

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 18



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>ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР</b>	<b>А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України</b>
<b>ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА</b>	<b>С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц.</b>
<b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b>	<b>Л. В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; Є. А. Харьков- щенко, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвях, д-р політ. наук, проф.; Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.</b>
<b>Адреса редколегії</b>	<b>01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81</b>
<b>Затверджено</b>	<b>Постановою Президії ВАК України № 1–05/6 від 16.12.09 Постановою президії ВАК України № 1–05/4 від 22.04.11</b>
<b>Рекомендовано</b>	<b>Вченою радою філософського факультету від 11.02.13 (протокол № 8)</b>

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.

# ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Н. Л. Карнаухова, асп., КНУТШ

## МОДЕЛЬ РЕЛІГІЇ НІНІАНА СМАРТА: "ІСТОРИЧНІ" ТА "ПАРАІСТОРИЧНІ" ВИМІРИ

*Автор аналізує специфіку вимірів священного, репрезентованих феноменологією релігії Нініана Смартта.*

**Ключові слова:** модель релігії, виміри священного, феноменологія релігії, доктрина, міф, ритуал, досвід, історичне, параісторичне.

Тема багатовимірної моделі релігії, що являла собою наскрізний лейтмотив всіх рефлексій відомого британського дослідника релігій Нініана Смартта, виникла на противагу спробам віднайти який-небудь один *suī generis* пункт, який би став маркером справжньої релігії. Вперше вона була висловлена ним в працях "Світська освіта і логіка релігії" (1968) та "Релігійний досвід" (1969), що постали як цікавий приклад недогматичного застосування феноменологічного методу. Смартт запобігає до феноменології як дескриптивного методу, спроби вільного від оцінювання опису релігії. Це процедура з'ясування значення релігійних актів, символів, інститутів тощо для тих, хто їх практикує. Погляд на релігію як таку, що поділяється на низку вимірів, був в подальшому розвинутий Смарттом в творах: "Світогляди: кроскультурні дослідження вірувань людства" (1995/2000) і "Виміри священного: анатомія світових вимірів" (1996). Цей погляд, що буде предметом аналізу даної статті, став важливим симптомом, посприявши плідним зрушенням у феноменології релігії.

Виміри релігії були описані Смарттом спочатку як ритуальний, міфологічний, доктринальний, етичний, соціальний і досвідний [1]. У праці "Світові релігії" Смартт вводить сьомий – матеріальний вимір – і змінює назви інших вимірів: практичний і ритуальний, досвідний і емоційний, наративний або міфічний, доктринальний і філософський, етичний і правовий, соціальний та інституційний і, зрештою, матеріальний вимір (назва якого буде згодом уточнена: матеріальний і художній). У творі "Виміри священного" він пише, що вважає доречним ввести ще два виміри: політичний та економічний [2], проте оглядає їх досить побіжно, детально зупиняючись на аналізі інших семи вимірів.

Виокремивши різні виміри дослідження ландшафту релігій, Смартт постійно вказує на їх інтеракційний зв'язок. Скажімо, вдивляючись у композиційну побудову його твору "Виміри священного", ми бачимо, що різні розділи цієї криги присвячені окремим аспектам релігій, утім, водночас являють собою панораму взаємозв'язку всіх цих аспектів, і що в багатьох випадках розведення вимірів релігій є штучним. Проте саме на цьому тлі яскравіше постає специфіка і причини домінування у певний час і в певному просторі культури якогось окремого виміру.

Розглянемо детальніше специфіку репрезентованих Смартом вимірів священного.

Догматичний (доктринальний) і філософський вимір – це той інтелектуальний компонент релігії, що забезпечує "інкапсуляцію" (вислів Н. Смарт), себто власне формулювання традиції. Доктрина і філософська рефлексія допомагає піднести термінологію і дух релігій, уможлиблює обґрунтування і упорядковий виклад закладених у релігійних оповідях ідей і формулювань, що робить присутність духу яскравішою. Відмінності релігійних доктрин і філософських патернів Сمارт пояснює, шляхом аналізу різних форм досвіду (про що йтиметься далі).

Щоб представити цю тему більш повно, він окреслює деякі функції доктрин (або філософських схем), що мають місце в різних релігіях і відіграють частково інтелектуальну і частково духовну роль [3].

