію як політичний інститут, що діє в царині політичної системи (Дж. Брайс, М. Вебер, Р. Міхельс, М. Острогорський, М. Дюверже). Ці вчені розробили основи наукового розуміння політичних партій, базовий понятійно-категоріальний апарат майбутньої партології [8].

Потрібно підкреслити, що Моріс Дюверже у фундаментальній праці "Політичні партії", яка була опублікована в 1951 році, не тільки продовжив, але і логічно завершив низку блискучих досліджень з політичної соціології, підготовленими його попередниками, видатними мислителями та інтелектуалами кінця XIX – початку XX ст. В монографії М. Дюверже були всебічно розглянуті питання походження політичних партій, дано об'єктивну оцінку їх місця та ролі в сучасному демократичному суспільстві, сформульовано найважливіші закономірності впливу виборчої системи та парламентаризму на розвиток політичних партій, визначено критерії класифікації партій та партійних систем. Саме завдяки своїй знаменитій праці М. Дюверже увійшов в історію світової політичної думки як визнаний автор теорії політичних партій, фундатор сучасної партології [9].

Соціологічна концепція М. Дюверже, яку він блискуче застосував у своєму монографічному дослідженні, знайшла своє конкретне втілення в тому, що він вивчав партію не з точки зору програмних положень, ідеологічних доктрин, а як інституціалізовану спільноту, показуючи залежність політичної діяльності партії від її структурно-організаційних основ. М. Дюверже вперше в історії світової політичної думки поставив питання про безпосередній зв'язок між партійною та парламентською, партійною та електоральною системами, зміг подолати ідеологізований підхід до вивчення партій та партійних систем, зосередивши увагу на аналізі зв'язків, відносин, які формувались як всередині партії, так і в процесі її взаємодії з соціальним середовищем. Потрібно підкреслити, що М. Дюверже розглядає партії як головні діючі особи політичного конфлікту в демократичному суспільстві. Вони займають ключове місце в боротьбі за владу, організують її, надають їй цілеспрямованого характеру та залучають до неї величезні маси населення. М. Дюверже звернув увагу і на те, що конфліктність в партійних системах має різні форми: від жорсткого протистояння до політичних компромісів, блоків, союзів. На його думку, прикметною рисою партійної боротьби в рамках багатопартійності є суперництво ідей, доктрин [10].

На думку М. Дюверже, багатопартійна система визначається не стільки кількістю партій, скільки можливістю кожної з них при позитивних підсумках загального голосування приймати участь у формуванні органів державної влади. Відсутність партій-лідерів веде до того, що втручання в боротьбу за місця в парламенті декількох партій не надає сут-

тевої переваги жодній з них. Тому для багатопартійної системи характерною є політика союзів, альянсів, блоків, які забезпечують тимчасову угоду між партіями, яка є необхідною для формування уряду, створення коаліцій в парламенті [11].

Визначення партійної системи, яке запропоноване М. Дюверже, вважається класичним у політичній теорії. Він всебічно обґрунтував висновок про те, що партійна система – це форми та умови співіснування партій у певній державі. Отже, партійна система – це система відносин між політичними партіями. Проте, на його думку, партійна система у змістовному вимірі зовсім не є тотожністю сумі конкуруючих на політичній арені партій. Саме зв'язки між політичними партіями визначають характер партійної системи як окремого політичного явища. Тому партійна система – це, з одного боку, статична конфігурація національних політичних партій на виборчому чи парламентському рівні, а з іншого – динамічний характер взаємних зв'язків між партіями, визначеними, насамперед, їх боротьбою за виборчі голоси та публічне становище в контексті потенційної можливості завоювання у майбутньому відповідальності за здійснювану державну політику.

Одним із проблемних аспектів зазначеного поняття є з'ясування питання про те, чи всі політичні партії держави є повноцінними суб'єктами партійної системи. Певна частина дослідників, наприклад, вважає, що до партійної системи не належать ті партії, цілі та діяльність яких суперечать існуючій та визнаній іншими політичними партіями політичній системі. Ми, зокрема, розділяємо точку зору українського дослідника Ю. Шведа, який стверджує, що до партійної системи належать всі ті політичні партії, які діють у державі легально, незалежно від їхнього ставлення до певного політичного ладу [12]. Важливо також зробити застереження стосовно того, що наявність багатопартійності зовсім не означає існування і функціонування стабільної та ефективної партійної системи, здатної бути важливим чинником сталого розвитку суспільно-політичних і соціально-економічних відносин у країні. В цьому контексті необхідно розглядати партійну систему як елемент політичної системи суспільства у взаємозв'язку та взаємодії з іншими її елементами – політичними інститутами. Мають сенс вітчизняні політологи, які вказують на те, що партійну систему необхідно розглядати як елемент політичної системи суспільства у взаємозв'язку та взаємодії з іншими її елементами – політичними інститутами. Партійна система є детермінантою функціонування всієї політичної системи і передусім її інституціональної підсистеми, яка, в свою чергу, містить такі політичні інститути, як сама партійна система, форма політичного правління, функціональні суб'єкти державно-політичної влади (законодавчої, виконавчої, судової), виборча система тощо [13].

Акцентуючи увагу на актуальності дослідження проблем формування та еволюції політичних партій та партійної системи в Україні, слід вказати, насамперед, на важливість глибинного, філософського осмислення сутності діяльності численних партійних угруповань. За даними Міністерства

юстиції України за станом на 1 січня 2011 року в країні налічувалось 185 партій, тоді як в 2001 році їх було всього 109, а в 2008 – 125 [14].

Потрібно підкреслити, що наявність в Україні значної кількості партій, зовсім не є індикатором виникнення в ній розвиненої демократії, реального політичного плюралізму. Проте, діючи в одному правовому полі, керуючись єдиним законодавством, політичні партії можуть представляти в спектрі політичних інтересів суспільства свій електорат.

В щорічному Посланні Президента України В. Януковича до Верховної Ради України в 2011 р., зокрема, наголошується на тому, що основним викликом для країни у суспільно-політичній сфері є необхідність синхронного продовження курсу реформ і розширення їх соціальної бази, збереження позитивних тенденцій підвищення дієздатності органів влади та зміцнення демократичних інститутів. Дієва відповідь на цей виклик не можлива без підвищення рівня довіри у суспільстві, зокрема, довіри до органів та інститутів влади [15].

Динаміка суспільного життя, трансформаційні та модернізаційні процеси, які відбуваються в різних галузях суспільного життя України, висувають нові вимоги до політичних партій, на які вони мають адекватно реагувати. Слід зауважити у цьому зв'язку на досить песимістичні настрої серед вітчизняних та зарубіжних політологів щодо майбутнього політичних партій, "партійної демократії" як у світі так і в окремих країнах. Згідно чисельних соціологічних опитувань, партії займають одне з останніх місць серед інститутів, які користуються довірою виборців. В Швейцарії, наприклад, партіям довіряють лише 12 % опитуваних. Такий показник довіри до політичних партій є значно меншим у порівнянні з довірою до армії, церкви, уряду, судової системи. Дві третини американців вважають, що жодна з партій не здатна найкращим чином вирішити найбільш суттєві, нагальні проблеми громадян країни [16].

Систематичний соціологічний моніторинг "Українське суспільство", проведений Інститутом соціології НАН України протягом 2004–2010 рр. засвідчив вкрай низькі якісні показники суспільної активності населення. Так, 83 % громадян України не є учасниками жодної громадської, політичної організації чи руху [17]. Згідно соціологічних даних у 2002 р. в Україні негативно ставилися до політичних партій – 61,7 %, позитивно ж лише – 7,3 % населення. Для порівняння у 1994 р. за значні показники складали відповідно – 67,1 % та 2,8 % [18].

Проте всупереч песимістичному прогнозу про нібито занепад ролі партій у політиці й зниження зацікавленості у їх вивченні, партійна демократія засвідчує живучість і актуальність. Політичні партії не тільки пристосовувалися до нових історичних обставин, зокрема, до умов постіндустріального, постмодерного світу, а й не втратили своєї провідної ролі у різних політичних процесах. На думку авторитетних представників вітчизняної політичної думки, як ринкова модель економіки з її неминучими модифікаціями, метаморфозами і оновленнями, так і партійна модель демократії, що базується на плюралізмі політичних сил і конкурентній боротьбі за державну владу, належить до фундаме-

нтальних цінностей сучасного цивілізованого світу. Новітня демократія залишається у підсумку партійною демократією при всьому її плюралізмі ідеальних типів і реальних моделей [19]. Слід зазначити, що саме політичний плюралізм є основою багатопартійності. Плюралізм думок, сконцентрований у політичних програмах, концепціях, доктринах складає базу для появи таких політичних структур, якими є партії. Політичний плюралізм затверджує не тільки різноманітність думок, але і багатовекторність дій [20].

Багатопартійність як доктрина, політичне явище, форма політичного представництва потребує подальшого теоретичного осмислення, узагальнення та аналізу в конкретній практичній ситуації, на рівні діяльності політичних партій та організацій в сучасних умовах [21].

Саме партії мають стати основними суб'єктами партійно-політичної системи України, відігравати більш помітну роль у функціонуванні законодавчої і виконавчої гілок державної влади. Удосконалення, оптимізацію партійної системи варто розглядати як один із стратегічних напрямів політичної модернізації Української держави. Слід зазначити, що за роки незалежності українське суспільство пройшло складний шлях від абсолютної монополії однієї партії, яка намагалася керувати розвитком процесів в усіх сферах суспільного життя, до реальної політичної, економічної та ідеологічної багатоманітності, утвердження основних засад багатопартійної системи. Були створені необхідні передумови для того, щоб стратегічні пріоритети розвитку суспільства і держави визначалися і реалізовувалися на основі дійсної альтернативності різних підходів і програм. Основні верстви і соціальні групи отримали певні інституційні можливості для представлення своїх інтересів і потреб через політичні партії відповідного спрямування. Проте політичні партії ще не стали основою формування урядових коаліцій та кадрового потенціалу політичного керівництва державою. Вітчизняні політологи слушно стверджують, що партії мають стати не лише провідними суб'єктами виборчого процесу, а й інститутами формування політико-владних еліт, які беруть на себе відповідальність за управління державою [22].

На відміну від розвинених цивілізованих країн, українські політичні партії ще не стали впливовими політичними утвореннями, які б спиралися на реальні інтереси та потреби найширших верств населення. Натомість, як засвідчує політична практика, більшість з партійних угруповань згуртувалися навколо харизматичних особистостей з метою реалізації вузькогрупових інтересів. Слід вказати і на те, що сучасна політична система побудована на домінуванні кланів-партій чи так званих політичних холдингів. При цьому роль парламенту полягає переважно у виробленні та практичній реалізації механізмів узгодження міжкланових домовленостей. Доводиться констатувати і той прикрий факт, що практично жодною з українських партій не висунуто конструктивної, всебічно об'ґрунтованої загальносуспільної ідеї, яка б могла об'єднати націю та визначити чіткі пріоритети державотворчого процесу.

Потрібно також підкреслити, що становлення багатопартійності в Україні ускладнюється проблемами як внутрішньопартійного, так і позапартійного характеру. По-перше, це організаційний дисбаланс внутрішньої структури, гіпертрофовані амбіції і егоцентризм деяких лідерів, внутрішньопартійні чвари, ідеологічна аморфність, невиразність політичних програм тощо.

По-друге, низький рівень політичної культури суспільства в цілому, нерозвиненість ринкових відносин і соціально-економічна криза; слабкість демократичних традицій і відсутність демократичної свідомості у значної частини громадян країни [23].

Використовую запропонований Дж. Сарторі варіативний характер класифікації багатопартійної системи – поміркованого та поляризованого плюралізму, потрібно підкреслити, що в нашій країні за всіма ознаками багатопартійність розвивається саме в рамках системи поляризованого плюралізму. На наше переконання, в умовах чітко окресленої поляризації політичних сил в Україні, не активно пропагований ліберальний центризм, а саме соціал-демократичні цінності мають стати політичним буфером, політико-ідеологічним фундаментом для подальшої консолідації суспільства. Вважаємо, що з точки зору перспектив суспільного розвитку Україна має гостру потребу в конструктивній соціал-демократичній альтернативі, яка є важливим елементом формування стабільної партійно-політичної системи. Це завдання є тим більш актуальним з врахуванням того, що суспільні потреби в Україні, як і в інших країнах перехідного типу, суттєво поступаються потребам індивідуумів, тобто розподіл ресурсів громадянського суспільства, що знаходиться на стадії формування, відбувається з глибоко ліберальним ухилом. При цьому соціал-демократичний компонент практично ігнорується. Наприклад, за даними статистики по індексу людського розвитку ООН – 90 % національних ресурсів в Україні належить приватному секторові, державі – лише 10 % [24]. Обмежена ресурсна база громадянського суспільства, що знаходиться на стадії формування, гальмує процес помітного впливу політичних партій на політичну систему суспільства, значною мірою визначає гіпертрофовану багатопартійність, яка існує в сучасній Україні. Її сутність полягає в тому, що значна частина партій функціонує як своєрідні бізнес-проекти, створені із залученням бюрократичного апарату для розв'язання корпоративних проблем, лобювання групових інтересів, а не для розробки та впровадження стратегічних концепцій розвитку держави й суспільства [25].

В сучасних умовах відсутні ознаки наявності в Україні розвинутої та потужної партійної системи. Незважаючи на постійне кількісне зростання політичних партій, партійна система в нашій державі не змогла досягти належного ступеня зрілості. Ми погоджуємось з точкою зору експертів, які вважають, що маючи зовнішні формальні атрибути, більшість партій характеризувалися незначною чисельністю, відсутністю сталого електорату та стабільних зв'язків з ним, невиразністю організаційної побудови. Майже в всіх політичних партій відсутні програмно-ідеологічні настанови, які б



дійсно відображали інтереси основних соціальних груп. Діяльність багатьох партій значною мірою підпорядкована політичному обслуговуванню потреб партійних лідерів і функціонерів, фінансово-промислових груп, а також певних прошарків адміністративно-господарського апарату.

Певна частина політичних партій є своєрідними бізнес-проектами, політичними відгалуженнями великих підприємницьких структур. Орієнтованість на особистості конкретних політичних лідерів багатьох партійних і виборчих проектів свідчить про фрагментарність партійної системи України. На це ж вказує і регіональна обмеженість електорального впливу партій і виборчих блоків [26].

Загалом, партійно-політична система України в цілому постала перед низкою викликів, серед яких монополізація партійної системи двома різнополюсними політичними мегасилами, що створює загрозу узурпації державної влади "партизація" системи державного управління, зменшення суспільного впливу на формування державної влади тощо. Серед низки системних рис партійної системи України, що істотно не змінилися і значною мірою репрезентують стан її розвитку варто вказати на: не сформованість політичного класу; відсутність партійно-політичної традиції як політичного феномену; нереалізованість партій як ідеологічних інститутів; невиконання українськими політичними партіями традиційних для партійних систем демократичних країн функцій (виховання нової еліти, забезпечення соціальної комунікації тощо) [27].

Виокремлюючи позитивні і негативні тенденції розвитку новітньої партійно-політичної системи України, з'ясовуючи рівень її здатності адекватно реагувати і гідно відповідати викликам сучасного суперечливого світу, варто враховувати і такі її прикметні риси як: посилення взаємодії партій з опорними соціальними групами, формування стратегії вибору власного електорату; наявність розриву між партійним керівництвом і масами, слабких менеджерських засад внутрішньопартійного управління; існування суперечностей між стратегічними цілями і тактичними засобами; дефіцит у партійних ланках фахових управлінських кадрів; недостатня фракційна діяльність окремих політичних партій в органах представницької влади країни; збереження політичного популярності в електоральних кампаніях, відсутність конкретних ефективних механізмів реалізації власних програмних засад [28].

Переважає більшість фахівців вважає загально визнаним твердження, що партійна система України не є досконалим політичним феноменом. Особливо це помітно під час порівняння її з партійними системами країн Європи. Однією зі специфічних рис партійної системи України й водночас ознакою її несформованості та значної персоніфікації політичного процесу є істотно більший вплив на партійну систему України президентських виборів порівняно з парламентськими. Не стали винятком і президентські вибори – 2010. Перемога Віктора Януковича сприяла збільшенню рейтингу Партії регіонів, поразка Юлії Тимошенко – зниженню рейтингу БЮТ і занепаду партій, що її підтримували (найяскравіший приклад – "Народна самооборона"), надзвичайно низький резуль-

тат Віктора Ющенка, як для чинного на час виборів Президента, що призвів в кінцевому підсумку до його витіснення з електоральної обойми партії "Наша Україна".

Вказуючи на такі основні ключові недоліки партійної системи України як: "лідерський" характер партій, ідеологічна нестійкість, відсутність регулярної інституційної активності, зосередження насамперед на періодичному вирішенні електоральних завдань різного рівня, слід наголосити на тому, що водночас суспільні очікування демонструють гостру потребу в оновленні спектра політичних сил, у виробленні нових політичних проектів, що в майбутньому зможуть привести до змін серед партійних лідерів, електоральних симпатій.

Одним з кризових явищ політичної модернізації України стала побудова партійної системи за західним зразком без врахування критичного розуміння його сутності. Проте, наприклад, важко заперечувати позитивний характер такої ознаки електорального процесу у країнах західної демократії, при дотриманні якої партії практично не мають шансів залишитися при владі у разі невиконання пунктів власної програми [29].

Однією з проблем формування розвинутої і потужної за цивілізаційними мірками партійної системи України є незавершеність її інституціоналізації. Наголосимо, що в широкому сенсі поняття "інституціоналізація партійної системи" означає не лише наявність формальних партійних інституцій і відповідних норм, а й ступінь впливу партій на формування влади. Зазначимо у цьому зв'язку, що партійна система України формується як слабо інституціоналізована система з часом не стала стабільною, не набула спроможності бути якісним ресурсом формування органів державної влади. Натомість вона перетворилася по суті на квазіпартійну систему, в якій домінують неформальні механізми взаємодії на ринку владних ресурсів. Слабкість партійної системи, неконкурентоспроможність українських партій у свою чергу стимулювала формування партійних субститутів, такі, зокрема, як регіональні політичні машини та політизовані фінансово-олігархічні групи. На думку фахівців Національного інституту стратегічних досліджень при Президентові України, сучасне партійне поле країни складається з акторів, які не є повною мірою політичними партіями в розумінні західної демократичної традиції, а скоріше політичними субститутами, оскільки не виконують характерні для інституту політичних партій у демократичних країнах завдання [30].

Слід звернути увагу на те, що інституціоналізована партійна система передбачає також наявність ідей, втілюваних у нормах, правилах і принципах діяльності політичних партій, а також стабільність між партійною конкуренцією та наявність постійних партій у суспільстві. Характерною властивістю інституціоналізації є, зокрема, ступінь матеріалізації партії у суспільній свідомості, завдяки якій вона існує незалежно від власних лідерів і регулярно залучається до важливих у суспільстві політичних подій. Показником інституціоналізованості партій є мінімальна підтримка виборців і мінімальна тривалість існування політичної партії. Як правило, інституціоналізованою вважається партія, що бере участь у понад

трьох загальнонаціональних виборах. Основними відмінностями партійної системи України від класичних європейських партійних систем є значна кількість партій, що постійно перебувають у процесі перетворень, розпаду, об'єднання, реорганізації, що обумовлює загальну нестійкість вітчизняної партійної системи.

Потрібно підкреслити, що нестабільність партій значною мірою зумовлена генетичними особливостями вітчизняної партійної системи. Значна частина нині провідних вітчизняних партій, які були сформовані з метою вирішення управлінських завдань для фінансово-промислових груп, не мають власної соціальної бази й наділені рисами політичних проєктів, створених відомими політиками. Одним із наслідків партійної фрагментації в Україні стали відсутність у політичних партій чіткої ідеології, надмірна роль особистості лідерів, підвищений ступінь політичного опортунізму та популізму, відсутність внутрішньої демократії. Однією з кризових ознак партійної системи України й те, що конфлікти між політичними акторами мають не програмно-ідеологічний, а особистий характер і пов'язані здебільшого з рівнем оцінки компетенцій та здібностей щодо виконання державницьких завдань в разі здобуття влади.

У цьому зв'язку варто наголосити на тому, що для забезпечення політичної стабільності та консолідації українського суспільства вітчизняній партійній системі необхідні сильні політичні партії, що дозволяють створити противагу групам тиску, забезпечити політичну автономію партії від різних груп бізнес-еліти, а також забезпечити формування консолідованої демократії в країні.