1. Поведінкова (позиційна) функція, тобто спонування до деякого перегляду світу. Одним з видів розвитку на поведінковому фронті є створення філософії, яка допоможе подолати відстань між міфічною оповіддю і повсякденним життям (наприклад, посилити наратив про творення світу Господом). Коротко кажучи, філософський (або доктринальний) вимір релігії – аж ніяк не суто теоретичний. Частина його функцій полягає у стимулюванні ритуальної діяльності, аби повсякденне життя і моральні відносини були вплетеними в практику богослужіння. Саме тут дія того, що Смарт називає "накладанням" (superimposition) стає непереборною. Мирська діяльність і поклоніння Богу стають добре інтегрованими в переслідуванні добродісного духовного життя. Моральна дія стає свого роду самопожертвою. Кажучи мовою міфу, вона стає несенням свого хреста (якщо ви християнин) або може стати формою його.

2. Доктрини мають описову функцію. Це вже передбачено поведінковою функцією, що доктрина описує зв'язок між трансцендентною сферою і світом, як таким. Одна з функцій філософської рефлексії – зменшити буквалізм. Ця рефлексивна функція філософії є духовною і це допомагає піднести термінологію і дух релігії.

3. Функція примирення полягає в поясненні і узгодженні очевидних протиріч. Зокрема, такою є функція доктрини про Трійцю, що має справу з різними і, можливо, суперечливими аспектами мономіфу. Близькість взаємовідношення між трьома Особами, покликана виражати досконалу любов, є внутрішньо притаманною божественній природі, і слугує прекрасною моделлю для християн, аби осмислити її і керуватися в своєму моральному житті. У всякому разі, складність внутрішнього буття Трійці, сутнісно обумовлену зовнішніми подіями наративного виміру, приймають як одкровення.

4. Функція визначення допомагає ідентифікувати спільноти, скажімо встановити те, хто є православні. Це особливо помітна функція у християнській традиції. Ідея про причастя до лику святих у християнстві є методом визнання духовних предків, що є вельми важливим для ідентифікації спільноти. Оскільки іудаїзм визначається за походженням і ритуальністю, ця функція в ньому менш актуальна.

5. Доктрини (або філософські схеми) можуть відігравати життєву апологетичну функцію. Цю функцію Смарт називає також респонсивною функцією (тобто функцією реагування), скажімо, можна виділити подвійні реакції на хід подій, наприклад, в християнстві (сприятлива або несприятлива реакція на грецьку філософію). Ліберальний протестантизм, як наголошує Смарт, був вельми успішним у відновленні християнської думки в ситуації розвитку нової космології, застосуванні історичного методу до священних писань і викликів сучасного суспільства. Римсько-католицька реакція була набагато повільнішою. Очевидною респонсивною функція є і в сучасній індійській філософії, як і в зрушеннях буддійської філософії, які мали місце у відповідь на експансію західних доктрин. Вагомість респонсивної функції особливо зростає у наш час.

6. Наукова функція полягає у врегулюванні зовнішніх протиріч, спричинених змінами в знаннях, наприклад, розвитком сучасної біології та космології. Хоча розмова про Христа не може бути виведена з науки, проте наука може бути включена в неї. Те, що Бог керує подіями, не може бути показано самими науковими даними, але духовний сенс можна передбачити ними. Це також ілюстрація процесу "накладання". Найяскравішим прикладом дії цього процесу Смарт вважає те, як витончена природа буддійської філософії досить ранніх часів дозволила їй інтегруватися у сучасну науку цілком гладко.

Міфічний або нарративний вимір "є характеристикою релігій як таких, що мають історії" [4], і цим пояснюється його важливість. Смарт описує міф не як належне, тобто не як взірць для наслідування невидимого світу, а як його пояснення, його імпліцитну референцію.

Зазначаючи, що всі міфи – це розповіді, і те, про що ми дізнаємося в них, відрізняється від того, про що ми дізнаємося в систематично викладених поглядах. Проте не всі розповіді є міфами (анекдоти, наприклад), Смарт вказує, що є не міфічні розповіді, які можуть стати складовими якихось більш міфічних історій, пов'язаних з національною ідентичністю. Крім того, є й інші історії, наприклад, драми і вигадки, не кажучи вже про так звані чарівні історії, які можуть частково співпадати за значенням з тим, що ми визнаємо більш узгоджено як релігійні міфи. Біографії й автобіографії – теж грані міфів, тому що вони привносять якийсь порядок в життя, допомагаючи визначити ідентичність.

Отже Смарт пропонує більш широкий погляд на міфи і священні історії, не вважаючи справедливою якусь одну з версій міфу (наприклад, ідею про те, що всі міфи мають справу з особливим видом часу).