Отже, для трансформації та оптимізації партійно-політичної системи України, для забезпечення відповідності кращим європейським політичним традиціям, стану готовності успішній протидії викликам сучасності, важливим, на наш погляд, є методологічне осмислення важливих партологічних доктрин, узагальнення та критичне використання в діяльності національних партій вітчизняного та зарубіжного досвіду формування та функціонування партійних угруповань, розробка ними інноваційних політичних програм та проєктів, які б сприяли глибокій, системній модернізації країни та суспільства. Проте першочерговим викликом для новітньої вітчизняної партійно-політичної системи є подолання партіями п'ятивідсоткового бар'єру та адаптації до змішаної системи виборів, відповідно до ухваленого Верховною Радою в цілому проєкту закону "Про вибори народних депутатів". Зокрема законом передбачено, що участь у виборах беруть тільки політичні партії, а тому вибори блоків політичних партій не передбачено (Урядовий кур'єр. – 2011. – 19 листопада). Зазначені нові принципи парламентських виборів мають бути належним чином враховані політичними партіями в електоральній кампанії.

1. Журавлєва Л. Политические партии и партийные системы // Социально-политический журнал. – 1996. – № 3. – С. 70. 2. Україна в 2010 році: Щорічні оцінки суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку : монографія / за заг. ред. А. В. Єрмолаєва. – К. : НІСД, 2010. – С. 30. 3. Романюк А. Партії та електоральна політика / А. Романюк, Ю. Шведа. – Львів : Астролябія, 2005. – С. 218. 4. Павко А. І. Повчальний досвід вітчизняної історії:

Політичні партії і організації у громадському житті України модерної доби / А. І. Павко. – К. : Плеяди, 2002. – С. 385. 5. Там само. – С. 384. 6. *Рагозин Н. П.* Развитие партийной системы Украины // Полис. – 2004. – № 1. – С. 89. 7. *Гонюкова Л. В.* Суспільно-політичні об'єднання: теорія і практика : [навч.-метод. посіб. для вищ. навч. закл.] / Л. В. Гонюкова, Б. М. Максимець. – К. : Генеза, 2009. – С. 11. 8. *Павко А.* Внесок М. Дюверже у розвиток політичної науки // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2011. – № 102. – С. 42. 9. Політичні партії – провідний чинник розвитку політичної системи в Україні : матеріали "круглого столу". – К. : НІСД, 2004. – С. 42. 10. *Пушкарьова Г. В.* Партии и партийные системы: концепция М. Дюверже // Социально-политический журнал. – 1993. – № 9–10. – С. 113. 11. Там же. – С. 117. 12. *Шведа Ю.* Теорія політичних партій і партійних систем : навчальний посібник / Ю. Шведа. – Львів : Тріада плюс, 2004. – С. 389. 13. *Барановський Ф.* Партійна система України: необхідність оптимальності // Віче. – 2004. – № 7. – С. 10. 14. Модернізація України – наш стратегічний вибір : щорічне Послання Президента України до Верховної Ради України. – К. : НІСД, 2011. – С. 397. 15. Там само. – С. 28. 16. Политические институты на рубеже тысячелетий. – Изд. 2-е. – Дубна : ООО "Феникс", 2005. – С. 62. 17. Модернізація України – наш стратегічний вибір : щорічне Послання Президента України до Верховної Ради України. – С. 29. 18. Проблеми модернізації політичних систем сучасності : монографія / М. І. Панов (кер. авт. кол.) ; за заг. ред. Л. М. Герасіної, О. Г. Данильяна. – Х. : Право, 2008. – С. 317. 19. *Примуш М. В.* Політичні партії: механізми інституціоналізації і структурної трансформації : автореф. дис. ... д-ра політ. наук / М. В. Примуш. – Львів, 2003. – С. 1–2. 20. *Рябіка І. Л.* Зародження і легалізація багатопартійності в умовах переходу від тоталітаризму до демократії: історико-політологічний аналіз : автореф. дис. ... канд. політ. наук / І. Л. Рябіка. – Сімферополь, 2007. – С. 7. 21. *Соколов В. Н.* От тоталитаризма к политическому плюрализму: многопартийность как основа демократии / В. Н. Соколов, И. Л. Рябіка. – Одесса : Маяк, 2007. – С. 8. 22. *Максимець Б. М.* Політичні партії як чинники формування та реалізації стратегії державної політики : автореф. дис. ... канд. наук з держ. управління / Б. М. Максимець. – Х., 2006. – С. 1. 23. Барановський Ф. Партійна система України: необхідність оптимальності. – С. 10. 24. *Стаценко О. С.* Партії і партійні системи у сучасному демократичному процесі : автореф. дис. ... канд. політ. наук / О. С. Стаценко. – Сімферополь, 2004. – С. 13. 25. *Максимець Б. М.* Політичні партії як чинники формування та реалізації стратегії державної політики. – С. 15. 26. Політичні партії – провідний чинник розвитку політичної системи в Україні. – С. 10–11. 27. Україна в 2005–2009 рр. : стратегічні оцінки суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку : монографія / за заг. ред. Ю. Г. Рубана. – К. : НІСД, 2009. – С. 26–27. 28. Проблеми модернізації політичних систем сучасності. – С. 251. 29. Україна в 2010 році: Щорічні оцінки суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку. – С. 28. 30. Там само. – С. 27.

**Надійшла до редколегії 14.12.12**

# СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 141. 7

*І. Г. Кудря, канд. філос. наук, доц., КУП НАНУ*

## РЕКОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ТЕОРІЇ МОДЕРНІЗАЦІЇ У СУЧАСНОМУ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

*У статті здійснений критичний огляд провідних ідей основоположників сучасної реконцептуалізації теорії модернізації від Ш. Ейзенштадта і У. Бека до Р. Інглегарда, М. Кастельса і Ф. Фукуяма. При цьому автор зосереджується на їх соціально-філософському аналізі, що дає змогу розглянути теорію модернізації з якісно нової точки зору.*

**Ключові слова:** множина сучасність, постматеріалізм, світ-економіка.

*В статье осуществлен критический обзор основных идей основоположников современной реконцептуализации теории модернизации от Ш. Эйзенштадта и У. Бека до Р. Инглегарда, М. Кастельса и Ф. Фукуямы. При этом автор сосредоточивается на их социально-философском анализе, что позволяет рассмотреть теорию модернизации с качественно новой точки зрения.*

**Ключевые слова:** множественная современность, постматериализм, мир-экономика.

*The article presents a critical review of the leading ideas of the founders of modern reconceptualization of the theory of modernization from S. Eisenstadt and U. Beck up to R. Inglehart, M. Castells and F. Fukuyama. The author focuses on their socio-philosophical analysis which allows to consider the theory of modernization of qualitatively new perspective.*

**Keywords:** multiple modernity, postmaterialism, world-economy.

Теорія модернізації, відіграє роль одного з найважливіших дослідницьких інструментів при дослідженні процесів макросоціальних змін, тому особливий інтерес представляють підходи, в яких спеціальна увага приділяється її сучасній реконцептуалізації. Відповідно метою даного дослідження є аналіз сучасних концепцій модернізації. Серед дослідників, які зробили значний внесок в розробку новітніх підходів в соціально-філософському осмисленні модернізації, слід зазначити У. Бека, І. Валлерстайна, Ш. Ейзенштадта, Р. Інглегарда, М. Кастельса, Ф. Фукуяму та інших.

Класичні теорії модернізації, як їх розробили К. Маркс, Е. Дюркгейм і М. Вебер, будувалися на гіпотезі, що стандарти сучасності будуть перейняті всіма країнами, що модернізуються. Класичне поняття модернізації позначало сукупність взаємообумовлених процесів: індустріалізацію – технологічний розвиток продуктивних сил; становлення національної держави – централізацію політичної влади і національної ідентичності; демократизацію – розповсюдження прав політичної участі; урбанізацію – поширення міських форм життя; просвітництво – запровадження формальної освіти; секуляризацію релігійних цінностей і норм. Модернізація – це процес змін у напрямку соціально-економічної системи, яка розвинулася в Західній Європі і Північній Америці у XVII–XIX ст., згодом поширилася на інші європейські країни, а в XX ст. – на Південну Америку, Азію і Африку. Значний розвиток Західної Європи з початку Нового часу порівняно з іншими цивілізаціями пояснюється низкою факторів: Реформацією, яка сформувала новий тип особистості під впливом про-

тестантських цінностей (М. Вебер), домінуванням міського способу життя (Ф. Бродель), принципом гетеродоксії "... різноманіття сектантських груп і гетеродоксних течій ..." [1], який в європейській цивілізації становив центральний компонент і став основою сучасної цивілізації.

Є декілька основних критичних точок зору на класичну концепцію модернізації, серед них: концепція множинних сучасностей Ш. Ейзенштадта; концепція мережевого суспільства М. Кастельса; теорії комунікативної і рефлексивної модернізації; теорія соціальної довіри Ф. Фукуями.

Серед цих нових підходів слід виокремити концепцію множинної сучасності Ш. Ейзенштадта, який довів, що в умовах глобалізації не може бути універсальної моделі модернізації. З'являється безліч сучасностей, що функціонують на локальному рівні. Виявлене різноманіття патернів сучасності стало найважливішим фактором перегляду нормативних схем лінійного прогресу. Такий підхід дозволяє зрозуміти не тільки причини розвитку суспільства, але й механізми, що лежать в основі цього розвитку. Зокрема, наявність множини сучасностей пов'язана з дискретним механізмом модернізації, при якому кожна фаза модернізаційного циклу визначається змінами в якійсь певній сфері соціального життя. Різні носії модерну: економічні і політичні інститути, інститути соціалізації і культури – утворюють різні сполучення в конкретних країнах. Варіативність процесу модернізації, згідно Ш. Ейзенштадту, широка. У більшості суспільств Сходу і Африки перейнято багато важливих сторін західного модерну. Однак вони зробили це, приймаючи і відкидаючи за своїм вибором різні елементи, заради власної вигоди. Тобто застосування західних моделей незахідними суспільствами супроводжувалося безперервним відбором, новою інтерпретацією і новими формулюваннями запозичених ідей. Все це призвело до множини модернів у незахідному світі. Ш. Ейзенштадт доводить, що сучасність формується трансценденцією, яка дозволяє їй переходити за грані західної основи – фундаменту, з якого вона спочатку виникає. Конкретні форми і напрямки модернізації залежать від соціокультурних контекстів, які змінюються не тільки від одного регіону до іншого, але також від однієї сфери соціального життя до іншої. Незахідні цивілізації приймають моделі модернізації, які найбільше відповідають західному зразку, але в той же самий час, наслідки цієї модернізації можуть призвести до альтернативних форм в межах того ж зразку [2].

Основну увагу Ш. Ейзенштадт приділяє імперській моделі модернізації, завдяки якій імперські суспільства не тільки розширювали територіально, але також мали соціокультурні ресурси, які гарантували їх тривале існування. Однобічний підхід М. Вебера до патримоніалізму, призвів до недооцінки змін, які відбуваються в межах традиційної структури, завдяки мобілізації імперським центром суспільних ресурсів [3].

Феномен імперії відрізняється як від традиційних суспільств, так і від сучасних суспільств. В основі імперської моделі модернізації покладено політичне начало, яке абсолютно автономне щодо економічної, релігійної і соціальної сфери суспільства. Суб'єктом імперської модернізації виступає професійна бюрократія. В жодному іншому суспільстві не можна знайти такої автономії політичної сфери і панування її над іншими сфе-

рами суспільства. Традиційні патримоніальні суспільства засновані на кланово-родинних зв'язках і залежать від відносин між локальними спільнотами. В сучасних, постімперських суспільствах політична сфера втрачає свою автономність, підпорядковується громадянському суспільству.

Ні перехід від Римської до Візантійської імперії, ні відношення останній до своїх спадкоємців Росії й Туреччини, не можуть бути описані з погляду однієї імперської традиції, але безперервність була досить міцна, щоб вплинути на наступну історію регіону. Конкуренція східноєвропейських імперій (Російська, Габсбурзька і Оттоманська) їхня різноманітна модернізація й взаємодія з європейською державною системою, – частина більш широкого контексту західної сучасності і заслуговує на більш детальне теоретичне дослідження [4].

До цієї ж точки зору, ми повинні віднести підхід І. Валлерстайна, який виокремлює світ-імперії і світ-економіку. Світ-імперія це не тільки регіон, але й специфічний спосіб виробництва, в якому політична влада переваляє над економікою. В історії відбувалася постійна трансформація світ-імперій і світ-економіки і навпаки, але лише капіталістична світ-економіка перевершила усі існуючі соціальні системи і стала панівною. Просторово капіталістична світ-економіка поділяється на центр, напівпериферію і периферію. Соціально-економічні зміни на периферії і напівпериферії, залежать від змін, які відбуваються в центрі. Зокрема, розвиток другого закріпачення у Східній Європі і плантаційного рабовласницького господарства в Америці, був обумовлений на думку І. Валлерстайна становленням капіталізму в Західній Європі. Хоча імперії не можуть досягти рівня економічної потужності характерного для капіталістичної світ-системи, проте вони, найбільш ефективно перевершують локальний контекст соціального життя, і це пояснює, як межі, так і потенціал трансформації традиційних суспільств.

Іншим напрямком сучасних підходів до проблеми модернізації є концепція рефлексивної модернізації У. Бека. Згідно У. Беку, рефлексивна модернізація – це процес переходу від індустріальної сучасності до рефлексивної постіндустріальної сучасності. Індустріальна сучасність втілювала еволюцію від традиційного, феодального і аграрного суспільства до сучасного, індустріального суспільства. На цій стадії історії наукова раціональність стала основним джерелом модернізації. Зосередження на науково-технічному прогресі було тісно пов'язане з ідеєю соціального добробуту. Соціальна класова відмінність замінила відмінність між феодальними станами. З одного боку, модерна система соціальних класів спричинила нову соціальну нерівність. Ця модерна нерівність фактично замінила традиційно-феодальну ієрархію. Науково-технічний прогрес, з іншого боку, призвів до некерованих ризиків. На думку У. Бека, ця класична сучасність, була лише напівсучасністю. Індустріальне суспільство ініціювало власну трансформацію. В результаті модернізації індустріального суспільства, виникає радикалізація сучасності. На зміну індустріальному суспільству приходить суспільство ризику. Тоді як в класичному індустріальному суспільстві логіка виробництва забезпечувала добробут і стабільність, то в сучасних умовах індустріальне виробництво виступає систематичним виробництвом різноманіт-

них ризиків: ядерних, екологічних і біологічних. Для У. Бека наслідком індустріального розвитку є ризики, з якими суспільство ніколи раніше не стикалося. Ці ризики не обмежені в часі, оскільки торкаються майбутніх поколінь. Вони також не обмежені просторово, оскільки перетинають національні кордони. На відміну від попередніх часів, ніхто не може бути відповідальним за ризики в суспільстві ризику. Ризик став інтелектуальною і політичною конструкцією, навколо якої точиться багато дискурсів. У. Бек аргументує, що індустріальне суспільство, яке займалося розподілом матеріальних благ зараз перетворилося на постіндустріальне суспільство розподілу ризиків, і тому називається суспільством ризику. Усталені форми соціального життя зрушили від традиційних суспільств в середині XIX ст. до ранньої сучасності в XX ст., і, нарешті, у напрямі рефлексивної сучасності у другій половині XX ст. У. Бек визначає основні три стадії періодизації модернізації. Це домодерність, проста сучасність і рефлексивна сучасність. На його думку, сучасність дуже тісно пов'язана з індустріальним суспільством, а нова рефлексивна сучасність – з суспільством ризику. У доіндустріальному суспільстві, ризики не були штучними. Вони були природними, як наприклад: голод, епідемії, стихійні лиха, або синтетичними, як наприклад, війни, але вони не впливали безпосередньо з технічного прогресу. Для У. Бека рефлексивна модернізація відбувається завдяки самоусвідомленню. Поняття рефлексивності, яке він пропонує, повинно замінити класичне поняття сучасності і модернізації. Рефлексивна модернізація перевизначає взаємовідношення між природою і суспільством. Вона в першу чергу звернена на вирішення екологічних проблем. Автономія, децентралізація, гнучкість і діалог прийшли на зміну залежності, централізації, жорсткій організації. Для того, щоб суспільство дійсно розвивалося, модернізація повинна стати рефлексивною. Таким чином, рефлексивна модернізація є історичним переходом від високої модернізації, спрямованої на підкорення природного світу, і детрадиціоналізації суспільства до рефлексивної модернізації або безпосереднього переосмислення вже модернізованого світу. Теорія рефлексивної модернізації пропонує вийти за жорстку концептуальну структуру класичної теорії модернізації.

Тісно пов'язана з концепцією рефлексивної модернізації теорія постмодернізації Р. Інглегарда. Зміст процесу постмодернізації становить нова система постматеріалістичних цінностей. Цінності солідарності, якості життя та індивідуального добробуту стають центральними цінностями індивідів, які живуть в постмодерному, економічно безпечному суспільстві. Зміст постмодернізації полягає в переході від матеріалістичних цінностей (економічних і безпеки) індустріального суспільства до постматеріалістичних цінностей (ідентичності) постіндустріального суспільства, а також акценті на естетичному вимірі і захисті навколишнього середовища. Цінності марксизму і протестантизму – аскетизм і праця, перестают бути найважливішими регуляторами постматеріалістичної економіки. Негативна мотивація примусу змінюється на позитивну мотивацію бажання. Матеріальне виробництво більше не становить основу діяльності в постіндустріальному суспільстві. С. Леш і Дж. Уррі назвали сучасну економічну систему "економікою знаків і простору". На



їхню думку, поряд з потоками капіталу, праці і товарів, незмірно зростає роль "рефлексивного накопичення" інформації та образів. Д. Белл, М. Кастельс, А. Тоффлер показали, що сучасне суспільство – це суспільство, в економіці якого пріоритет належить виробництву не матеріальних товарів, а предметів соціокультурного характеру. Специфіка цього типу економіки забезпечує якісне наповнення людини. Це виробництво пов'язане, головним чином, з освітою, культурою та охороною здоров'я. Справа в тому, що якість людини залежить, по-перше, від якості її знань і наявності навичок з оперування цими знаннями (і від ступеня розвитку цих навичок). По-друге, від характеру її світогляду, моральних норм, продиктованих цим світоглядом. Для позначення такого суспільства існує вельми різноманітна термінологія: постіндустріальне, інформаційне, мережеве, посткапіталістичне.

В сучасних підходах до проблеми модернізації піднімається проблема співвідношення часу і простору. Просунута технологія, пов'язана з інформацією, символічна природа праці, знімає дистанцію між часом і простором і спричиняє їх компресію. Ці концепції акцентують увагу на особливостях простору, як основній категорії глобалістського дискурсу, де аналіз простору виступає основним інструментом для розуміння глобалізації. В класичних теоріях модернізації традиційно маргіналізувалась роль простору. Простір аналізувався як фізичне середовище модернізації. Зараз ми можемо спостерігати відродження інтересу до простору, як умови модернізації. Однією з найбільш теоретично обґрунтованих і детальних розроблених теорій глобалізації, є теорія мережевого суспільства М. Кастельса. Згідно з М. Кастельсом, сучасна модернізація пов'язана з виникненням потоків інформації. Інформаційна революція трансформувала фундаментальні виміри людського життя: час і простір. В інформаційному суспільстві, простір потоків домінує над простором місць. Простір місць – традиційний географічний простір. Простір потоків являє собою систему обміну інформацією, капіталом і владою, яка структурує основні процеси в рамках суспільств, між різними регіонами, незалежно від їхнього місцезнаходження. Таким чином, не увесь світ є глобальним, а лише його частина, включена у світовий простір потоків. Під впливом інформаціоналізму, хронологічна послідовність подій порушується в різних сферах від природи до культури, від особистості до суспільства. Інформаціоналізм ставить під питання традиційне сприйняття часу. М. Кастельс говорить про системну пертурбацію в послідовному порядку явищ і подій [5]. Час має різну цінність і різний темп у цих двох різних просторах. Простір потоків, визначає зміст часу в просторі місць, оскільки приналежність або виключенність із мереж, означає різну цінність часу. Виникає феномен постісторії. Історія зникає, сучасне є єдиним часом. Колись час історії, час виробництва був джерелом контролю над простором. Тепер новий простір потоків, перевищує поняття відстані і установлює різні часові режими для двох форм простору, структуруючи життя в паралельних світах. Соціальна практика людей, що живуть у цих двох просторово-часових світах, стає усе більш відмінною, оскільки вона відбувається у різних вимірах соціального простору. Позачасовий час інформаційної епохи приходить на зміну біологіч-

ному часу традиційного суспільства і хронологічному часу індустріальної ери. Змінюється взагалі поняття часу, якщо у класичному капіталістичному суспільстві капітал визначався кількісним виміром витрат часу, то у інформаційному суспільстві народжується нова темпоральність і відповідно нова форма капіталу, яку М. Кастельс назвав позачасовим капіталом. М. Кастельс говорить про акцидентний час, коли в результаті часового стиску даних, виникає синхронізація знання, відбувається перехід від субстанціонального часу до акцидентного часу.

Поряд з логікою простору потоків, існує інша логіка соціального життя – логіка простору місця, яка прямо протилежна логіці простору потоків. Відбувається зіткнення двох різних просторово-часових логік, в результаті чого люди втрачають традиційне значення ідентичності і намагаються відновити свою ідентичність у новій формі. У просторі потоків – культурні коди відіграють таку саму роль, яку відіграє фізичний простір у просторі місць. Опір простору потоків виникає з боку соціальних акторів, зосереджених навколо місця. Всі виключені з мережі простору потоків (як наприклад, фізична праця), природно тяжіють до ідентичності простору місця. Ці нові суспільні форми формуються навколо первинних ідентичностей. Ці ідентичності біологічно або соціально незмінні, контрастують з плинною ідентичністю простору потоків. Через простір місця люди намагаються ідентифікувати себе в умовах структурних змін і нестабільності. Під обопільним тиском простору потоків і простору місця опинилася національна держава. Якщо національна держава представляє ідентичність місця, вона самовиключається з мережі потоків. Якщо вона підкоряється мережевій логіці потоків, тоді втрачає місцеву ідентичність, стає вузлом у мережі. Ключ до концепції простору потоків – фактор простору, як нового джерела соціального виключення і соціальної стратифікації. Концепція простору потоків наголошує не на нерівному історичному розвитку, а на процесі створення нової просторової нерівності.

Незважаючи на те, що фундаментальні зміни у суспільстві асоціюються з технологічним прогресом, ми не можемо вважати технологічний розвиток, незалежним фактором, що визначає сучасну модернізацію. Необхідно сприймати інформаційні технології в контексті суспільного процесу, в якому актори не пасивно пристосовуються до нових технологій, а активно формують їх.

До сучасних концепцій модернізації належать також теорії соціального капіталу, культурного капіталу і символічного капіталу. На перший погляд здається, що поява цих нових концепцій продовжує тенденцію висування центрального в модернізації економічного фактору на провідні позиції, ще раз демонструючи претензії на домінування економіки над іншими сферами суспільства. Однак не можна не помітити, що ці нові концепції намагаються доповнити новими характеристиками традиційне поняття модернізації. Автори цих концепцій П. Бурдьє і Ф. Фукуяма на концепційному рівні намагаються показати значимість соціальних мереж, нових ресурсів і нових форм відносин між людьми (поняття довіри), які, не будучи економічними, збільшують ефективність суспільства. Зокрема, продовжуючи веберівську традицію, Ф. Фукуяма вважає, що

суспільна довіра, сприяє становленню нового типу суспільства. Суспільства з низьким рівнем суспільної довіри характеризуються слабкою організацією господарської діяльності, оскільки вони не можуть вийти за межі родинних економічних відносин, коли володіння і управління виробництвом зосереджене в руках однієї родини. Для суспільств з низьким рівнем довіри характерний фамілізм – панування родинних зв'язків над рештою соціальних відносин. В таких суспільствах довіра наявна в середині родини та клану. Хоча відсутність довіри має різні культурні джерела, є одна риса, характерна для усіх суспільств з низьким ступенем довіри – централізована держава, яка робить добровільні об'єднання не потрібними, бо перебирає на себе всі їх функції. Суспільства з низьким рівнем довіри відзначені внутрішньою десоціалізацією, а саме сімейною, клановою або груповою замкнутістю. Все це робить ці соціуми внутрішньо не самодостатніми і вимагає регламентації з боку держави – регламентації, без якої неможливо забезпечити належну господарську ефективність. Відсутність довіри може зм'якшуватися державним втручанням лише почасти. Крім суспільств з високим рівнем довіри та фамілістичних економік, наявні атомізовані соціуми, в яких відсутній, як культурний капітал (родинні виробничі відносини), так і соціальний капітал (виробничі відносини на базі формальної довіри). Атомізовані суспільства це переважно, традиційні культури з аграрно-общинним способом виробництва і низьким рівнем інституціональної диференціації. В таких суспільствах спостерігається фактична підміна соціальних інститутів державою та етнічно-общинними угрупованнями. Таким чином, етично-ціннісний підхід М. Вебера, Ф. Фукуяма пропонує доповнити поняттям соціальної довіри. Аргументи, що приводяться Ф. Фукуямою при обґрунтуванні такого підходу, проясняють його методологічні позиції. Ф. Фукуяма підкреслює еволюційний характер формування довіри, що робить неможливим стрибок через окремі етапи. Розвиток економіки з низьким рівнем соціальної довіри неможливий без зміни інституціональної структури, без становлення нової системи цінностей. На наш погляд, в цьому полягає не тільки евристичний механізм нової методології, але й створюється передумова для нового розуміння модернізації.

Отже, відзначимо, що модернізація – складний феномен, до якого можна підійти з різних точок зору. У цілому, незважаючи на ряд методологічних проблем, сучасні підходи до модернізації здатні дати новий імпульс до осмислення механізмів і рушійних сил модернізації.

Тому, спроба системного опису модернізації, виділення її специфіки, представлена в роботах сучасних соціальних теоретиків становить безумовний інтерес, а також теоретичну і практичну цінність для формування вітчизняних доктрин модернізації.

1. Див.: *Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт ; пер. с англ. А. В. Гордон ; науч. ред. пер. Б. С. Ерасов ; Институт "Открытое общество". – М. : Аспект Пресс, 1999. – С. 30. 2. *Arnason J. The future that failed: origins and destinies of the Soviet model / J. Arnason. – New York : Routledge, 1993. – P. 14. 3. Ibid. – P. 19. 4. Ibid. – P. 22. 5. *Stalder F. Manuel Castells: the theory of the network society / F. Stalder. – Oxford : Polity Press, 2006. – P. 156.***

# ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ

*В. Ю. Вілков, канд. філос. наук., КНУТШ*

## ВВЕДЕННЯ ПОНЯТТЯ "НАЦІЯ": ОСОБЛИВОСТІ НАУКОВОГО ТА ІДЕОЛОГІЧНОГО КОНСТРУКТИВІЗМУ (ЧАСТИНА ПЕРША)

*У статті запропоновано аналіз основних теоретичних та методологічних особливостей наукового та політико-ідеологічного конструктивістського способу введення поняття "нація".*

**Ключові слова:** конструктивізм, поняття "нація", нація, націоналізм, ідеологія.

*В статье представлен анализ основных теоретических и методологических особенностей научного и политико-идеологического конструктивистского способа введения понятия "нация".*

**Ключевые слова:** конструктивизм, понятие "нация", нация, национализм, идеология.

*The article presents analysis of the main theoretical and methodological features of the scientific and political-ideological constructivist way of introducing the concept of "nation".*

**Keywords:** constructivism, concept "nation", nation, nationalism, ideology.

Дослідження генезису поняття "нація" має особливе аналітичне значення для суспільствознавства. Бо саме такий аспект і напрям пізнавальної діяльності, більшою мірою, ніж багато інших, дозволяє з'ясувати історичні реалії, розкрити справжню логіку історії формування сенсів-значень терміна (особливо їх трансформацій), які в ту чи іншу епоху чітко фіксували особливості національних феноменів та (як ідентифікаційні маркери) домінували в політичній та етнічній свідомості основних груп населення різних країн і регіонів світу, а також породили стійкі лінгвістичні традиції в політико-правовому та науковому використанні поняття "нація".

Проте, у контексті зазначеного необхідно підкреслити, що до такого способу аналізу нерідко є альтернативним – іноді вступаючи з тих чи інших об'єктивно-історичних та суб'єктивних причин і суперечності з реальною політичною та етнокультурною історією – той підхід, який фактично може бути названий **концептуальним конструктивізмом**.

Його загальними теоретико-методологічними засадами (розробленими в комплексі сучасних гуманітарних наук) слід вважати ідею про те, що "знання не є калькою ("відображенням") реальності, а конструюється суб'єктом на основі досвіду взаємодії зі світом та залежить від мотивації суб'єкта пізнання, мови опису, операційних засобів тощо, що визначається, у кінцевому підсумку, культурою суспільства та індивідуальними особливостями суб'єкта пізнання, його "картиною світу"". Або ж, за оцінками філософа В. О. Лекторського, головна ідея конструктивістського підходу полягає в тому, що "реальність, з якою має справу підсвідоме (як наукове, так і буденне) та в якій ми живемо. – це ніщо інше, як конструкція самого суб'єкта, іноді свідомо, але найчастіше не усвідомлюва-

на. Жодної іншої реальності, дійсності, окрім тієї, що конструюється суб'єктом..., нема і бути не може" [1].

У той же час, як справедливо підкреслюють адепти конструктивізму та численні представники суспільствознавства, "система значень понять" "опосередковує сприйняття та усвідомлення соціальної реальності", а існуюча "категоріальна сітка світосприйняття", "введення нових понять" або "їх трансформація" (відповідно до принципу "кільцевої причинності" Дж. Келлі) "змінюють саму людську поведінку та соціальну реальність", створюють "сприятливі умови для культурних трансформацій" [2].

Більше того, деякі конструктивісти, що представляють постмодерністську парадигму (як, наприклад, російський соціолог А. Г. Здравомислов, який заявляє про себе, що він є автором "релятивістської концепції нації"), аксіоматично стверджують: "Центральною категорією релятивістської концепції нації є поняття "національної самосвідомості"". Внаслідок цього – оскільки "колективна свідомість породжує реальні факти" – об'єктом наукового дослідження має бути не нація як соціально-історична реальність, а лише процеси "створення образу нації у свідомості спільнот" [3].

Що ж стосується конструктивістського підходу в націоналогії, то, перш за все, йдеться про численні школи, вчення, теоретичні моделі націогенезу, націй і національної державності, що представляють собою концептуалізовані результати дослідницької діяльності в межах предметної сфери різних галузей науки, а також про історично впливові ідеї в теоретичному обґрунтуванні націоналізму та національно-державного будівництва, які стали програмними для численних ідеологів та політичних доктрин. Наприклад, це постулати ідеологами "національного відродження", принципи моделі "політична нація" Нового часу або ж фундаментальний гердеровський політико-філософський припис для облаштування сучасної світосистеми "одна нація – одна держава", які були сформульовані європейськими філософами, політичними мислителями та представниками гуманітарних наук у другій половині XVIII – першій третині XIX ст. та в подальшому послужили концептуальним фундаментом для безлічі різноманітних націоналістичних ідеологій та рухів.

На наш погляд, загальною специфікою конструктивістського типу і способу теоретичного з'ясування природи феноменів етнонаціональних спільнот та процесів їх виникнення виявилася глибока суперечливість тих результатів, які безпосередньо фіксуються у сенсах-значеннях базових концептів. Так, з одного боку, внаслідок глибокого та масштабного осмислення історії, порівняльного аналізу концепцій та вчень, подальшого теоретичного моделювання або політико-ідеологічного проектування, у науковий обіг і політичний дискурс вводяться абстрактно-загальні категорії. Однак, з іншого боку, вони часто є лише авторськими, персональними універсалізуючими уявленнями про сутність націй і їхній статус у просторі політичних систем окремих держав та світового співтовариства.

І, як переконливо свідчить багатовікова історія суспільно-політичної думки, цей другий бік якраз і характеризується тим, що сенси-значення

поняття, що узагальнено розкривають сутність національної спільноти, її численні визначення, являють собою не адекватне та логічно послідовне теоретичне відтворення реальних феноменів національного буття та свідомості, а найчастіше є довільним поступуванням, суто авторським концептуальним творінням ученого або проектом ідеолога. Саме в такому випадку дослідницька свобода, теоретико-методологічні симпатії, дисциплінарна належність автора, так само, як і його ідейні та ідеологічні уподобання, вплив мови, культурних та політичних стереотипів, призводять до того, що запропоновані дефініції нації, створювані мислителями сенси та значення для її понятійної фіксації, стають не лише досить суб'єктивними і здебільшого не збігаються за змістом один з одним, але й виявляються вкрай далекими – а то і протилежними – по відношенню до тих, що тривалий час формувалися і трансформувалися в ході реального історичного процесу суспільно-політичного та етнокультурного розвитку людства, а також століттями панували в політичних уявленнях основних груп населення різних країн світу, чим, безумовно, й утворювали важливу складову самої соціальної реальності, визначали тенденції її розвитку. Причому, підкреслимо, такого генезису уявлень про націю та її понятійні фіксації, який відбувався без дієвого впливу науково-академічного середовища й теоретичних напрацювань членів наукових співтовариств [4].

Що ж до останнього, то треба визнати, що теоретичні узагальнення багатьох суспільствознавців, які досліджують процеси й чинники утворення націй, абсолютно відрізняються в оцінках її сутності. Майже кожен із представників наукового співтовариства пропонує або власну, оригінальну її інтерпретацію та вводить відповідні сенси-значення поняття, або приєднується до однієї з впливових, парадигмальних теоретичних інтерпретацій, вносячи до неї деякі смислові корективи. При цьому в кожному з двох зазначених випадків дослідники, як правило, вдаються до радикальної критики інших націологічних узагальнень, відкидаючи всі чужі концепти нації як помилкові та ненаукові.

Означену ситуацію в націології чітко демонструє безліч створених мислителями за останні століття теоретичних моделей національної спільноти, націогенезу, відповідно, дефініцій нації. Тоді як заявлені авторами класифікації сукупності найбільш поширених теорій нації, і в контексті кожної з них введення ними власного базового концепту, переконливо свідчать, що в суспільно-політичних і гуманітарних науках відсутня навіть умовна ідейна платформа для пошуку консенсусу як у трактуванні поняття "нація", так і у визначенні теоретико-методологічних засад систематизації численних концепцій нації та націоналізму.

Для наочності наведемо лише кілька переконливих прикладів з історії націології.

Так, ще відомий теоретик та ідеолог австромарксизму О. Бауер у праці "Національне питання та соціал-демократія" (1907 р.) поділив усі наявні на той час концепції на "метафізичні теорії нації – матеріалізм та національний спиритуалізм", "психологічні теорії нації – психологічно-

інтелектуалістську та психологічно-волюнтаристську та "емпіричну теорію нації, яка обмежується перерахуванням "елементів", притаманних нації". Такими елементами, зазначив австрійський марксист, найчастіше називають спільність "території", "походження", "мови", "звичаїв", "мешкання та історичного минулого", "законів та релігії". При цьому О. Бауер особливо підкреслив, що "всім цим теоріям ми протиставляємо нашу теорію нації як спільності характеру, що виросла на ґрунті спільності долі; теорію, що виникла на основі матеріалістичного розуміння історії" [5].

Або ж, наприклад, В. Старосольський, аналізуючи в "Теорії нації" (1922 р.) теоретичні уявлення про природу національних спільнот (що виникли в період з кінця XVIII до початку XX ст.), зробив висновок, що їх усі можна розділити на "дві основні антитези, два принципово противні собі способи розуміння" сутності нації. Перший із них (як він заявляє – "найтісніше зв'язаний із політичним відношенням сил") – це "атомістичні теорії нації", які в їх методологічному аспекті представляють "емпіричний підхід", оскільки його представники лише "звертають увагу на емпірично дані ознаки нації", а націю "розуміють як суму, як просто збірну назву для якоїсь кількості людських одиниць, що відрізняються від інших спільними прикметами". На думку дослідника, до їх числа найбільш часто зараховують такі, як "мова", "територія", "історичні традиції", "раса", "культура", а також "релігія". Другий підхід, зрозумілий їм як "соціологічний" та "органічний", нібито такий, що "походить від Фіхте", а також "принципово протистоїть атомістичному", – це ті теоретичні моделі, "що бачать в нації окрему цілість, окремих суб'єкт, "особовість" із власним життям, воледатністю та власною долею" [6]. Свій же концепт нації В. Старосольський вибудовує, відштовхуючись від постулату вчення Л. Гумпловича, який стверджує, що "нація – це суспільність, що мала або має власну державу". Розвиваючи й суттєво змінюючи теоретичні акценти в розумінні ролі суспільно-політичних чинників та ментальних стимулів у процесах виникнення національних спільнот (як він стверджує – ідею про "позитивне відношення "народу" до держави, як істотну прикмету без якої народ не є нацією"), український етнополітолог запропонував власне тлумачення сутності нації. "Жерелом національної спільноти та істотною силою, якою вона існує, – зробив висновок він, – є стремління до політичної самодіяльності та самостійності, яке історично проявилось як боротьба за суверенність: "in tyrannos" в межах держави та на вні, за суверенність власної держави" [7].

Серед західних сучасних науковців одну з найбільш масштабних спроб систематизації багатоманіття дослідницьких підходів, теоретико-методологічних та ідеологічно-аксіологічних установок, що утворюють, але розколюють напрацьоване вже за останні десятиліття знання в галузі теорії націй і націоналізму, здійснив відомий англійський учений Е. Сміт. У ряді фундаментальних праць він запропонував об'єднати переважну більшість існуючих теоретичних інтерпретацій нації в загальні і несумісні одна з одною парадигми (з припущенням у різних роботах деяких із їхніх підвидів), для яких запропонував назви "модерністська", "примордіалістська", "переналістська" та "етносимволістська".

При цьому Е. Сміт, незважаючи на досить критичну оцінку реальних досягнень "етносимволізму" [8], не тільки визнав його наукову перспективність і став його активним adeptом, але й вирішив використовувати для теоретичної розробки такого постмодерністського напрямку впливові ідеї з усіх інших (крім примордіалізму) основних парадигм [9]. Між тим, остаточно смітівська етносимволістська дослідницька позиція виявилася в тому, що його теоретична інтерпретація сутності нації набула майже суб'єктивістських, інвентціоналістських та психологічних рис. Вона призвела до повної деетатизації та деонтологізації національної спільноти, забарвила її в "екзистенційні тони" та наділила специфічним "релігійним змістом", бо нація стала трактуватися англійським вченим як така спільнота, що має "священні властивості", уявляється її представниками або "сприймається її членами як духовна" [10]. Так, у роботі "Націоналізм: теорія, ідеологія, історія" (2001 р.) він, причому всупереч запропонованій ним самим "робочій дефініції" нації (як, втім, як і всупереч її трактуванням у попередніх роботах), сформулював визначення, розраховане, у тому числі, уже на суто символічну перспективу буття національних утворень. "Для недалекого майбутнього, – заявив Е. Сміт, – нація – певна спільнота, яка має визначену територію і відмінна своєю історією та власною долею – безумовно служить найпоширенішою і найпридатнішою для практики основою політичної солідарності". До того ж, англійський дослідник особливо підкреслив, що "ці чотири основні категорії нації – суспільство, територія, історія та доля – мали в минулому" та "мають і тепер розглядатися як "священні", у тому розумінні, що сприймаються більшістю членів, як об'єкт пошани й набожної відданості і як самоціль" [11].

Ситуація плюралізму щодо визначення сенсів-значень поняття "нація" характеризує й вітчизняне націоналістичне знання. Хоча, на відміну від західних науковців, серед представників українського наукового співтовариства етнополітологів та етнодержавознавців активну підтримку здобула така систематизація концепцій нації (специфікою кожної з яких є особливі тлумачення національної спільноти), що пропонує типове виокремлення кількох основних груп. Зокрема, у статті "Нація", запропонованій у фундаментальному науковому виданні "Мала енциклопедія етнодержавознавства" (Ф. Горовський, О. Картунов, Ю. Римаренко), фрагментарно згадуючи "етатистський підхід", науковці стверджують: "Визначення нації, що існують сьогодні, умовно можна поділити на чотири великі групи: психологічні, культурологічні, етнологічні та історико-економічні" [12]. Пізніше один із авторів згаданої статті О. В. Картунов у посібнику "Вступ до етнополітології" (1999 р.), визнавши, що "сьогодні в західній націоналістичній та етнополітологічній існує близько десятка різних теорій нації", все ж таки запропонував класифікувати їх головним чином як такі, що належать уже до п'яти базових моделей: "політичної", "психологічної", "культурологічної" "історико-економічної" та "етнічної" [13].