Наведемо перелік деяких зазначених Смартом функцій нарративу в релігійному контексті: служити сценарієм для ритуальних дій (розповідь про Таємну Вечерю, Вихід з Єгипту, різдвяна історія, історія Деметри і Персефони тощо); пояснити походження (чи то космосу, чи то особливостей людського суспільства тощо); вказати шлях до порятунку чи подолання проблем; змалювати те, як діє Бог, та важливість

любові в світі тощо. В сучасному світі особливо захопливою міфологію робить її символізм.

Міфи читаються як частина традиційних знань, і, таким чином, є безперечним авторитетом. Проте, у той час як у стародавніх суспільствах міфи майже не знали критики, сучасний період представив нову динаміку в потрактуванні традиційно авторитетної історії. Зростає кількість критичних досліджень про Писання, що допомогло генерувати ліберальні форми іудаїзму і християнства; порівняльне вивчення релігій призвело до певної антологізації наративів, що надає "споживачеві" міфу можливість обрати оповідь, відмінну від традиційних міфів. З'явилися глибокі психоаналітичні та інші теорії міфів, які демонструють абсолютно новий спосіб розгляду духовної життєздатності міфу. Плюралізм сучасного суспільства призводить до того, що на додаток до традиційної історії постають оновлені історії різних країн та світу в цілому, які відкривають нові перспективи та оприявнюють нові спогади. Зрештою деякі з поширених переконань щодо реальності метафізичного компоненту в міфах стають в наш час менш переконливими (це стосується навіть міфів власної традиції). Звідси – згасання колишнього "природного" переконання у авторитетності наративу. Це може привести до певних змін у способі вірувань. Позаяк лише обмежена частина віровчень здатна до раціонального захисту або доведення (те, що Бог існує і є Творцем Всесвіту було запропоновано природною теологією як здатне до демонстрації), більша частина міфічного змісту віровчень має бути прийнята на віру.

Звичайно, цьому можна протиставити те, що значна складова міфу є історичною, ми просто маємо визнати цю частину як щось на зразок "грубого факту". "Все це, здається, вказує, що ми рухаємося від того, що можна назвати "уявним" міфом, до того, що є "фактичним" міфом" [5] – висновок Смарта. Сучасні люди чіпляються передусім за історичний факт (а саме, що Ісус був розіп'ятий), і потім надають йому трансцендентне і метафізичне значення. Відтак, з одного боку, міф стає історією, але з іншого – міф має розщелину між історією і доктриною. Це підтверджують згодом зрушення від історії до метафізики.

В цьому сенсі Сمارт пояснює популярність Т. де Шардена тим, що той відтворив метафізичну історію і сприяв створенню філософськи привабливої есхатології.

Етичний і правовий вимір охоплює різні правила і закони, які впливають з наративного і догматичного аспектів кожної традиції. Адже відмітною рисою наративів, за Смартом, є їх "етична дотичність", яка передбачає наявність настанов, імперативів (наприклад, десять заповідей в християнстві). В релігіях зазвичай присутній етичний кодекс, як цілком справедливо висновок Смарта, апелюючи до "П'яти Правил" у буддизмі, Тори в іудаїзмі, шаріату в ісламі тощо. Якщо поглянути на імпліцитний зміст деяких історій, ми переконаємося, що вони містять певний етичний ідеал. Наприклад, майбутнє Бодхісаттви у Махаяні представляє ідеал

самопожертви і співчуття, яке є однією з чотирьох великих чеснот (поряд із доброзичливістю, спокоєм і насолодою від радості інших).

Центральною подією у християнстві вважається, звичайно, життя Христа. Євангелії постають матеріалом для наслідування всіх рис характеру Христа (*imitatio Christi*). Від цього був невеликий крок до використання життя святих як текстів, сповнених етичного сенсу, текстів, що надихають. Перша велика автобіографія західної цивілізації, "Сповідь" Августина, стала наративом, який якнайбільше формує латинські християнські ідеали.

Проводячи аналогії з греко-римським світом, Смарт зазначає, що філософ міг бути ідеалом. Він був тим, хто не тільки любить мудрість, а й знаходить в цьому насагу бути добрим і стриманим. Однією з причин поширення християнства в римській імперії було те, що воно зробило філософську мораль як можливою, так і фактичною серед звичайних людей. З точки зору етики це була філософія бідної людини, тобто це була етична мудрість широкого поширення.

Смарт робить цікаве спостереження: релігії, що зростають від одного джерела, кажучи його словами, "за дедукцією" (хоча й не без щеплення від зовнішніх факторів), мають більш чіткий зв'язок між міфом і етикою. На противагу цьому індуїзм, що зростає від багатьох коренів, "за індукцією", має безліч етичних двозначностей, створюючи плюральний етос. Буддизм був набагато гомогеннішим, як стосовно його соціальної структури, так і його етики. До того ж "існує емпірична логіка, – висновує Смарт, – яка приносить з собою, крім іншого, і той факт, що теїзми (theisms) намагаються синтезувати етичний вимір з іншими" [6].

Плюралізм, проте, породжує свою власну етику – толерантність. Приміром, в межах загального індуїстського етосу виникає новий чудовий політичний і релігійний плюралізм. Це стан гармонії з певними ідеалами лібералізму, коли толерантність стає центральним етосом.

Ритуальний і практичний вимір стосується, передусім, актів поклоніння, як приватних, так і корпоративних, молитов, проповідей, жертвоприношень, медитацій тощо. Кожній релігії притаманна особлива практика, якої дотримуються її послідовники. Приєднуючись до загальновищаної думки про зв'язок ритуалу і міфу, Смарт зазначає, що загальною особливістю ритуальних дій є "інтеріоризація міфічного виміру" [7]. Міфи є сценаріями для ритуальних дій, проте це не означає, що всі наративи мають бути зрозумілі як обрядові взірці. Прагнучи до широких і всезагальних визначень, він не обмежує ритуал релігійною діяльністю. У порівнянні із церемоніалом ритуал є більш загальною категорією, оскільки його можна дотримуватися індивідуально, утім церемонія, навіть приватна, є колективним актом. В цілому ритуал – це дії, які Смарт пов'язує з певними перформативними актами (з посиленням на Остіна та Серля): благословенням, хвалюбою, прокляттям, освяченням, очищенням і формальними моделями (патернами) поведінки, що вимагають точного або більш вільного слідування. Взагалі кажучи, ритуальні акти є поведінковою або тілесною діяльністю.

Одну з основних форм релігійного ритуалу Смарт називає ритуалом зосередження, або уваги (*focused*); в ньому ритуальна дія присвячена священним істотам, таким як боги або предки. Ще однією важливою формою релігійного ритуалу є ритуал використання (*harnessing*), або йогічний ритуал, в якому патерни поведінки (тобто ритуалізація поведінки) використовуються як частина процесу самовдосконалення, що прагне досягнення вищих станів свідомості. Серед форм зосередженого ритуалу, найбільш важливими є ті, що адресовані богам, і в рамках цього жанру центральною дією є практика богослужіння. Але й інші форми (зокрема, мольба, спокутування, жертвоприношення тощо) мали життєво важливе значення в історії релігій.

Складність у визначенні ритуалу і водночас збагачення аналізу ритуальної поведінки Смарт пов'язує з фактом накладання, або суміщення, тобто розглядом як ритуалу діяльності, що спочатку не мала ритуального значення; згадаймо відомий бенедиктинський вислів: *laborare est orare* (працювати значить молитися). Це означає, що будь-яка діяльність може стати ритуальною.

Головним типом чистого поклоніння, що є ядром ритуального виміру, Смарт вважав релігію відданості або *бхакті* (тобто такої, що вимагає благоговійної уваги)

Досвідний і емоційний вимір характеризує суб'єктивний аспект релігій, те, що відбувається всередині людини, ті переживання, які ми беремо до уваги як приватне підтвердження віри людини. Смарт розглядає досвід як один з найважливіших формоутворюючих вимірів релігії. Крім того зазначає, що розумно вважати внутрішнє емоційне життя таким, що живить деякі аспекти наративів, ритуалів тощо. Мова йде про прояви інтенсивних переживань і релігійно насичені стани психіки.

Ідеї Смарту ґрунтуються на припущенні, що є три основні форми релігійного досвіду, аналіз яких покликаний пояснити відмінності в релігійних доктринах.

По-перше, це нуменозний досвід, який описано у знаменитій праці "Священне" Р.Отто; його формулу для опису священного як "таємниці, що приводить до тремтіння і очарування" ("*mysterium tremendum et fascinans*") Смарт вважає вдалою і широко використовує її. Проте вона не здатна, на його думку, охопити весь досвід, приміром, у випадку Тхеравади, де основна увага приділяється практиці концентрації, яка має на меті очищення свідомості. Отож немає жодної причини, чому не може бути більше, ніж один основний досвід в релігії.