У той же час, вищезгадані науковці, певною мірою погоджуючись один із одним щодо загальної типології теоретичних моделей нації,



пропонують у своїх публікаціях такі теоретичні інтерпретації природи та основних ознак національної спільності, що істотно різняться між собою.

Зокрема, у "Малій енциклопедії" автори статті, поставивши за мету "заповнити прогалину вітчизняної науки такими визначеннями та тлумаченнями, що вживаються в західній націології", запропонували наступну, багато в чому антиетатистську етнологічну дефініцію. Націю, констатували вони, "можна визначити як етносоціальну (і назавжди кровноспоріднену) спільність зі сформованою усталеною самосвідомістю своєї ідентичності (спільність історичної долі, психології й характеру, прихильність до національних матеріальних та духовних цінностей, національної символіки, національно-екологічні почуття тощо), а також (головним чином, на етапі формування) територіально-мовною та економічною єдністю, яка в подальшому під впливом інтеграційних та міграційних процесів виявляє себе неоднозначно, нерідко втрачаючи своє визначальне значення, хоча аж ніяк не зникає" [14].

Персонально ж О. В. Картунов концептуально схилився до відносно політизованої інтерпретації національної спільноти (фактично на засадах ідей концепту "громадянська нація"). "Нація, – зробив він висновок, – це велике, модерне, динамічне, цивілізоване співтовариство громадян, часто поліетнічне, але об'єднане навколо якогось одного етносу, з національною мовою державного рівня (та, можливо, однією чи кількома локальними офіційними мовами), як правило, із власною територією, спільними інтересами, назвою, національною культурою (як синтезом кількох етнічних культур), волею бути єдиним цілим, усвідомленням спільності (а подекуди й самобутності) минулого, сучасного й, особливо, майбутнього" [15]. Хоча тут нагадаємо, що коротка кратунівська дефініція нації певною мірою не збігається з запропонованою ним її розгорнутою теоретичною формулою, нагадуючи за стилістикою та переліком базових ознак певне лексичне перефразування ще початкової марксистської інтерпретації. Так, лаконічно визначаючи національну спільноту, український учений пише: "Якщо стисло, то нація – це велика модерна спільнота людей, об'єднаних спільною мовою, культурою, територією, назвою, інтересами та волею бути єдиним цілим" [16].

Втім, необхідно зазначити, що вищезгадана та поширена в українському науковому дискурсі модель систематизації, яка досить оптимально впорядковує величезну кількість різноманітних учень про природу та генезис національних спільнот, їхню типологію, також зазнала протягом останніх років критики як "оманливе розрізнення". Зокрема, відомий український етнополітолог О. Майборода заявив: "Вітчизняна наука оперує типологізацією, за якою визначення нації ґрунтується на психологічній ("нація – це душа, духовний принцип"), культурологічній ("союз осіб, які однаково розмовляють", "культурний союз"), етнологічній (спільність походження, самосвідомості та інші етнічні ознаки), історико-економічній (спільність території, мови, економічного життя і традицій) та етатистській (спільна територія та уряд) теоріях". Заперечуючи та узагальнено переробляючи наведену систематизацію, науковець ствер-

джує, що "таку типологізацію можна значно спростити". "Єдність психологічних і культурологічних рис, – констатує він, – можна вважати різном видом етнічної єдності" тому, що "етноідентифікуючими ознаками є, крім усього іншого, спільність психічного та психологічного складу й культури певної соціальної спільноти. Навіть історико-економічна теорія, що визиріла в утробі марксизму і в якій вкарбовано притаманний марксизмові пріоритет економіки над культурою, однаково використовує спільність економічного життя не більше, як доважок до суто етнічних ознак – спільності мови, території, психічного складу, культури". А тому, робить висновок О. Майборода, "крім етатистської концепції нації, усі інші, на нашу думку, є, по суті, концепціями етнологічними; такими, що пов'язують націю з певною етнічністю" [17].

Далі, виходячи з окресленої ним інтерпретації наявних концептуальних підходів, український дослідник запропонував власну типологізацію націй і, відповідно, теоретичні моделі сенсів-значень основних понять. "Напрошується, – заявив він, – поділ націй на два типи". Перший – "ті, що виникли на ґрунті етнічної єдності". Другий – "ті, що утворилися поза нею" внаслідок впливу "позаетнічного чинника", яким "традиційно вважається" таке політичне утворення, як "державна". Проте, в остаточному своєму висновку О. Майборода, який вважає за необхідне поділяти всі національні утворення на "моно- і поліетнічні", все ж знімає таку дуальну модель національних утворень та схиляється на бік своєрідного симбіозу деяких ідей етніцизму (в інтерпретації культури) та постулатів етатизму. "На наше переконання, – заявляє науковець, посилаючись на погляди В. Липинського, – будь-яка нація... є феноменом іманентно політичним", оскільки "ознакою наявності нації обов'язково має бути політизований стан населення певної території. Причому політизація мусить мати своїм втіленням не просто ідеологізацію, а реальну політичну дію, яка в ідеалі має завершитися державотворенням". Або: "Збиральною ознакою нації, на наш погляд, можна визначити політизацію населення на ґрунті спільних суспільно значимих цілей, серед яких найважливішою є здобуття державного статусу" [18].

На відміну від відносно моністичного підходу О. Майборода, його акценту на тому, що необхідний єдиний, етатистсько-етніцистський спосіб теоретичного обґрунтування теорії нації і, таким чином, визначення національної спільноти, такі російські дослідники, як Ю. В. Манько та М. І. Шашков, підтримують точку зору, що в сучасній націології наявні (як теоретично рівноправні) три групи концепцій. "... У визначенні нації в сучасних вітчизняних та зарубіжних виданнях і словниках, – стверджують вони, – закріпилося в основному три концепції: етнічна (у тому числі марксистська, соціально-класова), етатистська (громадянська) та етнокультурологічна" [19]. А їхня ж власна дефініція поняття "нація" стає фактично своєрідною сумішшю деяких елементів її класичної марксистської інтерпретації та постулатів культурно-психологічної моделі. "Нація, – заявляють російські дослідники, – це природно-історична форма спільності людей, що займає єдину територію, використовуючи єдину мову,

має єдині економічні зв'язки та відносини, що сформувалися в ході історичного розвитку, та у своїй суті єдиний психокультурний стан, який урізноманітнюється звичаями, традиціями, обрядами та релігійними віруваннями, що випливають із різних умов життєдіяльності людей" [20].

За нашими оцінками, серед найбільш поширених способів типологізації теорій нації і в західній, і в пострадянській суспільно-політичній та гуманітарній науці ХХ – початку ХХІ століття, став такий, що пропонує виділення двох основних, по суті, метапарадигмальних підходів. Перший із них часто називають "об'єктивним", за іншою термінологією – "культурницьким", "культурологічним", "етніцистським", "центрально- та східноєвропейським", "німецькою моделлю нації або школою", "лінією Гердера" тощо. Другий, як альтернатива першому, іменується в літературі "суб'єктивним" (інакше – "волютаристським", "західноєвропейським", "історико-політичним", "етатистським", "французькою моделлю або школою", "лінією Руссо" тощо.

Проте, якщо проаналізувати вищезазначену лексично строкату за назвами класифікацію теорій націй, а нерідко й націоналізму, то можна визнати, що вона фактично вибудована за двома принципами: або на основі запровадження культурної та політичної дихотомії в розмежованні типів національних спільнот, або на основі ідеї про їх культурно-політичну бінарність. Загалом, така типологія базується на введенні та активному інструментальному застосуванні двох домінуючих у суспільно-політичних науках сенсів-значень концептів – "культурна" ("етнічна") і "політична" ("громадянська", "нація-держава") нація. Безумовно, з деякими їх підвидами, які пропонуються рядом сучасних дослідників для інтерпретації перехідних або змішаних (в їх ознаках та генезисі) форм національних утворень [21].

1. *Петренко В. Ф.* Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке / В. Ф. Петренко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index2.php?option=com\\_content&task=view&id=338&pop=1&page=0&Itemid=52](http://vphil.ru/index2.php?option=com_content&task=view&id=338&pop=1&page=0&Itemid=52); *Лекторский В. А.* Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке (Материалы круглого стола) // *Вопр. философии.* – 2008. – № 3. – С. 4. 2. *Петренко В. Ф.* Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке. 3. *Росенко М. Н.* Нации в современном обществе: теоретико-методологический анализ // *Журнал социологии и социальной антропологии.* – 1999. – Т. II, № 4 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.jourssa.ru/?q=ru/all%20issues>. 4. Див., напр., аналіз та висновки А. Гастингса стосовно впливу на процесі формування національної свідомості і спільності англіїців тенденції тривалого – понад шість століть – середньовічного вживання ними слова "нація". *Сміт Е.* Націоналізм: теорія, ідеологія, історія / Е. Сміт. – К. : К. І. С., 2004. – С. 88–89. 5. *Бауэр О.* Национальный вопрос и социал-демократия / О. Бауэр. – СПб., 1909. – С. 178. 6. *Старосольский В.* Теория нации / В. Старосольский. – Нью-Йорк ; К. : Наук. т-во ім. Т. Шевченка : Вищ. шк., 1988. – С. 11–14, 30. 7. Там само. – С. 93. 8. *Сміт Е.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – С. 57, 61. 9. *Сміт Э.* Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма / Э. Смит. – М. : Практикс, 2004. – С. 409, 412–413. 10. Див.: *Сміт Е.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. – С. 131–132. 11. Там само. – С. 131. 12. Мала енциклопедія етнодержавознавства / Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАН України. – К. : Довіра : Генеза, 1996. – С. 121–122. 13. *Картунов О. В.* Вступ до етнополітології : науково-навчальний посібник / О. В. Картунов. – К., 1999. – С. 131–142; *Картунов О. В.* Західні теорії етнічності, нації та націоналізму : навчальний посібник / О. В. Картунов. – К. : Університет економіки та права "КРОК", 2007. – С. 56–70. 14. Мала енциклопедія етнодержавознавства. – С. 122–123. 15. *Картунов О. В.* Вступ до етнополітології. – С. 142; *Карту-*

нов О. В. Західні теорії етнічності, нації та націоналізму. – С. 70. 16. *Картунов О. В.* Західні теорії етнічності, нації та націоналізму. – С. 70. 17. *Майборода О.* Нації етнічні і політичні: оманливе розрізнення // Политический менеджмент. – 2004. – № 5. – С. 16–17. 18. Там само. – С. 17, 20. 19. *Манько Ю. В.* Нации и национальные отношения (исторический и философский анализ) : монография / Ю. В. Манько, Н. И. Шашков. – СПб. : Петрополис, 2009. – С. 40. 20. Там же. – С. 48. 21. Див., наприклад: *Альтер П.* Нація: проблема визначення // Націоналізм : антологія. – К. : Вид-во "Смолоскип", 2000. – С. 580–592; *Альтерматт У.* Етнонаціоналізм в Європе / У. Альтерматт. – М. : Російськ. гос. гуманит. ун-т, 2000. – С. 37–39; *Баграмов Э. А.* Национальная проблематика: в поисках новых концептуальных подходов / Э. А. Баграмов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=105&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=105&Itemid=52); *Вілков В. Ю.* Культурно-політична бінарність сенсів-значень поняття "нація": тенденції формування // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2011. – № 104. – С. 39–43; *Касьянов Г. В.* Теорії нації та націоналізму / Г. В. Касьянов. – К. : Либідь, 1999. – С. 35–36; *Майнеке Ф.* Загальний погляд на націю, національну державу і космополітизм // Націоналізм : антологія. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 503–514; *Малахов В. С.* Націоналізм як політична ідеологія: націоналізм – теорії : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл., що навчаються за гуман. спец. і напр. підготовки / В. С. Малахов ; Нац. фонд підгот. кадрів ; Моск. школа соціал. і екон. наук. – М. : Університет "Книжковий дім", 2005. – С. 22–25; Малий етнополітологічний словник. – К. : МАУП, 2005. – С. 201; *Росенко М. Н.* Нации в современном обществе: теоретико-методологический анализ; *Сміт Е.* Національна ідентичність / Е. Сміт. – К. : Основи, 1994. – С. 17–24; *Сміт Э.* Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма. – С. 312; *Симонс-Симонович К.* Поняття нації: спроба теоретичного прояснення // Націоналізм : антологія. – К. : Вид-во "Смолоскип", 2000. – С. 541; *Степуко М.* Українська політична нація: проблеми становлення // Политический менеджмент. – 2004. – №1. – С. 23; *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М. : Праксис, 2002. – С. 365; *Ян Э.* Государственное и этническое понимание нации: противоречия и сходство // Полис. – 2000. – № 1. – С. 116.

**Надійшла до редколегії 14.12.12**

# ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

*Р. Ю. Коперльос, студ., КНУТШ*

## МІСЦЕ ЕКОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ В ПОСТНЕКЛАСИЧНІЙ НАУЦІ

*Стаття присвячена визначенню місця екологічної культури та методологічним зрушенням, які відбуваються в екологічному знанні за часів постнекласичного розвитку науки.*

**Ключові слова:** екологія, екологічна культура, екологічна освіта, постнекласична наука.

*Статья посвящена определению места экологической культуры и методологическим сдвигам, которые происходят в экологическом знании в период постнекласического развития науки.*

**Ключевые слова:** экология, экологическая культура, экологическое образование, постнекласическая наука.

*The article is sanctified to the location of ecological culture and methodological changes that take place in ecological knowledge in postneklasichny development of science.*

**Keywords:** ecology, ecologica culture, ecological education postneklasichny science.

**Актуальність дослідження.** В постнекласичний період розвитку екології як науки відбувся перехід від лінійної до нелінійної парадигми, у якій дослідник розглядається як частина того, що він пізнає, виникає потреба екологізації мислення для вирішення глобальних проблем, зокрема екологічних. Для цього має відбутися усвідомлення того, що творцем науки та її методології є не абстрагований суб'єкт, а конкретна людина, вчений, індивід; попереднє розуміння методології як вчення про метод стає недостатнім. Одним із пріоритетних методів вирішення глобальних проблем виступає глобальний еволюціонізм, у якому поєднуються ідеї системного підходу з ідеями еволюції, коеволуції та історизму. Структура екологічного знання у постнекласичний період ускладнюється: інвайронменталізм, екологізм, екорозвиток, концепція сталого розвитку, глобальна екологія, екофілософія, глибинна екологія, екодіяльність, екологічне виробництво, екологічна свідомість тощо. Екологічне знання, що містить етичну складову, передбачає включення ідей макроетики та залучення їх до складу екології. Екологічне знання еволюціонувало одночасно з розвитком науки. На сучасному етапі воно стало антропологічним, а оскільки ми маємо справу з людиновимірними системами, то під природоцентричністю розуміємо природу як об'єкт, наділений властивостями суб'єкта.

Метою даного дослідження є визначення місця та значення екологічної культури в добу постнекласичної науки.

Екологічні глобальні проблеми сучасності є комплексними і загальними. Існують різні способи вирішення екологічних проблем. Одним з них є розвиток нового екологічного знання, який передбачає: створення екофілософії як квінтесенції екологічного знання та однієї із засад сучасного наукового дискурсу, що має стати світоглядно відповіддю на екологічні виклики сучасного світу; розвиток екологічного знання як

однієї з основ діяльності людини щодо вирішення екологічних проблем; перетворення діяльності людини в екодіяльність завдяки запровадженню біосферосумісних виробництв; поширення екологічних знань і переконань через систему освіти.

Розширення предмету екології призвело до виходу науково-екологічного пізнання за межі природничої науки в сферу гуманітарного знання і філософії. Філософські проблеми входять в предмет таких розділів екології, як соціальна екологія, інтелектуальна екологія, екологія культури, екологія духа.

Екологічна культура – це функціональна основа існування людини. Вона уможливорює доцільне й ефективне природокористування; це цілеспрямована діяльність людини (включаючи і наслідки такої діяльності) на організацію та трансформацію природного світу (об'єктів та процесів) відповідно до власних потреб та намірів. Вона звернена водночас і до природного довкілля, і до внутрішнього світу людини, визначається як одна з форм культури, як здатність людини відчувати живе буття світу, пристосовувати його до себе, взаємо узгоджувати власні потреби та устрій природного довкілля.

Сучасний етап розвитку екології як науки можна визначити як постнекласичний. Як відомо, за В. Стьопіним, під постнекласичним слід розуміти такий тип раціональності, що "враховує співвіднесеність знань про об'єкт не тільки з засобами, а й з ціннісно-цільовими структурами діяльності" [1]. Вивчення екологічних систем, що є складно-динамічними, нерівноважними, розвиваючимися, людиновимірними потребує нових методологій і включення морально-аксіологічних орієнтацій в сам процес дослідження і дій з ними.

Також в межах сучасної екології здійснюється синтез природничонаукових (біологічних, фізико-хімічних, геологічних, географічних), соціогуманітарних і філософсько-світоглядних знань і концептуальних підходів. Тому сучасна екологія стала мета наукою, ціль якої розробити стратегію виживання сучасного людства.

Оскільки зараз взаємодії суспільства і природи характеризується підсиленням соціально-природних суперечностей, то у зв'язку з цим важливим завданням третього тисячоліття є необхідність збереження навколишнього природно-культурного середовища. Якщо природний ландшафт необхідний людині для біологічного життя, то культурне середовище настільки ж необхідне для її духовного і морального буття. Екологічна ситуація, що існує на даний момент обумовлює необхідність перегляду орієнтирів соціокультурного розвитку та формування нової екологічної культури, побудованої на принципах коеволюції (спільна еволюція природи і суспільства, що відбувається в їх взаємодії й не задає шкоди одне одному) людини і природи.

В сучасних умовах є актуальним аспект розгляду і експлікації екологічної культури, реформування освіти, в основі якої мають бути принципи розумності. Освічена і розумна людина повинна усвідомити, що її розум – це не сукупність індивідуальних інтелектів, це якісно нове утво-

рення, досягнення якого М. Моїсєєв бачить через подальший розвиток духовного і колективного розуму. Саме колективному розуму під силу зберегти стабільність біосфери і вибрати таку еволюцію, яка і забезпечить кoeволюцію людини і біосфери. Епоха Ноосфери повинна характеризуватися тим, що людство навчиться керувати процесами самоорганізації біосфери. Згідно поглядам М. Моїсєєва, "...у будь-якому разі стихійний процес самоорганізації повинен ввійти в деяке русло з жорсткими берегами, яке очікує людство, і тими можливостями, якими володіє людство для управління власною поведінкою в своїй екологічній ланці" [2]. Опрацювання стратегій – справа кооперації осіб всіх галузей знань – природних і гуманітарних.

Вихід можна здійснити через: засвоєння нових ціннісно-нормативних відношень, що дозволяють здолати відчуження людини від природи; відновлення екологічної культури; екологічних імперативів взаємодії суспільства і природи. Необхідна зміна домінуючих засад в сучасній культурі, що показують характер пріоритетів в розвитку людської діяльності та змін в стратегії виховання, де за основу буде братися турбота про природу й відповідне ставлення до неї.

Тому, як зазначає Р. Карпінська, "сучасні методологічні зрушення пов'язані з визнанням того очевидного факту, що творцем науки та її методології є не абстрактний "суб'єкт", а конкретний учений, людина, особистість... Немає науки без людини, без особистості. Методологія включає не тільки пізнавальні відносини, а й відносини людей, заглиблених у пізнавальний процес" [3].

Отже, у постнекласичну добу розвитку науки виникає потреба в екологізації мислення для вирішення глобальних проблем, зокрема екологічних, які постали перед людством.

Слід зазначити, що екологія нині стала синтетичною гуманітарною і природничою наукою, яка виникла на межі біології і біоекології та органічно увібрала діяльність людини. Екологія пройшла три етапи становлення: класичний, некласичний і постнекласичний на основі еволюції наукового знання і переходу від лінійного бачення світу до нелінійного. Її основна мета – розробка стратегії виживання людства у Всесвіті.

Постнекласична наука має справу зі складними, людиновимірними системами, що самоорганізуються; деякими характерними ознаками такої науки виявляються – співвідношення наукового пізнання із загальнокультурними цінностями, розвиток міждисциплінарних досліджень, тяжіння науки до взаємодії з іншими формами людської культурної творчості. Становлення нового типу наукової раціональності в методологічному сенсі пов'язане з утвердженням синергетичної дослідницької програми в сучасній науці. Репрезентуючи закони самоорганізації, нелінійне природознавство дозволяє використати їх для вивчення як фізичних, хімічних систем, так і біологічних, й екологічних. Як підкреслює І. Добронравова, це суттєво змінює співвідношення методів природничих наук при вивченні живого. Синергетика як напрям нелінійної науки може бути розглянута як загально-наукова програма дослідження процесів самоорганізації, що

набуває трансдисциплінарного характеру. Тут в якості знання не можна розглядати тільки створені в різних галузях наук синергетичні теорії про відповідні об'єкти, а точніше, процеси. Важливим є знання про самі методологічні процедури, які стосуються діяльності суб'єкта [4].

В розумінні цілісності живого як системи, що самоорганізується важливу роль відіграють методологічні орієнтації концепції рівнів організації живого. Причому, рівні, що виділяються, знаходяться в складних нелінійних відносинах. Завдяки взаємозв'язку і взаємопереходам вищих і нижчих рівнів організації живого відбувається формування цілісності живого. Еволюція живого (біоса) предстає як послідовне ускладнення, в якому попередній рівень включає наступний як необхідну складову частину. Зв'язки між різноманітними об'єктами біосу не залежно від їх походження є функціональними, завдяки чому системи стають організованими.

Важливо зазначити те, що на думку І. Добронравової "в світі, що описує класична наука, природа виступає як автомат, а наукова раціональність не в змозі включити в себе такі важливі для людини моменти, як незворотність існування і свобода вибору. І це є підстави для культурної кризи – для звернення до ірраціональності та містики, у відмові від ідеалів об'єктивності в науці. Точка зору світобачення в сучасному природознавстві – це точка зору розвитку. Всі об'єкти цього світу, включаючи і сам світ, розглядаються в науковій картині світу як такі, що встановлюються, як об'єкти, що розвиваються. Розвиток цілого детермінований законами лише на певних етапах між пунктами, де виникає ситуація вибору (біфуркації) і випадковість незворотнім чином визначає народження нової необхідності" [5].

Таким чином, предметом синергетики є складні системи, що самоорганізуються. Один з засновників синергетики Г. Хакен визначив систему, що самоорганізується як таку, що без специфічного впливу із зовні приймає певну просторову, часову або функціональну структуру [6]. Отже, сучасне природознавство шукає шляхи теоретичного моделювання самих складних систем природи – систем, що здатні до самоорганізації, саморозвитку. Основні властивості систем, що самоорганізуються, це відкритість, нелінійність, дисипативність. Лише на підставі сучасного природознавства можливо пояснити чому історія і еволюція Всесвіту розвиваються від простого до складного, (а не навпаки – відповідно до другого начала термодинаміки), чому Всесвіт набуває все більш складної організації. Тільки перехід до вивчення складних систем дав змогу це пояснити.

Методологічними зрушеннями для постнекласики мають бути такі аспекти:

1. Усвідомлення того, що науковець – це не абстрактний суб'єкт, а конкретна людина, яка в постнекласичний період розвитку наукового знання не уявляє себе без природи, фізіологічно і чуттєво в ній існує.
2. Етика має стати одним з головних евристичних інструментів наукової діяльності й глибоко проникати в науковий діалог та полілог.
3. Метою діалогу та полілогу має стати створення нормальних умов для існування ідей, для їх взаємного збагачення та просвітлення, появи в них наукової істини.



4. Екотехнократизм повинен бути змінений біосферосумісними виробництвами, які мають стати невід'ємним елементом розвитку економіки.

5. Технократизм, як певний підхід щодо вирішення екологічних проблем, має бути замінений антропологізмом.

6. Для вирішення глобальних проблем, які постали перед людством мають застосовуватися в комплексні етичні, політичні, економічні та соціальні підходи [7].

Таким чином, екологічне знання має справу з об'єктами, що розвиваються, та людиновимірними системами, що належать до розгляду проблем глобального еволюціонізму.

Екологічне знання являє собою одну з основних складових екологічної культури. Аналізуючи культуру в якості засобу людської самореалізації, можна виявити нові закономірності, здатні зробити вплив як на хід історії в цілому, так і на саму людину, оскільки культура безпосередньо пов'язана з розвитком людства і може бути зрозуміла тільки при розгляді культурно-історичного процесу в тісному взаємозв'язку минулого, теперішнього і майбутнього розвитку усього суспільства в цілому і окремо взятої особи.

Саме тому в постнекласичній науці особливо актуалізувалася увага до культури як чинника соціального розвитку.

Однією з головних проблем дослідження є питання про здатність розкрити сенс екологічної культури. В той же час, філософський підхід до екологічної культури, що досліджує явищез агального характеру, дозволяє зіставити власне філософію і екологічну культуру і через це зіставлення детально визначити особливості як філософії, так і екологічної культури. В результаті філософія з'являється як образ думки, а екологічна культура – як спосіб життя людини і суспільства.

Екологічна культура, будучи невід'ємною частиною загальнолюдської культури, включає систему соціальних стосунків, моральних цінностей, норм і способів взаємодії етносу з природним довкіллям і по засобам своїх компонентів: екологічної свідомості, екологічної етики, екологічного світогляду, сприяє формуванню і трансляції екологічних знань. Пріоритетною функцією екологічної культури є вироблення нового типу світогляду – екологічного – на основі принципів коеволюції. Формування екологічної культури і зміна відношення до природи, тобто зміна екологічної свідомості, прискорить темпи культурного розвитку як однієї з форм руху в природі і приведе до підвищення шансів людського виживання. Екологічна культура виражається в здатності людини усвідомлено користуватися придбаними екологічними знаннями і уміннями в практичній діяльності, передбачає формування духовно-етичних якостей особистості.

Сучасна напружена екологічна ситуація вимагає поглибленого розгляду істотних особливостей відношення людини до природи через створення нової екологічної ніші – культури. Культура створюється як результат дії адаптаційного механізму в кризисні моменти історії. Згадаймо, наприклад, М. Гайдеггера, котрий вважав, що втрата культури рівнозначна втраті буття [8].

Тривалі пошуки в області розвитку нової екологічної культури безпосередньо пов'язані з глибоким аналізом особливостей глобальної кризи. Знання особливостей порушення рівноваги гомеостазу в системі стосунків "людина – природа" дозволяє створити соціально-екологічні теорії, які необхідні для того, щоб природоперетворююча практика людини була успішною.

Саме в постнекласичний період розвитку науки актуальною стала проблема перегляду тактики пізнання, при якому не відбувалося б руйнування предмета дослідження, що було характерним для класичного та некласичного періоду розвитку наукового знання. Для того щоб досягти цього, потрібно ввести етику відповідальності за дії людини, які б були сумісними з усім живим, що мешкає на Землі. Введення етики відповідальності сприятиме подоланню екологічної кризи.

М. Кисельов зазначає, що дослідження екологічних систем, які є нерівноважними, складно-динамічними, комплексними, зі складним переплетінням соціально-політичних, економічних, технологічних та природних виявів, потребує орієнтації на статистичність, нелінійність, поліваріантність, полісемантичність, плюральність. Отже, об'єктивізм, однозначність, аналітичність, жорстке кваліфікування, що є вимогами класичного природознавства втрачають свою вагомість [9].

Адже, сучасні природні процеси не можуть бути вирішені тільки з позицій природничих та технічних наук, але мають включати в себе й соціокультурне осмислення особливостей перебігу природних процесів, їх причин та наслідків. Соціокультурне осмислення, в свою чергу, неможливе без аналізу екологічного знання, якого людство набуло за весь період свого існування, а такий аналіз має ґрунтуватися на висвітленні філософських передумов формування екологічного знання. Процес формування екологічного знання досить довгий, він обумовлюється розвитком знання про людину та природу; специфіка екологічного знання, таким чином, полягає в його інтегративному характері – здатності концентрувати в собі не тільки філософське, а й природничо-наукове, соціально-гуманітарне знання [10].

В. Стьопін впевнений, що наука збереже свій пріоритетний статус. Але тип наукової раціональності зміниться. Збережеться основна орієнтація науки – на пошук істини і росту наукового знання. Але характер об'єктів, що їх створює наука, приведе до зміни її картини світу, методологічних настанов, філософсько-світоглядних засад – їх поле розшириться. Новий тип раціональності зараз стверджується в науці і технологічній діяльності зі складними системами, що розвиваються і є людиновимірними. Він проявляє себе через такі суттєві риси.

По-перше, на відміну від новоєвропейської науки, сучасна наука розглядає природу як цілісний організм, в який включено і людину, а біосферу – як глобальну екосистему.

По-друге, вивчення системних об'єктів, що розвиваються і є людиновимірними, потребує нових стратегій діяльності. Так, синергетичні підходи доводять, що суттєву роль в таких системах відіграють несилові

впливи, а теорія біфуркації передбачає можливість декількох сценаріїв поведінки системи.

По-третє, суттєву роль починають відігравати моральні засади. В діяльності зі складними системами орієнтирами є не лише знання, а й моральні принципи, що є заборонами на небезпечні для людини і природи дії [11].

Наприклад, вивчення феномена людини повинне виходити з розуміння його як цілісного соціально біологічної істоти. Безумовно існує відмінність задач, які постають перед суто соціальними чи біологічними аспектами вивчення людини. Але в рамках такого комплексного вивчення як екологія людини мова йде саме про соціально біологічному підході до людини. Звідси постійне вживання таких понять як "біосоціальне здоров'я", "популяція людей як біосоціальна спільнота", "біосоціальна еволюція людини".

Інакше кажучи, біосоціальний підхід до людини охоплює найрізноманітніші сторони її життєдіяльності, але саме як цілісній життєдіяльності реально живучої людини, реально існуючої популяції. Наукова абстракція здатна і збагатити наші уявлення про дійсність і збідніти, засхематизувати їх, зробивши однобічними і плоскими. Справа в тому, яке в них вкладається значення і в яких контекстах вони використовуються. Плідний розвиток екології людини буде серйозним стимулом до того, щоб в сфері знань про людину і її філософських основ поняття "життєдіяльності" по відношенню до людини нарешті отримало повну адекватність реального людського життя. Без цього наукові знахідки ризикують залишитися чужими великій кількості людей. Біосоціальне розуміння життєдіяльності, а точніше – предметної життєдіяльності людини – створює необхідні умови для підключення всієї системи біологічного знання до проблеми людини. Біосоціальний характер антропологічного знання – це не лише особливий і надзвичайно цікавий об'єм методологічної роботи, але і приклад ліквідації соціального і біологічного.

Слід зазначити, що складність і суперечливість сучасної екологічної ситуації поставили ряд проблем, які знайшли віддзеркалення в роботах сучасних учених. Це проблеми: коеволуції природи та суспільства; стратегії єдиної цивілізації планети; етичних принципів екології; екологічного світогляду; екологічної свідомості та культури; екологічної парадигми та імперативу; глобального еволюціонізму та наукової картини світу тощо. Важливим є те, що низка досягнень науково-філософської думки заслуговує на особливо високу оцінку, оскільки вони справляють прямий і досить значний вплив не лише на свідомість людей, але і на їх практичну, у тому числі – екологічну діяльність.

Підсумовуючи, зазначимо, що на постнекласичному етапі розвитку екології відбулося певне зближення суб'єкта, об'єкта, засобів і методів дослідження екологічних проблем. Вони почали розглядатися у взаємозв'язку, що сприяло розбудові нового мислення щодо збереження життя на Землі, пізнання ціннісно-цільових орієнтирів суб'єкта наукової діяльності та його ставлення до соціальних цілей і цінностей у системі "Людина – Світ".

Звідси випливає, що екологічна культура є проблемним питанням, яке розглядають всі галузі знань від природничих до гуманітарних. Адже, екологічна культура є в кризовому стані, особливо серед молодого населення країни. Вона має ставитись в основу загальної культури та моралі. Бо, людський вплив на природу є нищівним, і це призведе до загибелі природи, і як наслідок, самої людини. Тому потрібна переорієнтація цінностей, освіти та свідомості суспільства, задля збереження навколишнього середовища, і людини взагалі.

1. *Стёпин В. С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопр. философии. – 1989. – № 10. – С. 3–18. 2. *Моисеев Н. Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопр. философии. – 1995. – № 1. – С. 17–28. 3. *Карпинская Р. С.* Философия природы: коэволюционная стратегия / Р. С. Карпинская, И. К. Лисеев, А. П. Огурцов. – М.: Интерпракс, 1995. – С. 14. 4. Див.: *Добронравова И. С.* Синергетика: становление нелинейного мышления / И. С. Добронравова. – Киев: Лыбидь, 1990. – 150 с. 5. *Добронравова И. С.* Идеали и типы наукової раціональності // Київський університет як осередок національної духовності, науки, культури: матеріали науково-теоретичної конференції, присвяченої 165-річчю університету. Гуманітарні науки. Ч. 1. – К., 1999. – С. 24–28. 6. Див.: *Хакен Г.* Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах / Г. Хакен. – М.: Мир, 1985. – 419 с. 7. Див.: *Розин В. М.* Типы и дискурсы научного мышления / В. М. Розин. – Изд. 2-е. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – 248 с. 8. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М., 1991. – С. 151. 9. *Кисельов М.* Екологія як чинник трансформації методології сучасної науки // Філософська думка. – 1998. – № 3. – С. 59. 10. *Моисеев Н. Н.* Человек во Вселенной и на Земле // Вопр. философии. – 1990. – № 6. – С. 32–45. 11. Наука и культура. "Круглый стол" Вопросы философии // Вопр. философии. – 1998. – № 10. – С. 6–7.

Надійшла до редколегії 14.12.12

***А. В. Сова, канд. філос. наук, доц., наук. співроб., КНУТШ***

## **ВИЗНАЧЕННЯ НАУКОВОГО МЕТОДУ. ЙОГО ОБ'ЄКТИВНА ОСНОВА**

*Стаття присвячена аналізу наукового методу, його специфіки та особливостей.*

**Ключові слова:** метод, науковий метод, види метода.

*Статья посвящена анализу научного метода, его специфики и особенности.*

**Ключевые слова:** метод, научный метод, виды метода.

*The article is sanctified to the analysis of scientific method, its specific and feature.*

**Keywords:** method, scientific method, types of method.

Логічні методи і форми наукового пізнання є одним із видів наукового метода, при цьому, маючи свою специфіку та особливість. Тому, передусім, необхідно дати аналіз самого поняття "науковий метод".

Що таке метод науки? Що таке науковий метод? Які ми висуваємо вимоги до нього? Такі питання відносно методів науки ставляться та вирішуються в методології. Методів науки багато, і вони різняться за формою та задачами, котрі вирішуються з їх допомогою. Але між методами науки є дещо спільне: до них висуваються єдині вимоги, виконання котрих дає можливість охарактеризувати даний метод як метод науки.

Метод науки – визначений шлях дослідження, форма теоретичного освоєння дійсності. Метод – спосіб досягнення визначених результатів у

пізнанні і практиці. Методи науки – це система регулятивних принципів, відповідно до яких будується пізнавальна теоретична діяльність людини, самі знання, їхня реконструкція і перетворення. Не всі методи, що використовуються в науці, є науковими. Наука бере на озброєння метод проб і помилок, метод індукції через просте перерахування, що навряд чи можна назвати науковими. З їхньою допомогою розглядають лише зовнішні прояви предмета, а не його сутність. Вони не дають системного знання.

Щоб метод науки став науковим, він повинен забезпечувати одержання системи знання про сутність і закономірності досліджуваного предмета. Такий метод будується і функціонує відповідно до принципів детермінованості, об'єктивності, відповідно до закономірностей об'єкта, що пізнається, чи самого процесу пізнання.

Науковий метод виступає визначеною формою знання. У ньому не просто фіксуються найбільш загальні закономірності практики пізнання і пізнаваних предметів. У наукових методах вони перебудовуються, реконструюються і виступають у вигляді визначеної системи категорій і законів тієї чи іншої науки. Формально-логічний метод – система законів і категорій сучасної формальної логіки; приватний метод – система законів і категорій тієї чи іншої науки (фізики, хімії, біології, кібернетики, історії і т. д.). Як система категорій метод науки є визначений аспект тих же теоретичних знань, але при їхньому обертанні. Це теорія в дії, теорія, спрямована на збагнення нових об'єктивних істин.

Будь-який метод містить у собі пізнання об'єктивних закономірностей, на основі яких виникають прийоми чи їхні системи для пізнання і практичної дії. Пізнані закономірності складають об'єктивну сторону методу, а прийоми дослідження і перетворення явищ, що виникли на їхній основі – суб'єктивну. Самі по собі об'єктивні закономірності не складають методу, методом стають вироблені на їхній основі прийоми, котрі служать для подальшого пізнання і перетворення дійсності, для досягнення нових результатів.

Метод евристичний відображає закономірність об'єктивного світу, виходячи з мети, як людина повинна діяти, щоб досягнути нового в пізнанні і практиці. Ця суб'єктивна сторона методу іноді абсолютизується, і тоді він представляється сукупністю процедур, що не має відношення до об'єктивного світу.

Закономірності об'єктивної дійсності, що виступають основою формування наукового методу, у практиці і теорії пізнання перебудовуються таким чином, щоб система, яка відповідає методу категорій і законів науки, отримала риси визначеності і тотожності, відносної строгості, однозначності і сталості.

Визначеність і тотожність методу передбачаються гносеологічною основою, що фіксує загальні закономірності у всіляких предметах пізнання. У результаті науковий метод може "працювати" у пізнанні предметів окремої і багатьох наук. Визначеність і тотожність методу, що в окремих аспектах характеризується також інваріантністю, дає можливість побудувати наукові теорії, різні по змісту, але пояснювані з єдиної

точки зору. Так, різні системи геометрії (Евклідова, неевклідова, проектна та ін.) вдалося зрозуміти з єдиної теоретико-інваріантної точки зору й у такий спосіб встановити наступність між ними.

Науковий метод повинен бути відносно строгим. Він використовується для одержання визначених знань і рішення визначених задач. Такими особливостями метод пізнання може володіти тоді, коли загальні закономірності, як гносеологічна основа методу, будуть реконструйовані у вигляді системи категорій і законів відповідної науки. Між ними повинні бути встановлені зв'язок взаємозумовленість – з одного боку, однозначна, а з іншого боку – допускаючи рухливість у залежності від специфіки пізнаваного предмета. Цим і диктується сам ступінь строгості одного й того самого методу чи різних методів. Коли говорять про те, що одні науки строгі, інші нестрогі, то, по суті, мова йде про різний ступінь строгості при побудові тих чи інших наукових знань. У математичних і логічних науках, у яких аналізуються і приводяться у визначену систему насамперед їхні структурні елементи і відносини між ними, ступінь строгості відповідного методу висока, в інших науках, наприклад у гуманітарних, де розглядаються відносини, між думками головним чином по змісту, до строгості методу пред'являються менш жорсткі вимоги. Але в будь-якому випадку строгість методу повинна бути. Метод – це путівник дослідження. Він вказує і розставляє ті віхи, котрі не дають заблукати в лабіринті пізнавального матеріалу.

На важливість строгості математичних і логічних методів звертали увагу Г. Лейбніц, Р. Декарт, Н. Лобачевський, Д. Гільберт та інші найбільші математики і логіки.

Строгість наукового методу не можна ототожнювати з його алгоритмізацією. Тут не виключається, а передбачається інтуїція, здогад щодо вибору тих чи інших засобів переходу від одного логічного кроку до іншого при дослідженні предмета пізнання.

Іноді розрізняють "строгі методи" і "нестрогі методи". При цьому маються на увазі результати, що одержують за допомогою методу. Якщо вивідне судження можна оцінити як істинне ( $P = 1$ ), то говорять, що даний метод строгий. Якщо ж вивідне судження в істиносному відношенні визначається як правдоподібне ( $P \leq 1$ ), то такий метод можна назвати нестрогим.

Важливою характеристикою методу науки є його однозначність. Якщо строгість характеризує метод насамперед за формою, то однозначність – за змістом, результативністю. Знання, що отримують за допомогою методу (чи системи методу), не повинні бути логічно суперечливими. Інакше істинні та помилкові висловлювання у відповідних наукових теоріях одержують як би однакові права громадянства, тобто рівною мірою можуть бути доведені і спростовані.

Метод – це правила дії, правила стандартні й однозначні; немає стандарту й однозначності – немає правила, виходить, немає і методу, немає і логіки. Звичайно, правила міняються, жодне з них не є єдиним і абсолютним, але оскільки воно правило дії суб'єкта, то воно повинне бути визначеним і стандартним.

Таким чином, метод пізнання завжди містить дві органічно зв'язані сторони – об'єктивну і суб'єктивну, причому в методі перша повинна переходити в другу. У гносеологічному відношенні цей перехід означає перехід істинності в правильність.