По-друге, це "порожній" досвід очищеної свідомості або медитація. Споглядальний (або містичний) досвід скасовує відмінності між суб'єктом і об'єктом: найбільш повно у Тхераваді, що є яскравим прикладом містичної або споглядальної релігії. Споглядальну практику, за Смартом, слід розглядати не лише під теїстичним кутом, а й з урахуванням досвіду буддистів.



За загальним визнанням, нуменозне відображає і постулює Іншого, і те, що заворожує (*the fascinating*), вказує на зближення; крім того, існує "логіка нуменозного" взагалі, що пояснює мотиви, чому Бог любить нас і дарує нам свою благодать. Нуменозний досвід, за Смартом, містить в собі зерна *бхакті* (тобто любові-співучасті). Такий, що *приводить до тремтіння і заворожує*, характер Іншого, може здаватися відчуженням: це відображає себе можливо в міфах про те, як Бог сходиться вгору, або піднімається на небо, залишаючи першого чоловіка і жінку внизу, тут на землі. Але відповідним відгуком людей, що відчували своє тварне походження або відносну незначущість, є поклоніння таємницям (*mysterium*). Приписуючи святість Іншому, люди природно приходять до розуміння Іншого як єдиного джерела святості. Сمارт вважає, що чим більш теїстичним є віровчення, тим більше уваги до нуменозного досвіду і *бхакті* індуїстської традиції; коли воно є менш теїстичним, то більше уваги приділяється споглядальному життю і містичному досвіду.

По-третє, крім щойно згаданих типів, Смарт (із посиланням на феноменологію Р.Занера) виділяє ще так званий всеєдиний (*panenhenic*) досвід [8], коли особа відчуває глибоку солідарність з цілим; цей досвід дуже важливий у буддистській практиці. Поєднання або непоєднання цих видів досвідів допомагає пояснити різні моделі (або патерни) філософському виміру релігії. У всякому разі, Смарт приписує певні зразки доктрини чи філософії до різних видів досвіду та їх комбінацій.

Соціальний і організаційний вимір – це живе втілення кожної релігії та її послідовників в інституційній структурі та ієрархії. Спираючись на доробок феноменології, соціології і антропології релігії, Смарт представляє широкий огляд соціального виміру, передусім, шляхом розгляду різних ключових осіб і конфігурацій релігійних громад, феномена чернецтва і монастирських систем, проблеми взаємин релігійної і світської влади. Знавці віровчень, функціонери, харизматичні фігури, святі люди і світські особи демонструють різні способи вираження релігійних переконань. Тут, як і скрізь, Смарт демонструє взаємодію між цим виміром релігії та іншими., аналізуючи динамічні відносини між релігійним досвідом і соціальною організацією суспільства, між деякими доктринальними чи філософськими формулюваннями і способами їх осягнення суспільством.

Матеріальний і художній вимір презентує фізичні форми оприявлення віри. У своїх пізніх працях Смарт вказує на "матеріал" як сьомий елемент релігії, прийнявши до уваги, факт існування релігійних артефактів, мистецтва, музики, місць богослужіння, будівель, символів, тотемів, мощів, предметів для здійснення таїнств тощо.

Порівняльна значущість цих феноменів в різних релігіях є різною. У деяких невеликих спільнот немає окремих будівель релігійного призначення, з іншого боку, цілі ділянки природного середовища в таких суспільствах можуть бути наділені релігійним значенням. Храми, мечеті, церкви, синагоги утворюють матеріальний аспект різних релігійних традицій.

Нагадаймо, що в деяких пізніх працях Смартта виділено ще політичний та економічний виміри, що утворені різноманітним політичним та економічним стратегіям та їх наслідків, які в тій чи іншій мірі присутні у всіх традиціях. Ці виміри Смартт не розглядає окремо і присвячує їм (як, до речі, і матеріальному виміру), на жаль, дуже мало сторінок у своїх дослідженнях. Утім він принаймні відчинив двері для їх розгляду, що слід вітати.

Головним виміром багатоаспектного організму релігій у Смартта є релігійний досвід, але зрозуміти релігію можна тільки виходячи з усвідомлення тісної взаємодії всіх її елементів.