Єдність системи і методу носить діалектичний характер. З одного боку, жодна система знання цілком не реалізується в методі, вона по своєму змісту багатше його. З іншого боку, виниклий на основі системи метод у своєму розвитку обов'язково виходить за її межі, веде до зміни старої системи знання і створення нової. Система більш консервативна, прагне зберегти й удосконалити себе. Метод по своїй природі більш рухливий, спрямований на збільшення знання і створення нової системи.

"Сталість" методу, є результат відомої перебудови відповідної якісної визначеності предметів пізнання, що включаються в сферу практичної і теоретичної діяльності людини. Якщо предмет зберігає відносну якісну визначеність, наприклад у різних просторово-тимчасових і причинних відносинах, то науковий метод постійний у тому смислі, що він однаковим чином функціонує в різному, але однорідному пізнавальному матеріалі.

Історично кожен метод науки в міру розвитку й удосконалення наукових знань змінюється за формою, структурою і тією роллю, що він виконує в пізнанні. У кінцевому рахунку зміна методу пізнання визначається зміною і розвитком процесу пізнання і самого предмета пізнання.

Науковий метод повинен бути ефективним, економним, простим, плідним і евристичним. Так, якщо метод ефективний, то він дає можливість досягти мети за кінцеву кількість кроків, довести (чи спростувати) ту чи іншу систему. Ефективність логічних методів, по суті, зводиться до проблеми можливості розв'язання, тобто до знаходження ефективної процедури розпізнавання.

Якщо метод науки економний, то ціль у пізнанні досягається без введення ряду додаткових допоміжних правил, понять, принципів. Задача в пізнанні розв'язується по можливості найкоротшим і разом з тим дуже доказовим і переконливим шляхом. Економним є дедуктивний метод.

Метод науки повинен бути простим, тобто доступним для розуміння і використання в пізнанні рядом дослідників. Метод науки можна вважати простим, якщо він сам по собі чи без істотних змін і доповнень достатній для пізнання сутності предмета.

Важливою рисою наукового методу є його плідність. Остання означає, що науковий метод повинен давати можливість одержувати знання, організовані в систему, де кожен елемент строго позначений і може бути охарактеризований по тому місці, що він займає в системі, як, наприклад, у періодичній системі хімічних елементів Д. І. Менделєєва. Плідний метод при деякій модифікації дає можливість екстраполювати сформульовані закони (і структури) на інші предметні області пізнання.

Розглядаючи метод як загальне поняття іноді визначають його зв'язок з метою. За мету людини можна визнати уявлення в свідомості певного об'єкта, що є предметом потреб, інтересів та цінностей, на досягнення якого спрямована діяльність суб'єкта – особистості, соціальної групи, історичної спільності.

Особливо гостро в історії людства постала проблема співвідношення мети і методу, через отожднення останнього з поняттям "засоби". Проблема виникла у зв'язку з відомою тезою єзуїтів – "мета виправдовує засоби", а також з таким різновидом людської поведінки, що дістав назву макіавеллізм – від імені Н. Макіавеллі, італійського політичного мислителя, громадського діяча і письменника, який, спираючись на тлумачення методу, як об'єктивної даності, що підвладна меті, доводив можливість у конкретних історичних умовах переступати через само обмежуючі закони моралі для досягнення великих і благородних цілей. У свою чергу, історична практика засвідчує, що різноманітні соціальні (насамперед політичні) особи для досягнення власної мети не нехтували використанням будь-яких засобів.

Метод науки припускає науковий пошук істини, надає волю творчій діяльності дослідника і є основою і засобом не тільки одержання нових знань, але і нових способів рішення поставлених задач, нових шляхів збагнення об'єктивної істини.

На думку відомого математика і педагога Д. Пойа, науковий метод завжди зв'язаний з мобілізацією й організацією пізнавального матеріалу, його розпізнаванням і пригадуванням, поповненням і перегрупуванням, ізоляцією і комбінацією, із широким використанням аналогії й аналізом граничних випадків, з побудовою ряду припущень і їхньою перевіркою фактичними даними. В узагальненому виді такі риси наукового методу Д. Пойа представляє так: "Якщо вам завгодно мати характеристику наукового методу в трьох словах, то, по-моєму, ось вона: "Здогадуйтеся і випробуйте".

Науковий метод вимагає активного відношення дослідника до пізнаваного матеріалу. Щоб зробити логічний крок навіть у відповідності до використовуваного методу пізнання, необхідно попередньо побудувати ряд здогадів щодо предмета пізнання і тим самим випробувати його у всіх аспектах.

Таким чином, **науковий метод** – це детермінований метод науки, що включає систему категорій і принципів тієї чи іншої науки і здатний ефективно і плідно, строго і постійно служити засобом збагнення об'єктивної істини, сутності і закономірностей досліджуваного предмета.

Науковий метод припускає такий процес пізнання, котрий дає можливість одержувати знання, які принципово перевіряються та мають пророчу силу і наступність з попереднім знанням.

Надійшла до редколегії 14.12.12



# ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

*В. В. Москалик, канд. філос. наук, мол. наук. співроб., КНУТШ*

## ПРИНЦИП КОНТЕКСТУАЛЬНОСТІ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

*У статті розглядається прагматичний аспект зв'язку мови та дії, аналізується роль контексту в концепціях мовних ігор, констатується залежність значення висловлювання від вживання.*

**Ключові слова:** значення, вживання, мовна гра, слідування правилу, контекст, соціальний контекст.

*В статье рассматривается прагматический аспект связи языка и действия, анализируется роль контекста в концепциях языковых игр, констатируется зависимость значения от употребления.*

**Ключевые слова:** значение, употребление, языковая игра, следование правилу, контекст, социальный контекст.

*This article touches upon the pragmatic aspect of the connection between language and action. The role of context in the conceptions of the language games is analysed. The author focuses on dependence of meaning of the expression from its use.*

**Keywords:** meaning, use, language game, following the rule, context, social context.

Філософські дослідження ХХ століття орієнтуються на аналіз мови як вихідної реальності людського буття. М. Гайдеггер звернув нашу увагу на той факт, що ми живемо у світі мови, у світі, зумовленому мовою, і вийти з нього не можемо. Мова складає найближче оточення людини і єдиний універсальний засіб для виходу до суцього. Мова – це тотальність, це те, де ми перебуваємо. Мова – це дім буття. Прагнення осмислити мову виводить нас до неї ж самої, так як лише її ми і можемо помислити. Філософи прагнуть зрозуміти, як же насправді працює мова, що собою являють реальні функції пропозицій та інших мовних форм на практиці, у практичному мисленні та поведінці людей, а не в теорії. М. Гайдеггер висновує, що мову не можна осмислити сутнісно ні через знаковість, ні через семантику [1]. Різні філософські проблеми тепер розглядаються крізь призму мови в її дії. Щоб осягнути суть висловлювань, значень слів не потрібно проникати в їх приховану логічну структуру, ув'язнений в них сенс, а слід навчитися орієнтуватися в дії, функціях мови, її практичному використанні.

М. Гайдеггер зазначає, що граматично-логічні, а також філософські та наукові уявлення про мову за два з половиною тисячоліття залишилися незмінними, хоча при цьому знання про мову розширювалося і змінювалося. Ніхто не наважився б оголосити неправильною чи навіть відкинути як непотрібну характеристику мови як звукового вираження внутрішніх переживань, як людської діяльності чи образно-понятійного відображення. Даний погляд на мову правильний, однак він, на думку М. Гайдеггера,

не зможе привести до мови як мови [2]. Мова промовляє. Це промовляння ми знаходимо в розмові. І саме в ній повністю здійснюється мова. В розмові мова не перестає бути. В розмові мова збирає спосіб, котрим вона перебуває і те, що в ній перебуває – її перебування, її сутність [3].

Досліджуючи мову, слід враховувати її зв'язок з дією, її подієвість, контекстуальність даного зв'язку. Згідно даної настанови важливо проаналізувати роль мови не тільки в процедурах понятійного мислення, предметного пізнання і осмисленої дії, що відбуваються у рамках суб'єкт-об'єктного відношення, але, в першу чергу, в контексті суб'єкт-суб'єктних відносин. Ці відносини не можуть бути зведені лише до мовного передання інформації, оскільки є одночасно і процесом досягнення згоди. Мова виступає в цьому контексті не тільки механізмом об'єктивізації інформації і експресивним засобом, а й медіатором розуміння. Таким чином, ми дистанціюємося від трактування мови в класичній філософії, в рамках якої процесуальне розуміння вже виражене, відчужене і встановлене на довгий строк в логічно артикульованих структурах; від штучних мов, що являють собою лише приватну актуалізацію незмінної системи формалізму. Зупинимося на тих концепціях мови, котрі конституюються в контексті трактування мовних практик як мовних ігор. Дана позиція пов'язана з тим, що, по-перше, комунікативна мовна практика, будучи залежною від лексичного дискурсу і пов'язаною необхідністю слідувати граматичній організації мови, спочатку побудована на презумпції "керування правилом", а по-друге, породжує середовище обмеженого правиламо простору нескінченне число варіантів свого розгортання.

За фонетичною, графічною оболонкою слів, за їх синтаксисом не можна судити про реальну гру і форму життя. Вирішальним є використання знаків. Один знак іноді має на увазі більше, ніж фраза. Аналізу підлягає не текст, а його застосування. Р. Брендом у своїх лекціях під назвою "Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism" вказує, що в середині ХХ століття відбулося зміщення акценту філософії з поняття сенсу на користь використання (з семантики на прагматику), визнаючи роль Л. Вітгенштайна у цьому процесі [4].

Досліджуючи непохитні начала мови у філософії Л. Вітгенштайна, В. В. Бібіхін писав: "Я ближче до реальної дійсності в її стихії, коли на самому початку мого мовлення мені на відстані маякує бажана подія. Подія, що наближається моїм словом, в міру моєї зацікавленості нею конкретна і зрозуміла" [5]. Тут треба шукати непохитний (оскільки забезпечений моїм живим бажанням) елемент мого мовлення. Спосіб викликати бажане надійно забезпечений тим, що в моєму намірі воно вже є. Непохитною основою фрази ("Мітлу!", "Я хочу яблука" і т. д.) залишається лише моя надійна властивість бажаного, потребуємого, цілеспрямованого, через кого здійснюються речі, що іншим чином не сталися б. Першоелемент мовлення слід шукати у використанні. Слово дає про нього (першоелемент) знати навіть через свою неповноту, пунктирність, через збої на зразок обмовок.

Реалізація мови як мовлення стає можливою тільки завдяки події. Предмет в моєму мовленні розгортає свою присутність. М. Гайдеггер,

П. Рікер зупиняються на цій властивості мови – бути "подієвим феноменом". Будь-яка мова має місце саме як подія і її розуміють як "смысл". Смысл набувається у комунікативній діяльності, лінгвістичні закони виступають при цьому посередницьким інструментом. Смысл відтворюється як зв'язок між подіями та їх вираженням. Мова розглядається як активний засновок людської діяльності, людської культури і історії взагалі. З погляду Гадамера, мова і комунікація як те, що сказане цією мовою утворюють середовище нашого перебування, контекст. Сутність мови, за Гадамером, це гра, яка через суб'єктів цієї гри досягає свого втілення.

Поняття "мовної гри" є ключовим поняттям у філософії пізнього Вітгенштайна. Це комунікація, пов'язана з певним видом діяльності, це мова і дії, з якими вона переплетена. Це означає, що значення слів, що вживаються в тому чи іншому виді діяльності, визначаються саме цією діяльністю, прояснюються в ході її здійснення, а не є раз і назавжди фіксованими об'єктами. Мовна гра в даному контексті може бути попередньо визначена як єдність слововживання, втіленого прояву, практики поведінки і пояснення світу, яка функціонує як життєва форма. Усе розуміння смыслу людей (а також уся поведінка) належить, за Л. Вітгенштайном, до контексту мовної гри. З посиланням на прагматичну функціональну єдність відповідної мовної гри потрібно також вирішити питання щодо смыслу або безглуздя висловлювання: "Розуміти речення – пише Вітгенштайн, – означає розуміти мову. Розуміти мову означає володіти певною технікою" [6]. Якщо, наприклад, хтось запитав щодо складових частин крісла, то це запитання можна зрозуміти тільки із контексту відповідної мовної гри. Це може бути мовна гра первізників меблів, які хочуть кваліфіковано за всіма правилами розібрати крісло на складові частини, або одна із мовних ігор експертів деревини або штучних матеріалів, які цікавляться складом крісла. Фізики-атомники взагалі не будуть цікавитися складовими частинами крісла, але їх питання щодо складових частин крісла очевидно також може бути осмисленим; воно також відбувається в контексті функціонуючої мовної гри. Тільки питання щодо складових частин крісла взагалі є безумовно безглуздим.

Звідси випливає характерне для пізнього Вітгенштайна розуміння значення як вживання. Зокрема у § 43 Філософських досліджень зустрічаємо: "Велику категорію застосування слова "значення" – хоч і не всі випадки його застосування – можна пояснити так: значення слова є способом його вживання у мові" [7]. Це значить, що значення слова можна вивчити лише в контексті певної діяльності. Вітгенштайн вказує на необхідність включення слів, висловів у певний контекст, а саме – в мовну гру, для того, щоб ці слова могли знайти значення. Сама ситуація мовної гри вимагає як умову своєї можливості розуміння як взаємної реконструкції іманентного смыслу вимовлених текстів, а понятійно оформлене мовне розуміння в комунікативному співтоваристві виступає регулятивним принципом комунікації, запобігаючи можливості її обриву, мовної ізоляції суб'єкта, що втрачає не тільки партнера і себе в якості партнера, а й саму можливість здобуття смыслу.

Л. Вітгенштайн включає в мовні ігри всю практику людської цивілізації. В Трактаті він пише: побутова мова є частиною людського організму такою самою, як і він [8]. Слово злите з вчинком і дією. Ми виявляємо себе граючими в мовні ігри. Від нас залежить зазвичай лише вибір їх правил.

Відмінною рисою мовної гри є саме нерозривна єдність вживання мови і конкретної діяльності. Мова сама є частиною певної діяльності; разом вони задають ту основу, яка визначає значення слів. Отже, слово (вислів, пропозиція) отримує своє значення тільки в певному діяльнісному контексті, у тій чи іншій мовній грі, яка є нерозривною єдністю дії і мови.

Багато хто схильний думати, що діяльність мови складається з двох частин: неорганічної частини, оперування зі знаками, і органічної частини, яку можна назвати розумінням цих знаків, додаванням їм значення, інтерпретацією, мисленням. Насправді ж, каже Вітгенштайн, тільки використання знаків може їх "оживити". Значення нерозривно пов'язане зі знаком, вжитим в певному контексті, воно не існує само по собі. Один і той самий мовний вираз може набувати різних значень в контексті різних мовних ігор, тобто вираз як би повертається до нас різними своїми сторонами в різних мовних іграх. У § 203 "Філософських досліджень" Вітгенштайн зазначає: "Мова – це лабіринт шляхів. Ви підходите з одного боку і орієнтуєтеся в ситуації; підходите до того самого місця з другого і вже не орієнтуєтеся" [9].

Контекстуальність мови прослідковується і в понятті "аспект бачення", котре зустрічається у "Філософських дослідженнях" Вітгенштайна. "Аспект бачення" можна трактувати як "переживання" значення слова: значення завжди передбачає багатоаспектність, значення детерміноване вживанням лише у фактуальності дійсності множин, аспект бачення речі актуальний через фактуальний контекст, у якому вона знаходиться. Контекст детермінує об'єкт, структуру його можливостей, тобто контекст зумовлює подієвість. Якщо предмет може з'являтися за певного стану речей, то можливість цього стану речей уже закладена в ньому.

Можливість протилежності смислів детермінує дійсність кожного конкретного моменту. У П. Уінча мова йде про альтернативу [10]. Альтернатива має з'являтися у свідомості людини. Так, чесна людина може відмовитися від крадіжки грошей, котрі їй необхідні, хоча вона могла б легко це зробити; думка вчинити по-іншому не повинна приходити в голову чесній людині. Тим не менш, вона має альтернативу іншій дії, так як вона розуміє ситуацію, в якій вона знаходиться, і природу того, що вона робить (чи відмовляється робити). Розуміння будь-чого передбачає також розуміння його протилежності: я розумію, що таке вчинити чесно так само і не більше, ніж я розумію, що таке не вчинити чесно. Тому поведінка, що є результатом розуміння, і тільки така, являє собою поведінку, якій існує альтернатива.

Те, що не знаходить свого виразу у знаках, виявляється у їхньому вживанні. Вживання знака – це певний алгоритм, який детермінує те, що самим знаком неможливо виразити: використання ж знаків у комплексних конструкціях, тобто місце, яке вони займають безпосередньо, таким чином вказує на те, що визначає вся сукупність знаків, моделюючи кон-

кредний контекст. Треба зосередити увагу, щоб помітити, як багато знань в мовній грі йде не від знаку. Слова, вимовлені з певною інтонацією, можуть означати протилежне своєму словниковому опису. Інтонації тоді вважають такою, що має внести корекцію при основному значенні, однак і вимовлені нейтральним тоном похвальні слова можуть звучати осудливо. Помилково шукають в знаку ключ до того, як він повинен діяти. Один знак взагалі ніяк не діє. Голий знак беззахисно відкритий для протилежних тлумачень. Так у Августина, хоча знаки нічому не вчать, вони схиляють нас актуалізувати знання, котре розкривається у нас (не в них). Знаки наповнюються значенням від речей. Знаки не створюють розуміння, а лише супроводжують його. Ми складаємося з тіла і мовлення задовго до того, як виходимо на рівень їх застосування та інтерпретації. Процесом сприйняття і тлумачення мовлення займається психологія. Однак є і більш первинний рівень, на якому ми знаємо себе слухняними і готовими виконати наказ, в тому числі і той, котрий ще не прозвучав (приклади фальшстарту добре демонструють дане положення). Слово наказу з урахуванням цього рівня не є причиною нашої дії, а лише приводом для того, щоб ввести в дію нашу готовність.

Аналізуючи контекстуальність мовних ігор, варто звернути увагу і на поняття правила. Шаховий хід знаходить своє значення тільки в контексті виконання певних правил гри. Здається, правила належать грі, а не інтенції суб'єкта. Вони навіть, деяким чином, аналогічні природній необхідності, яка також не залежить від суб'єкта, але, навпаки, зобов'язує його дотримуватися цієї необхідності. У мові єдиним корелятом природної необхідності виступає встановлене правило. Знаючи правила певної гри (мовної в тому числі), люди діють відповідно до них. У рамках цієї гри, в ході здійснення визначених правилами дій слова отримують своє значення. Те, що людина правильно чи неправильно зрозуміла значення того чи іншого слова, визначається відповідністю чи невідповідністю її дій встановленим у грі правилами. Таким чином, тільки в інтерсуб'єктивній комунікації, комунікації-діяльності, може бути визначене значення слова. Підтвердженням того, що свої значення слова набувають лише в процесі інтерсуб'єктивної комунікації, є вже зазначене заперечення Вітгенштайном можливості існування індивідуальної, приватної мови, зрозумілої лише її власному, єдиному носію. П. Уінч зазначає: "Індивідуальне використання мови не існує ізольовано; воно осмислене лише в рамках спільного контексту, де використовується мова, і важливою частиною цього контексту є процедура виправлення помилок, коли вони здійснюються, і перевірки у випадку підозри помилок" [11].

Концепція мовних ігор К. -О. Апеля знаменує собою новий етап розвитку філософії постмодерну. Якщо трактування мовних ігор Л. Вітгенштайном припускало опору на взаємодію між суб'єктом і текстом, котра виникає в контексті мовних практик, то Апель трактує мовну гру як суб'єкт-суб'єктну комунікацію, учасники якої є один для одного текстом – як вербальним, так і невербальним. Такий контекст не тільки висуває на передній план герменевтичне підґрунтя мовної гри, але і задає особливу артикуляцію проблематики розуміння як взаєморозуміння її учасни-

ків. Важливою є презумпція розуміння як реконструкція іманентного сенсу тексту, який виступає у Апеля як презентація змісту комунікативної програми партнера в контексті мовних ігор, які реалізуються, таким чином, як сплетені з життєвою практикою прагматичні квазі-одиниці комунікації або взаєморозуміння [12].

Для Л. Вітгенштайна значення не має статусу об'єктивного, але носить інтерсуб'єктивний характер в сенсі інтерсуб'єктивної комунікації, що характеризується конвенційністю. На це ж звертає увагу і К.-О. Апель. Дотримання правила, тобто прийняття до уваги певного контексту тієї чи іншої мовної гри, є умовою виникнення сенсу, значення. Будучи умовою виникнення сенсу, мовну гру можна певним чином розглядати як таку, що має трансцендентальне значення. Адже дотримання правила позбавлене свавілля, використання правил – не довільне суб'єктивне рішення, а вимагає повторюваності та використання його не одним суб'єктом.

Самі по собі правила не можуть однозначно визначати всі майбутні ситуації. Тільки ми конституємо те, що є наслідуюванням правила. Щоб правило могло визначати дію суб'єкта, це правило має бути зрозумілим. Саме розуміння відрізняє усвідомлене дотримання правила (яке тільки й можна, власне, назвати слідуванням правилу) від механічних дій, яким можна навчитися в результаті наслідування при повторенні певних ситуацій. Вітгенштайн говорить: я сліпо керуюся правилом. Це може означати, що суб'єкт не створює правило. Правила спрямовують нашу поведінку тільки тому, що ми здійснюємо і спрямовуємо свої дії, посилаючись на правила. При цьому дотримання правила зумовлене соціальною практикою людей, формами життя. І саме та чи інша форма життя, що являє собою певну практику, дає правилу певне значення. Те, що насправді практика гри створила правила і з роками змінює їх, не лежить на поверхні; і зовсім не кидається в очі, що той же процес продовжується й досі. Правила створюються з оглядкою на вживання. Ми нездатні описати поняття, які ми застосовуємо; не тому що не знаємо їх справжньої дефініції, а тому що ніякої справжньої "дефініції" у них немає. Вважати, що вони повинні мати таку дефініцію, було б ніби вважати, що діти, які грають в м'яч, принципово грають за чіткими правилами.

П. Уінч піднімає питання про соціальний контекст. Зазначає, що не сама по собі практика, що розглядається окремо, виправдовує застосування категорій "мови" і "значення", а соціальний контекст, в якому ця практика має місце бути. Принципи, настанови, визначення, формули – всі отримують свій смисл з контексту людської соціальної дії, в якій вони застосовуються [13].

П. Уінч ототожнює соціальні відносини між людьми і між ідеями, котрі містяться в людських вчинках. Він пропонує проаналізувати спільну природу того, що відбувається, коли ідеї, властиві даному суспільству, зазнають змін: коли нові ідеї вступають в мову, а старі залишають її. Зміни хоч однієї ідеї вплинуть на всю структуру міжособистісних стосунків. Так, наприклад, уявімо суспільство, котре позбавлене уявлення про імена в тій формі, з якою знайомі ми. Людей відрізняють за допомогою загальних дескриптивних фраз чи за номерами. Це призведе до великої кількості

інших відмінностей від нашого соціального життя. Уявіть, як би відрізнялася закоханість в дівчину, відому лише за номером; і який би ефект справило б це на поезію кохання. Використання "справжніх" імен в такому суспільстві слід розглядати як введення нової ідеї, в той час як просту появу окремого нового імені в існуючих рамках таким вважати не можна. Таким чином, новий спосіб мовлення, достатньо важливий, аби розглядати його як нову ідею, передбачає новий набір соціальних відносин. П. Уінч зазначає, що "наша мова і соціальні відносини являють собою дві різні сторони однієї і тієї ж монети" [14]. Він має на увазі, що описати значення слова значить описати, як воно використовується, а описати, як воно використовується, значить описати соціальну взаємодію, в якій воно бере участь.

Якщо соціальні відносини між людьми існують лише через ідеї і за допомогою ідей, тоді, оскільки відносини між ідеями є внутрішніми, соціальні відносини повинні бути також різновидом внутрішніх відносин. Розглянемо простий парадигмальний випадок відносин між діями в суспільстві: відношення між актом команди і актом виконання цієї команди. Описуючи людські дії в поняттях виконання команди, слід сказати, що команда була дана. Характер події як акта виконання є суттєвим для нього (чого не можна сказати про явища природи). Хоча люди можуть думати про події лише в поняттях, в яких вони роблять це, самі ж явища природи мають незалежне від цих концепцій існування. Однак було б безглуздо говорити, що люди могли віддавати команди і виконувати їх до того, як у них сформувалося уявлення про команди і виконання, оскільки здійснення ними таких актів є саме по собі головним проявом володіння ними цими поняттями. Акт виконання сам по собі містить суттєвий елемент – визнання того, що передувало йому як наказ. Було б безглуздо стверджувати, що удар грому містить визнання того, що передувало йому як електрична буря; швидше наше визнання звука, а не сам звук, містить це визнання того, що йому передувало.

Оскільки використання мови так тісно, так нерозривно пов'язане з іншими немовними видами діяльності, котрі здійснюють люди, остільки можливо говорити про їх немовну поведінку як таку, що виражає дискурсивні ідеї. П. Уінч пропонує проаналізувати таку ситуацію: самотній вершник приїжджає до самотнього будинку дрібного фермера, котрий страждає від тиску успішного класу великих власників худоби. Мандрівник мовчки приєднується до фермера, котрий викорчує пень у дворі; відпочиваючи, вони випадково зустрічаються поглядами і нерішуче посміхаються один одному [15]. Будь-який експліцитний опис того розуміння, котре з'явилося між ними і було виражене у погляді, був би дуже складним і неадекватним. Однак, ми розуміємо це, так само як ми можемо зрозуміти значення змістової паузи чи як ми здатні розуміти значення жеста, який доповнює твердження. Важливо наголосити, що так само, як в розмові суть паузи залежить від її внутрішнього відношення до того, що їй передувало, так само під час зустрічі вершника з фермером обмін поглядами отримує все своє значення з його внутрішнього відношення до ситуації, в котрій він відбувається: самотність, небезпека, спільне життя в складних умовах, задоволення від фізичних зусиль.

Аналізуючи осмислену поведінку і проблему контекстуальності, варто зупинитися також на понятті "мотиву". Райл зазначає, що ствердження чийхось мотивів слід розуміти як "законоподібну пропозицію", що описує схильність людини діяти певним чином в певних ситуаціях. Але "законоподібні пропозиції" мають відношення не до диспозицій діяча, а до прийнятих в сучасному суспільстві стандартів розумної поведінки [16]. Так, наприклад, дехто заподіяв шкоду своїй дружині через ревності, це, звісно, не означає, що він діяв розумно. Однак це означає, що його акт осмислений в поняттях способів поведінки, котрі знайомі нашому суспільству і що він керувався логікою, яка відповідає певному контексту, стилю поведінки, або габітусу. У цьому зв'язку показово, що І. В. Бойченко у статті "Духовність як предмет філософсько-історичного аналізу" зазначає, що для визначення духовних особливостей тієї чи іншої культури слід звернути увагу на поняття габітус, розглядаючи його як конкретизацію поняття стилю. Якщо в понятті стиль самотність певної культури фіксується в нечіткій формі, то термін габітус дає можливість з'ясувати цю самотність ясніше і глибше. Говорячи про габітус окремих людей, ми фіксуємо неординарність їх вчинків і думок. Як характеристика ж великих історичних індивідів, тобто культур поняття габітус охоплює в існуванні цих цілісних культур всю сукупність їх життєвих виявів, котрі детермінують види духовної комунікації та спілкування загалом, тип соціально-психологічних установок, форму адміністративних систем і характер норм поведінки [17].

З ідеї мовної гри випливає, що мова – динамічне утворення, а не щось статичне, одного разу задане. Знаки мови знаходять життя (отримують своє значення) в процесі їх застосування, тобто лише у вживанні, що передбачає реальне життя мови або мовну гру. Таким чином, реалізація мовної гри, або діади "мова-дія", є тією необхідною умовою, що породжує значення, сенс слів і висловів. Важливо акцентувати необхідність здійснення певної діяльності для виникнення, точніше, для прояву значення. Значення визначається в контексті мовної гри.

1. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина. – М. : Республика, 1993. 2. Хайдеггер М. Язык / М. Хайдеггер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Article/\\_Heidegger\\_Jazuk.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/_Heidegger_Jazuk.php) 3. Там же. 4. *Brandom R. B. Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism* / Robert B. Brandom [Electronic source]. – Access mode: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1755-2567.2009.01047.x>. 5. *Бибихин В. В. Витгенштейн. Смена аспекта* / В. В. Библихин. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – С. 289. 6. *Витгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus*. Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн. – К. : Основи, 1995. – С. 170. 7. Там само. – С. 110. 8. Там само. – С. 36. 9. Там само. – С. 171. 10. *Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии* / П. Уинч ; пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 48. 11. Там же. – С. 28. 12. *Апель К.-О. Трансформация философии* / К.-О. Апель ; пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. – М. : Логос, 2001. 13. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. – С. 42. 14. Там же. – С. 92. 15. Там же. – С. 97. 16. *Райл Г. Понятие сознания* / Гилберт Райл ; В. П. Филатов (общ. науч. ред.). – М. : Идея-Пресс, 2000. 17. *Бойченко І. В. Духовність як предмет філософсько-історичного аналізу* // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2005 – № 6. – С. 5–22.

Надійшла до редколегії 14.12.12



## МОВА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА ПРОБЛЕМА В КОНКРЕТНОМУ ІСТОРИЧНОМУ ВИМІРІ

*У статті розглядається мова як соціокультурний феномен в конкретно-історичному дискурсі. Підкреслюється виняткова важливість мови як для окремої людини, так і для суспільства в цілому.*

**Ключові слова:** мова, мовлення, мислення.

*В статье рассматривается язык как социокультурный феномен в конкретно-историческом дискурсе. Подчеркивается исключительная важность языка как для отдельного человека, так и для общества в целом.*

**Ключевые слова:** язык, речь, мышление.

*The article examines the language as social and cultural phenomenon in the certain historical dimension. The author argues the particular role of the language for the individual as well as the society.*

**Keywords:** language, speech, thinking.

Споконвіку люди усвідомлювали важливість мови. Це можна помітити уже у Рігведі – давньоіндійському тексті, де згадується про богиню Мови, яка представлена тут як загальна життєва сила. Або звернімося до християнства, де Євангелія від Іоанна починається фразою: "На початку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово" [1].

Безперечно, таке ставлення до мови було наївним, але не безпідставним, що з часом довели вже наукові дослідження. Вони на значному емпіричному та теоретичному матеріалі показали, що мова відіграє провідну роль у житті як окремої людини, так і суспільства. Поширеною є думка, про те, що завдяки мові людина стала людиною і саме володіння мовою вирізняє її з представників тваринного світу. Тому вчені завжди віддавали належне мові як засобу комунікації та необхідній умові функціонування культури.

З виділенням науки, передусім філософії, в особливий вид діяльності загальнолінгвістичні проблеми стають предметом дослідження вчених, мислителів. Так, давньогрецькі філософи сперечалися про те, чи назви речей існують від природи, чи вони є продуктом конвенціональності.

Греки створили граматику, яку можна вважати праматір'ю усіх європейських граматик. Спроби осмислення значення слів можна відмітити, починаючи з Гомера та Гесіода. Спершу панувало переконання про наявність нерозривного, природного зв'язку між словом і позначеним ним предметом, що корениться у міфологічному мисленні. Греки вірили, що у кожного предмета є дві назви – у мові богів і у мові смертних. У філософії 5 ст. до н. е. починають висуватися твердження про чисто умовний зв'язок між предметом і його назвою. Платона вважають одним із найяскравіших представників античної філософії мови. У діалозі "Кратил" він розмірковував про мову, її виникнення, розвиток і значення, порушував питання про форму та зміст мовних одиниць, зібрав всі відомі на той час думки про природу мови і спробував їх впорядкувати.

Платон прагнув ретельно проаналізувати мову та проблеми, які виникають при зверненні до неї як до предмета дослідження. Він визнає не прями, а віддалені зв'язки слова з предметом і визнає можливість використання імен за звичкою і договором. Це і є основні моменти діалогу.

Арістотель захищає умовний зв'язок між річчю і її ім'ям, а також між словом і уявленням, якому відповідає слово, між звуками і літерами.

Антична філософська думка у ранньосередньовічний період отримала продовження у християнських філософсько-богословських пошуках "отців церкви" – представників ранньої, середньої та пізньої патристики (II–VIII ст. : Ориген, Климент Александрійський, Василій Великий, Григорій Богослов, Григорій Нисський, Августин Блаженний, Боецій та інші). Вони розглядали мову як важливіший атрибут людини, приділяючи велику увагу комунікативній і пізнавальній функціям мови, зв'язку мови з мисленням, походженню мови. Разом з тим, учення про мову представників патристики виступало як складова частина богослов'я, як компонент цілісного середньовічного бачення світу.

Християнська доктрина трактувала володіння мовою як найважливішу відмінність людини від тварини. Її сутність бачилась у єдності "тіла" та "душі", а сутність мови – у єдності "тілесних" звуків і значень.

Функції мови визначаються через її призначення відкривати іншій людині свої думки, учити інших і зафіксувати дещо у своїй пам'яті. Мова розуміється як засіб об'єктивної, дискретного уявлення і пізнання світу. У структурі мовного акту вважається обов'язковим наявність мовця, слухача і повітряного середовища, в якому може розповсюджуватись звук.

Не можна не зазначити, що спочатку праці по граматиці розумілись як придатні для будь-якої мови. Точніше, перед їх творцями не виникало питання, чи придатна дана граматика для однієї мови чи для будь-якої іншої. І закони, виведені для рідної мови, здавалися всезагальними. Цікаво, що просвітителі багатьох народів вважали можливим і саме собою зрозумілим просто перекладати граматику з однієї мови на іншу, вважаючи, що вона буде успішно слугувати у цьому випадку у якості граматики мови, на яку вона перекладена [2].

Можливо, не випадковим є той факт, що усвідомлення відмінності відбулося передусім на рівні звуків і літер, тобто одиниць, які не мають власної семантики. Що ж стосується одиниць з власною семантикою – словарних та граматичних, – то довгий час здавалось, що, не дивлячись на формальну відмінність, вони єдині за своїм змістом, а отже, граматика може бути універсальною, придатною для всіх мов, лише приклади у ній, мислимі всього лише як формальні оболонки семантичних одиниць, необхідно підставляти різні. Такому переконанню сприяла та обставина, що у межах європейської лінгвістичної традиції на протязі довгого часу розглядалися передусім граматики споріднених індоєвропейських мов, а мови, далекі за своїм ладом від індоєвропейських, залишалися поза сферою інтересів європейських лінгвістів [3].

Думка про можливість експлікувати відкрито логічні основи всього того, що є спільного між всіма мовами, тобто логічно обґрунтувати зага-

льність граматики, отримала втілення у відомій французькій "Загальній (універсальній) раціональній граматиці", відомій по імені абатства поблізу Парижу – Пор-Рояль, де вона була видана у 1660 році. Творці цієї граматики Клод Лансло та Антуан Арно чітко визнали наявність у мовах спільних закономірностей і шукали це загальне, з одного боку, порівнюючи вже згадану тріаду привілейованих мов – грецьку, давньоєврейську і латину – і "вульгарні" мови, такі, як французька та німецька, а з іншого боку, створюючи правила дедуктивно-логічним шляхом [4].

Мова органічно увійшла у сферу досліджень новоєвропейських філософів разом із переміщенням їх інтересів у бік гносеології (так званий "епістемологічний поворот"). Визначаючи велику роль мови у пізнанні, філософи ще з XVII ст. звернули увагу на труднощі, пов'язані з неправильним застосуванням слів. Так, Френсіс Бекон – видатний філософ Нового часу, відомий нам, в першу чергу, своїм відкриттям ідолів – вроджених і набутих особливостей людського розуму, які відвертають нас від істини, заважають нам бачити цей світ таким, яким він є насправді. Ф. Бекон виділяє чотири різновиди ідолів: ідоли роду, ідоли печери, ідоли театру та ідоли, яких найбільше боявся Ф. Бекон і які найбільше цікавлять нас – це ідоли площі (ринку). Ідоли, які виникають з трьох тривіальних фактів: люди – істоти соціальні; люди не можуть жити поза спілкуванням; люди спілкуються за допомогою слів. У людську свідомість проникають ті чи інші мовні терміни, які викривляють логіку, оскільки слова відображають не те, що є насправді, і використовуються не лише для пізнання, а також для приховання істини. Через слово суспільство впливає на кожного свого представника. Від розуміння смислу і значення слів напряму залежить суб'єктивний образ об'єктивного світу, а, відповідно, поведінка людини. Через наповнення слів тим чи іншим змістом (уявленнями, образами; істотними, понятійними ознаками), можна допомогти людині осягнути істину. А можна дезорієнтувати, збити з пантелику, перетворити в об'єкт маніпуляції. "Люди об'єднуються мовою. Слова ж встановлюються відповідно до розуміння натовпу. Тому погане і безглузде встановлення слів дивним чином пригнічує розум" [5].

У філософській системі Томаса Гоббса, представника філософії Нового часу, вчення про мову відіграє надзвичайно велику роль. І не лише гносеологічну. Мова – головний культуротворчий чинник, вона виводить людину з її тваринного стану. Мова також є необхідною передумовою суспільного життя і вирішальним фактором утворення держави.

Сам мовний досвід неначе розпадається у Т. Гоббса на два рівні. Перший з них є по суті психологічним. Безкінечна кількість образів-думок, які виникають у кожної людини як прямий наслідок впливу на них зовнішніх факторів, безслідно зникли б з її свідомості, якщо б не були закріплені у найрізноманітніших словах, які неначе переводять внутрішню мову у мову зовнішню. Загальне вживання мови полягає у тому, аби перевести нашу внутрішню мову у словесну, чи зв'язок наших думок – у зв'язок слів. Користь від цього, за Т. Гоббсом, подвійна. Перша – це реєстрація ходу думок. Наші думки мають здатність зникати з пам'яті,

примушуючи нас, таким чином, поновляти увесь процес їх формування наново. Однак, думки, які зникли, можуть бути знову поновлені у пам'яті за допомогою тих слів, якими вони були позначені. Перше застосування імен полягає, таким чином, у тому, що вони слугують мітками для пригадування. Друге – у тому, що багато людей, які користуються одними і тими ж словами, діляться один з одним своїми думками про кожну річ, а також своїми бажаннями, побоюваннями та іншими почуттями. У силу їх використання Т. Гоббс і називає їх знаками.

Джон Локк – один з основних представників англійського емпіризму. Вчення Локка про мову пов'язане з його теорією абстракції. Згідно Локку слова стають загальними, оскільки вони стають знаками загальних ідей. Усі абстрактні загальні ідеї – витвори розуму. По ступеню точності Локк розрізняє три види безперечного знання: споглядальне чи інтуїтивне, демонстративне і чуттєве. Локк вважає, що нездатність розуму отримати зрозуміле і виразне знання зовсім не означає, що людина приречена на повне незнання. Завдання людини – знати те, що є важливим для її поведінки, а таке знання є цілком доступним для неї.

Іммануїл Кант – визначний німецький філософ, родоначальник німецької класичної філософії. Згідно І. Канту, мислення базується на вроджених закономірностях, які експлікуються формальною логикою. У людській психіці наявні такі структури, які, як магніти, притягують і наче "всмокчують" інформацію ззовні. Потім знання з глибинних структур інтелекту виводиться назовні за допомогою мови. Глибинна структура інтелекту спільна для усіх людей і мов, але, об'єктивуючись, вона вибирається у різноманітні мовні форми [6].

У Іммануїла Канта й Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля свідомість є функцією мислення, а саме функцією мислення розсудку. При цьому у Гегеля явно розрізняється понятійне мислення і мовна свідомість. За Гегелем, мова є витворенням думки. Відповідно, основна функція мови полягає у вираженні розумового змісту, тобто головною Гегель вважає експериментальну функцію мови, яка підпорядковує собі функцію комунікативну. З цього випливає, що пізнавальна функція мови підкоряється пізнавальній діяльності мислення, яке у своїй основі має особливу позамовну форму. Мова лише репрезентує думку [7].

На думку Гегеля, на користь пріоритету мислення над мовою свідчать граматичні форми слів, що вказують на свій вихідний прообраз – відповідні форми мислення. Мислення наче "одягається" у слова [8].

Розвиток мови сприяє розвитку свідомості, і навпаки. Цей процес єдиний, хоча і диференційований. Забувати про єдність – означає перетворювати мову у дещо зовнішнє, скоріш, маскуючи думку, а не стимулюючи її розвиток.