Важливо зазначити, що хоча всі, або майже всі, з перерахованих аспектів присутні у всіх світових релігіях, акцент на тому чи іншому аспекті може варіюватися, навіть в межах однієї релігії. Смартт зазначає, що існують релігійні течії та явища, в яких той чи той аспект настільки слабо виражений, що здається, що він зовсім відсутній. Скажімо, невеликі спільноти, що не мали писемності, не здатні проявити доктринальний і філософський аспект. Послідовники сучасного буддизму, зосередившись на медитації, етиці та філософії, приділяють мало уваги нарративному аспекту. Смартт акцентує також наявність багатого міфічного і нарративного матеріалу в буддизмі, вказуючи водночас на його відсутність у Тхераваді, принаймні, в тій же щільності і загадковості, як в індуїстському міфі. Деякі релігійні групи, що нещодавно сформувалися, ще не встигли сформувати матеріальний аспект. Крім того, існує багато людей, які офіційно не належать до жодної з релігійних спільнот, але займаються релігійними практиками, не виявляючи соціального аспекту релігії.

Відтак, феноменологічно визначивши найважливіші даності буття релігій, назвавши їх вимірами або аспектами, Смартт висновує, що цього цілком достатньо для експлікації релігії як світогляду; адже його підхід може бути успішно застосований не лише до виявлення та розуміння релігій, а й до вивчення секулярних ідеологій.

Як ми бачимо, на противагу сутнісному підходу до визначення релігії Смартт пропонує порівняльне вивчення релігій, без звернення до якогось одного елемента, який би уможливив розмежування поняття релігії та не-релігії, та будуючи модель, яка передбачає виокремлення низки вимірів, що "вступають в гру". Не випадково К. О. Колкунова (одна з найактивніших на пострадянському просторі популяризаторів ідей Н. Смартта), аналізуючи феноменологічні засади його методу, акцентує також увагу на відчутному впливі аналітичної філософії і, зокрема, на схожості за формою "визначення релігій" Смартта та вітгенштайнівського підходу до визначення гри [9].

Шляхом здійснення порівняння релігій і винесення за дужки того, що є дійсно необхідним, щоб редукувати їх сутність, Нініану Смартту вдалося ідентифікувати те, що він назвав вимірами релігій. Перші три виміри (доктринальний, міфічний, етичний) Смартт називає "параісторичними" (*parahistorical*), а решту – "історичними". Якщо історичні виміри можна вивчати емпірично, то параісторичні занурюють нас у царину віри і віро-

вчень, вимагаючи діалогу і співучасті. Виходячи за межі історії, дослідник шукає параісторичної інтерпретації. Відтак ці категорії (історичне – параісторичне) характеризують "стосунки між описовим або "науковим" дослідженням релігій і пошуком істини (пошуком рішень про істинність претензій релігії)" [10]. Описове дослідження релігії, за Смартом, має логічний пріоритет щодо пошуку істини (її не можна шукати без розуміння); отже фокус дослідження спрямований на розуміння. Феноменологію релігії, як вже зазначалося, Сمارт характеризує як описову релігієзнавчу дисципліну (нагадаємо, що і у Е. Гуссерля дескриптивна феноменологія є однією з головних серед різних форм феноменології). Водночас, дослідник релігії, не обмежуючись лише описовим розумінням та пошуком інформаційної насиченості, має вступити в діалог з параісторичними претензіями релігій та нерелігійних поглядів.

Від християн (і, варто сказати, євреїв і мусульман) залишились тенденції розглядати свої історії як достеменно історичні, а історії інших людей, як неісторичні і невірні. Але всі історії, що фундують інші релігійні традиції, і які пов'язані з невидимим, божественним або священним світом, є такими, що існують понад прямою історію. Вони – те, що Смарт назвав "параісторичне". Ми не маємо ні стверджувати, ні заперечувати існування богів – таким є його висновок з праці "Феномен релігії", де проголошується принцип "методологічного агностицизму" [11].

Наведемо ще один приклад, що пояснює розведення Смартом понять "історичне" і "параісторичне". Мало хто з істориків сумнівається, що Ісус помер на хресті. Але з точки зору параісторичної Ісус ідентифікується з Христом, і його смерть сприймається як спокута за гріхи людства, котре, в кінцевому рахунку, походить від Адама і Єви. Відтак ми бачимо, що параісторичне у Смарті – це не протилежність історичному, а його сублімація, що передбачає ціннісне бачення релігійної даності.

Отже, окреслені виміри визначення релігій, репрезентовані ідеями Нініана Смарті, є певною схемою і постулюють феноменологічну модель, що дозволяє уникнути проблеми визначення релігії в цілому. Можна погодитись із Н. Смартом, що ця модель слугує дуже корисним інструментом, який дозволяє філософськи, не завдаючи шкоди, поєднати один з одним різноманітні феномени релігії. Догматичний, міфічний і етичний виміри є параісторичними і вимагають внутрішньої співпричетності до певних релігійних вірувань, співпереживання і, відтак, фактичної участі для розуміння спостережуваного. Всі решта вимірів – ритуальний, досвідний, соціальний, матеріальний, політичний, економічний – є історичними (тобто постають в модусі історичної фактичності, яку можна описати зовні як судження про чужу культуру), і тому їх вивчення є значно простішим для стороннього (зовнішнього) погляду. Як теїстичні, так і нетеїстичні релігії мають цілком впізнавані елементи, аспекти або виміри. Параісторичні питання релігії не можуть бути відокремлені від історичних., інакше опис природи релігії буде спотворено.

1. *Smart N.* The Religious Experience of Mankind. – New York : Charles Scribneks Sons. Out of Print, 1969. – P. 15–25.
2. *Smart N.* Dimensions of the Sacred. An anatomy of the World's Beliefs. – University of California Press, 1996. – P. 10.
3. *Ibid.* – P. 56–57.
4. *Ibid.* – P. 131.
5. *Ibid.* – P. 138.
6. *Ibid.* – P. 92.
7. *Ibid.* – P. 97.
8. *Ibid.* – P. 47, 170, 180.
9. *Колкунова К. А.* Использование концепции языковых игр в решении проблемы определения религии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://religious-life.ru/20/04/definition-of-religion>.
10. *Смарт Н.* Новый взгляд на религиоведение: Ланкастерская идея // Религиоведческие исследования. – 2010. – № 3–4. – С. 152–154.
11. *Smart N.* The Phenomenon of Religion. – New York : Herder and Herder. 1973. – 157 p.

Надійшла до редколегії 11.02.13

**Н. Л. Карнаухова**

**МОДЕЛЬ РЕЛИГИИ НИНИАНА СМАРТА:  
"ИСТОРИЧЕСКИЕ" И "ПАРАИСТОРИЧЕСКИЕ" ИЗМЕРЕНИЯ**

*Автор анализирует специфику измерений священного, репрезентованных феноменологией религии Ниниана Смарта.*

**Ключевые слова:** модель религии, измерения священного, феноменология религии, доктрина, миф, ритуал, опыт, историческое, параисторическое.

**N. L. Karnaukhova**

**NINIAN SMART'S MODEL OF RELIGION:  
"HISTORICAL" AND "PARAHISTORICAL" DIMENSIONS**

*The author analyzes the specific dimensions of the sacred, represented Ninian Smart's phenomenology of religion.*

**Keywords:** model of religion, dimensions of the sacred, phenomenology of religion, doctrine, myth, ritual, experience, historical, parahistorical.

## **КУЛЬТУРНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ І ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ**

*У статті порушена проблема збереження ідентичності в ситуації культурного плюралізму. Названі передумови її виникнення, проаналізовані окремі підходи до її розв'язання як на колективному, так і на індивідуальному рівнях. Відзначена роль культури як засобу соціалізації. На думку автора, інваріантними умовами розв'язання даної проблеми є збереження власної культурної матриці і забезпечення можливостей розвитку суб'єкта вибору конкретної стратегії.*

**Ключові слова:** культура, плюралізм, ідентичність, спільнота, індивід, соціалізація, розвиток, традиція.

Порівняно недавнє введення у науковий обіг терміну "ідентичність" не можна вважати випадковим. Інтерес до цього феномену був викликаний наслідками масштабних і глибоких змін в усіх сферах життя людини, спричинених глобалізаційними процесами у світовій економіці та міжнародній політиці, зростанням соціальної мобільності та міждержавних міграцій, інтенсифікацією культурного і наукового обміну, прогресивним збільшенням обсягів інформації і засобів її передачі. Одними з найважливіших наслідків цих процесів стало поступове розмивання інститутів, на яких протягом останніх сторіч базувалася західна цивілізація – нації і суверенної держави, а також зміна становища людини в буттєвому і пізнавальному просторі. Оскільки держава з її атрибутами, інституціями і стратегіями розвитку визнається втіленням і знаряддям суверенної волі нації, їх ослаблення, розкладання, делегітація є взаємопов'язаними. Зміцненню держави протидіють "по-перше, посилення глобальних процесів у соціумі, по-друге, плюралізація і фрагментація суспільного життя" [1].