У працях великого німецького мовознавця – мислителя В. фон Гумбольдта, які з'явилися у 20–30-і роки XIX століття, загальнолінгвістична проблематика отримала розгорнуте висвітлення. "Мова є орган, що утворює думку" [9]. Це положення, дане мовознавству В. Гумбольдтом лежить в основі нового напрямку. Думка, діяльність цілком внутрішня і

суб'єктивна, в слові стає чимось зовнішнім і відчутним, стає об'єктом, зовнішнім предметом для самої себе і через слух вже як об'єкт повертається до свого первісного джерела. При цьому думка не втрачає своєї суб'єктивності, тому проголошене мною слово залишається моїм. Таким чином, вже при самому народженні слова в ньому виявляється протилежність мовлення і розуміння.

Думки Гумбольдта вплинули на лінгвістичну думку таких великих мовознавців, як Август Шлейхер, Олександр Потебня, Іван Бодуен де Курдене. Геніальність Гумбольдта полягала не стільки у тих конкретних рішеннях, які він пропонував, скільки у тому, що він зумів поставити центральні проблеми загального мовознавства [10].

Український вчений, філолог, мовознавець, фольклорист, етнограф Олександр Потебня на українському ментальному ґрунті творчо розвинув деякі оригінальні ідеї В. фон Гумбольдта, тісно пов'язаного у своїй творчості з філософськими ідеями німецького романтизму.

Свої наукові розвідки О. Потебня почав з відповіді на питання, поставлені в німецькій філософії й мовознавстві, зокрема В. Гумбольдтом. Головне з них – питання про відношення мови до мислення, яке, в свою чергу, ставить інше – про походження мови і підводить до того, що спроба усвідомити початок людської мови неможлива без з'ясування значення слова для думки і ступеня його зв'язку з душевним життям взагалі. Перш, ніж відповісти на ці питання, зауважимо, що В. Гумбольдт за своєю філософською орієнтацією є послідовником І. Канта. Щодо його філософської концепції мови це означало, що вона як явище не є чимось відокремленим від мислення, кінцевим. Мова є сутністю мислення, вона є мисленням, яке не копіює це буття, але, за висловом І. Канта, у "трансцендентному співвідношенні із цим буттям" творить своє власне буття. Вона – енергія, і тому, твердив В. Гумбольдт, "завдяки взаємозалежності думки і слова є очевидним, що мови не є засобами вже доведеної правди, але значно більше, – засобами ще попередньо не відомої правди. Їхня відмінність є різницею не звуків і знаків, а світобачення" [11].

О. Потебня цілком поділяє сформований на тлі німецької класичної філософії під безпосереднім впливом ідей німецького просвітництва, особливо Й. Г. Гердера, погляд В. Гумбольдта, за яким мова – це не мертвий витвір, а діяльність, тобто сам процес виробництва, де мова є вічно повторюваним зусиллям духу зробити членороздільний звук виявленням думки. Погоджуючись із В. Гумбольдтом саме у цьому, О. Потебня водночас окреслив поняття "дух" антропологічно, а не метафізично, як це робив В. Гумбольдт. Чому? Тому що, пояснював О. Потебня, коли "мова є витвором духу, то вона, по-перше, не самостійна щодо останнього, зв'язана з ним, а не божественно вільна; по-друге, вона потребує єднання з духом, але відмінна від нього; по-третє, її походження від народного духу є суто людське" [12]. З цього слідує, що в розумінні О. Потебні "дух" – це "свідома розумова діяльність, яка передбачає поняття, що творяться тільки за допомогою слова" [13]. Отже, тут йдеться про визначення не стільки мови, а мовлення, як воно кожний раз промовляється; але, власно кажучи,

тільки сукупність таких актів мовлення є мовою. У власному розумінні мова полягає в самому акті свого дійсного прояву.

Мова постає як необхідна передумова думки окремої людини, навіть коли вона перебуває в повній ізоляції, оскільки поняття утворюються тільки через слово, а без понять неможливе дійсне мислення. Однак відомо, що мова розвивається лише в суспільстві і не просто тому, що людина завжди є частиною цілого, до якого належить, але й тому, що людина розуміє саму себе тільки випробувавши на інших людях зрозумілість своїх слів. Взаємозв'язок мовлення і розуміння поглиблює протилежність об'єктивності і суб'єктивності: об'єктивність посилюється, коли той, хто говорить, чує із чужих вуст своє власне слово, а суб'єктивність при цьому не тільки не втрачається, а навпаки, підноситься, бо думка в слові перестає бути виключно належністю однієї особи, від чого відбувається, так би мовити, "розширення" суб'єкта. Власна думка стає надбанням інших. Якщо з боку протилежності мовлення і розуміння мова є посередником між людьми і сприяє досягненню істини в суто суб'єктивному колі людської думки, то, з іншого боку, вона є середньою ланкою між світом предметів, що пізнаються, і тим, хто пізнає, і в цьому плані поєднує в собі об'єктивність і суб'єктивність. Зазначимо, що у В. Гумбольдта співвідношення суб'єктивного та об'єктивного в мові було проблемою антропологічною, розв'язати яку в межах історичної дійсності було неможливо. У О. Потебні, завдяки його широкій і глибокій обізнаності зі слов'янським фольклором, це співвідношення цілковито узагальнене від колективної чи народної душі [14].

Із зазначеного вище О. Потебня робить фундаментальний висновок: "Мова – це засіб не стільки виражати готову істину, скільки відкривати раніше невідому – по відношенню до того, хто пізнає, вона є щось об'єктивне, а по відношенню до світу, що пізнається, – суб'єктивне" [15]. Евристична функція мови полягає у тому, що вона є одним із наймогутніших засобів наближення і досягнення об'єктивності думки, тобто істини. Об'єктивність (узгодження думки з її предметом) залишається метою домагань людини тому, що вона веде до пізнання не тільки світу, а й самого себе. І те, й інше перебуває у взаємозалежності.

Ф. де Соссюр – один з видатніших лінгвістів ХХ ст. Він вперше в історії лінгвістики заявив про необхідність розрізнення мови і мовлення. Як ми вже розглянули, проблема співвідношення мови і мовлення вперше була поставлена Гумбольдтом, потім її розглядав Потебня. Соссюр окреслив відмінності між мовою і мовленням. Мова, за ним, є соціальним елементом мовленнєвої діяльності, зовнішній відносно індивіда, той не може ані створювати мову, ані змінювати її. Мова як соціальний продукт засвоюється кожним індивідом уже в готовому вигляді. Визнаючи соціальний характер мови, Соссюр наголошує на її психологічній природі: мова – це сукупність асоціацій, наявних у мозку й скріплених колективною домовленістю. На відміну від мови мовлення завжди індивідуальне, воно є "індивідуальним актом волевияву й розуміння". У мовленні немає нічого колективного, його прояви – індивідуальні й миттєві. Мова

протистоїть мовленню як потенція його реалізації. Мова потенційно існує в мозку індивіда у вигляді граматичної системи й словника; реалізація цих потенційних можливостей відбувається в мовленні, у використанні засобів мови з метою комунікації. На відміну від нестійкості й одноразовості мовлення, мова стійка й довговічна. Мова відрізняється від мовлення, як "істотне від другорядного і більш-менш випадкового". Істотними є нормативні факти мови, закріплені мовною практикою, другорядні й випадкові – коливання й індивідуальні відхилення в мовленні. Враховуючи зазначені чинники, Соссюр вимагає окремо вивчати кожен бік мовленнєвої діяльності, пропонуючи розрізнити лінгвістику мови й лінгвістику мовлення, яка має другорядне значення.

Соссюр пише: "Розділяючи мову і мовлення, ми тим самим відділяємо: 1) соціальне від індивідуального; 2) істотне від другорядного і більш чи менш випадкового". І далі: "Мова не є функція суб'єкта, що говорить, вона – продукт, пасивно реєстрований індивідом; вона ніколи не передбачає попередньої рефлексії, і аналіз у ній виступає лише в області класифікуючої діяльності. Навпаки, мовлення є індивідуальний акт волі і розуміння, у якому необхідно розрізнити: 1) комбінації, за допомогою яких суб'єкт, що говорить користується мовним кодом з метою вираження своєї особистої думки; 2) психофізичний механізм, що дозволяє йому об'єктивувати ці комбінації" [16].

XX століття називають "лінгвістичним поворотом" у філософії. Як влучно висловився видатний німецький філософ, представник філософської герменевтики Ганс-Георг Гадамер, "мова у філософії XX століття зайняла таке ж саме місце, яке у класичній філософії займала проблема свідомості". І дійсно – до аналізу мови як основоположної філософської проблеми в XX столітті звертаються і представники аналітичної філософії, і логічні позитивісти, і феноменологи, і герменевти, і структуралісти, і багато хто з інших напрямків філософської думки. Все це знайшло відображення навіть у такому терміні, як "лінгвістичний поворот у XX столітті", авторство якого провідний сучасний американський філософ, теоретик постмодернізму Р. Рорті пов'язує з іменами Густава Бергмана (колишнього члена "Віденського гуртка", який в 30-ті роки емігрував до США і там продовжував свою філософську діяльність) та Джона Хокінга (який написав книжку "Чому мова є настільки важливою для філософії?") [17]. Традиційно вважають, що всі філософи-постмодерністи здійснили такий "лінгвістичний поворот". Мова стала новою площиною філософських змагань між модерною і постмодерною традиціями. За допомогою "лінгвістичного повороту" можна продемонструвати певну наступність, спадковість у розвитку філософії від модерну до постмодерну [18].

Термін "лінгвістичний поворот" описує ситуацію, що склалася у філософії у першій третині – середині XX століття, і позначає момент переходу від класичної філософії, що розглядала свідомість як вихідний пункт філософування, до філософії неklasичної, котра виступає з критикою метафізики свідомості і звертається до мови як до альтернативи картезіанського *cogito*. К. Пряженцева на рівні метафори сутність лінгві-

стичного повороту виражає наступним чином: мова стає умовою інтелектуальності будь-якої реальності, відповідно будь-який елемент життєвого світу людини може бути досліджений за законами знакових утворень. Лінгвістичний поворот у філософії є поворотом філософів від рефлексії над суб'єкт/об'єктивними схемами до аналізу світу як дискурсу. Лінгвістичний поворот не позначає ані зміни проблематики філософії (коли мова вперше стає предметом філософського дослідження), ані зміни внутрішнього дисциплінарного поділу філософії (коли вся сучасна філософія перетворюється на філософію мови). Лінгвістичний поворот мав першочерговий вплив саме на парадигмальні основи філософування та ініціював процес трансформації класичної парадигми філософування [19].

Людвіг Вітгенштайн звернувся до розгляду мови як об'єкта гри. У своїх "Філософських дослідженнях" він намагався представити весь процес уживання слів у мові в якості однієї з тих ігор, за допомогою яких діти опановують рідною мовою. Такі ігри він називав "мовними іграми": "Мовною грою я буду називати також єдине ціле: мову і дії, з якими вона переплетена". Таким чином, на перший план висувається не стільки когнітивна (зв'язок з мисленням), скільки інструментальна (зв'язок з дією і впливом) функція мови [20].

Л. Вітгенштайн вважав, що мова і життя, взаємодіючи, спираються на певні соціальні регламенти. Його основна ідея полягає в тому, що природна мова, якою говорять люди даної нації, у тому числі і вчені будь-якої спеціальності, є гра. Вони перестають відрізняти її від реальності, тому що мова "зачаровує" людей. Речення в такому трактуванні перестають бути носіями деяких знань, вони лише "пропонують людям ті чи інші погляди і думки, спонукають їх до яких-небудь дій". І якщо мова – це гра, то, згідно Л. Вітгенштайну, припустимі і довільні зміни її структури з метою її "терапії".

Л. Вітгенштайн доводив, що мовні ігри – це форми самого життя і що не тільки мова, а сама реальність, яку ми сприймаємо тільки через призму мови, є сукупністю мовних ігор [21].

Основними представниками феноменологічного напрямку філософії ХХ століття є Е. Гуссерль – засновник даного напрямку, М. Гайдеггер, Г. Шпет, М. Мерло-Понті та Р. Інгарден. Феноменологи на перше місце ставлять аналіз роботи свідомості. Мова виявляється знаковим вираженням роботи свідомості. Важливо, щоб висловлювання були переконливими знаками вироблених свідомістю зразків.

Представниками філософської герменевтики є Г.-Г. Гадамер – засновник напрямку, Ю. Габермас, Поль Рікер.

Головною тезою гадамерівської герменевтики є положення: "Буття, яке може бути зрозумілим, є мова". Саме ця теза висвітлює герменевтичний характер онтології Гадамера.

Гадамер приймає тезу, витоки якої можемо знайти ще у В. Гумбольдта, а саме: тільки мова, яка є невлливою для раціонально-поняттєвого мислення, необмеженою, творчою, рухливою – саме мова, а не мислення чи свідомість, – відображає сутнісні структури буття. Саме



тоді мова набуває у Гадамера універсального статусу як "середовище", що охоплює всі види людської діяльності і в якому тільки й може проводитись філософське дослідження буття. Людина живе у світі багато в чому завдяки самій мові. Мова засновує і виражає для людини те, чим є для неї світ. Людина саме й відрізняється від усіх інших істот тим, що відноситься до світу вільно, і ця свобода виражена саме у мовній будові світу. Ця свобода відношення до світу не означає, що людина полишає оточуючий світ – вона стає до нього в іншу позицію, у вільне дистанційоване відношення, здійснення якого завжди проявляється у самій же мові [22].

Отже, Гадамер встановлює всезагальність мови як середовища, в якому охоплюється все розмаїття людського досвіду. При цьому і рівень чуттєвого сприйняття світу, і рівень теоретичного мислення, які виявляють певну дійсність світу, стають можливими лише завдяки мові, бо тільки вона розкриває дійсне відношення людини до світу в його цілісності, завдяки чому, власне, уможлиблюється наука і будь-які інші форми осягнення світу людського буття.

Таким чином, для Гадамера мова виконує роль "посередника" між людиною і буттям, бо саме в мові виражає себе сам світ [23].

Щодо структуралізму, то це інтелектуальний рух, для якого характерне прагнення до розкриття моделей, що лежать в основі соціальних та культурних явищ. Методологічним зразком для структуралізму є структурна лінгвістика – найбільш впливовий у ХХ столітті напрямок в науці про мову.

Клод Леві-Строс – французький етнограф, соціолог, творець структурної антропології. Мова для К. Леві-Строса виступає основою суспільства і культури. Мова являє собою не лише факт культури, що відрізняє людину від тварини, але й факт, завдяки якому встановлюються й назажди закріплюються усі форми соціального життя. Разом з тим, мова є не лише основою суспільства й культури, але й моделлю для вивчення і пояснення усіх соціальних та культурних явищ.

Ролан Барт – французький філософ-постструктураліст. На думку Р. Барта усе, що є у соціальній дійсності, починаючи від соціальних систем і до сукупності різноманітних предметів, має мовну основу, оскільки колись було якось назване, позначене. Сенс є лише там, де предмети чи дії названі; світ позначуваних предметів є світ мови. Мова несе у собі соціальні установки, вона не може бути змінена чи безпідставно створена окремим індивідом. Мова є колективним договором, що забезпечує комунікацію. Мовлення, навпаки, є результатом індивідуального вибору, що регулюється традиціями, які дістаються людині від певного колективу.

Отже, мова є головною конституюючою характеристикою людини. Людський інтелект, як і саму людину, не можна помислити поза мовою і мовною здатністю до породження і сприйняття мови. Якщо б мова не "втручалась" у всі мисленнєві процеси, якщо вона не була б здатна створювати нові ментальні простори, то людина не вийшла б за межі безпосередньо спостережуваного. Текст, створений людиною, відображає рух людської думки, будує можливі світи, зафіксувавши у собі динаміку думки і способи її уявлення за допомогою засобів мови.

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена, 988–1988. Ювілейне видання з нагоди Тисячоліття христ-ва. – Гуммерсбах, 1988. – С. 1308. 2. Общее языкознание : учеб. пособие для филол. фак. вузов / Н. Б. Мечковская, Б. Ю. Норман, Б. А. Плотников, А. Е. Супрун ; под общ. ред. А. Е. Супруна]. – Мн. : Выш. школа, 1983. – С. 6–7. 3. Там же. – С. 7. 4. Там же. – С. 7–8. 5. Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / Ф. Бэкон ; сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Л. Субботина. – М. : Мысль, 1972. – (АН СССР Ин-т философии. Философ. наследие). – С. 19. 6. Жоль К. Язык как практическое сознание (философский анализ) / К. Жоль. – Киев : Выш. шк., 1990. – С. 34. 7. Там же. – С. 37. 8. Там же. – С. 38. 9. Потебня А. Слово и миф / А. Потебня ; [сост., подгот. текста и примеч. А. Л. Топоркова ; предисл. А. К. Байбурина]. – М. : Правда, 1989. – С. 39. 10. Общее языкознание. – С. 8. 11. Вільчинський Ю. М. Олександр Потебня як філософ / Ю. М. Вільчинський. – Львів : ЛДУ, 1995. – С. 27. 12. Потебня А. Слово и миф. – С. 46. 13. Там же. – С. 52. 14. Вільчинський Ю. М. Олександр Потебня як філософ. – С. 31–32. 15. Потебня А. Слово и миф. – С. 42. 16. де Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр ; пер. с фр. А. М. Сухотина ; науч. ред. пер., предисл. и прим. Н. А. Слюсаревой ; послесл. Р. Энглера (пер. с фр. Б. П. Нарумов). – М. : Издательство "Логос". 1998. – С. 19. 17. Бугров В. Проблема співвідношення мови і розуміння (на прикладі концепцій Л. Вітгенштейна та Х.-Г. Гадамера) / В. Бугров, О. Руденко // Мова і культура. Вип. 1, Т. I. Філософія мови і культури. – К. : Вид. Дім Дмитра Бураго, 2000. – С. 29. 18. Загороднюк В. Мова у модерновій та постмодерновій парадигмах. Філософсько-лінгвістичний аналіз феномена мови // Філософ. думка. – 2003. – № 6. – С. 14. 19. Пряженцева К. Лінгвістичний поворот в філософії та його вплив на філософію науки : автореф. дис. ... канд. філос. наук / К. Пряженцева. – К., 2000. – С. 3. 20. Коваленко С. Людячий елемент комунікативної функції мови // Людина. Мова. Культура : матеріали Міжнар. наук. конф., 11 листоп. 2010 р., м. Горлівка. – Горлівка : Вид-во ГДПІМ, 2010. – С. 53. 21. Там само. 22. Бугров В. Проблема співвідношення мови і розуміння (на прикладі концепцій Л. Вітгенштейна та Х.-Г. Гадамера) / В. Бугров, О. Руденко. – С. 32–33. 23. Там само. – С. 33.

**Надійшла до редакції 14.12.12**

# ЗМІСТ

## ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<b>Загороднюк В. В.</b> Проблеми витлумачення філософії Дж. Берклі у критичній літературі.....	3
<b>Прокопов Д. Є.</b> Теоретичні погляди Г. Е. Лесинґа і їх вплив на філософію німецького Просвітництва.....	8
<b>Руденко С. В.</b> Історико-філософський зміст категорій "реконструкція" та "рефлексія" .....	18

## ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ

<b>Колотілова Н. А.</b> Специфіка риторики Алкуїна Йоркського .....	31
--	----

## ПОЛІТИЧНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ

<b>Азарова Ю. О.</b> Апории демократии, деконструкция и опыт "грядущей" политики .....	39
<b>Антонюк А. І.</b> Особливості впливу інформаційно-комунікаційних технологій на суспільство.....	44
<b>Павко А. І.</b> Партійно-політична система України: стан проблеми, тенденції розвитку .....	49

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

<b>Кудря І. Г.</b> Реконцептуалізація теорії модернізації у сучасному соціально-філософському дискурсі .....	61
--	----

## ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ

<b>Вілков В. Ю.</b> Введення поняття "нація": особливості наукового та ідеологічного конструктивізму (частина перша) .....	68
--	----

## ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

<b>Коперльос Р. Ю.</b> Місце екологічної культури в постнекласичній науці .....	77
<b>Сова А. В.</b> Визначення наукового методу. Його об'єктивна основа .....	84

## ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

<b>Москалик В. В.</b> Принцип контекстуальності філософсько-антропологічних досліджень аналітичної філософії.....	89
<b>Соколіна О. В.</b> Мова як соціокультурна проблема в конкретному історичному вимірі.....	97

Наукове видання

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 16

*Друкується за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"  
*Виконавець Д. Ананьївський*



Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Ум. друк. арк. 6,28. Наклад 100. Зам. № 212-6325.  
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл16.  
Підписано до друку 27.12.12

**Видавець і виготовлювач**  
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"  
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601  
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28  
e-mail: [vpс@univ.kiev.ua](mailto:vpс@univ.kiev.ua)  
WWW: <http://vpс.univ.kiev.ua>  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02