Говорячи про розмивання нації, ми маємо на увазі не стільки міграційні та демографічні процеси, внаслідок яких змінюється співвідношення між корінним і новоприбулим населенням країни, скільки зміни у сфері культури, що трансформують національну ідентичність як на колективному, так і на індивідуальному рівнях. Також необхідно уточнити, що йдеться не лише про інфільтрацію інокультурних явищ і впливів у національну культуру. Історія культурних обмінів синхронна історії цивілізації, щоправда, протягом останніх десятиріч суттєво зросли їх інтенсивність і масштаби. Однак, що більш важливо, радикально змінилося ставлення до цих явищ і впливів.

Універсалізація стандартів, стереотипів і технологій масової культури, домінування економічних підходів і критеріїв у всіх сферах суспільного життя, прогресуюча секуляризація масової свідомості мали наслідком формування ставлення до культури в усіх її проявах з точки зору споживчої цінності. Оскільки ж остання є суб'єктивною за самою своєю природою, стандартною позицією по відношенню до культури став су-

б'єктивізм або його аналог, релятивізм. Об'єктивними вираженнями даної позиції і підґрунтям сучасних політичних стратегій є культурний плюралізм, як визнання рівноправності культур і культурних явищ, і мультикультуралізм, як політика, вироблена на цьому підґрунті. Пост-модернізм з його запереченням будь-яких ціннісних, культурних ієрархій можна вважати рефлексією цього відносно нового становища в духовному житті західної частини людства і тих народів, сучасна культура яких була сформована під вирішальним впливом західної цивілізації.

Торкаючись питання культури, ми відчуваємо, що маємо справу з чимось безпосередньо причетним до самої суті людського існування. Справді, будь-яка дія, що її ми вважаємо людською, є актом відтворення певних культурних навичок, на відміну від рефлекторних жестів або дій у стані безтямності, які є однаковими і у людей, і у тварин. Людське існування є і завжди було культурним існуванням. Людина є й головною, а у кінцевому підсумку, єдиною метою культурної діяльності. Змістом культурного процесу, фактично, завжди була "культивація" людини як індивіда, розвиток її здібностей задля найбільш повної реалізації закладених у ній можливостей. Протилежна тенденція – коли людина сприймається лише частково, як мета впливу – як громадянин, виробник, споживач.

Культура є базовим, а в широкому сенсі – єдиним, засобом соціалізації людини. Вона формує її ідентичність, як здатність усвідомлювати власну і колективну особистість крізь призму понять цілісності і суб'єктності: "Ідентичність покликана свідчити про певний онтологічний і метафізичний статус суб'єкта, чи є він індивідуальним чи колективним Я. Сам процес ідентифікації є функцією самоопису, самовизначення, функцією вільного чи мимовільного набуття суб'єктності тим, хто ідентифікується" [2].

Ідентичність не є чимось самоочевидним і константним. Вона постає як результат рефлексії, узагальнення та інтерпретації історичного і культурного досвіду індивіда або спільноти, причому в останньому випадку можна, перефразовуючи Гегеля, говорити про єдність історичного і культурного. Тому вона потребує постійного самоосмислення, самопідтвердження, ревізії власних основ. У зв'язку з цим можна згадати широко відому фразу Е. Ренана "Існування нації – це... повсякденний плебісцит, як існування індивідуума – вічне ствердження життя" [3].

У сучасному цивілізованому світі, в межах спільнот, що його складають, культурний плюралізм є загальнопоширеним явищем, причому культурні констеляції не є чимось стабільним, а навпаки, можуть змінюватися з калейдоскопічною швидкістю. Чи здатні індивід і культурна спільнота зберегти в цих умовах свою самототожність/ідентичність, і, якщо так, то за рахунок чого, і як ця самототожність виглядатиме? Ці питання, відповідь на які передбачає визначення позиції індивіда і спільноти по відношенню до культурних змін, як процесу, і культурної множинності, як явища, повинні стати і значною мірою вже стали предметами філософської рефлексії відправною точкою перспективних дослі-

джен у галузях культурології, соціології культури, соціальної психології, психології розвитку, політичних наук. Враховуючи обмежений обсяг статті, нижче наводяться лише декілька підходів до проблеми збереження ідентичності в ситуації культурного плюралізму, які, не вичерпуючи повноти даної проблеми, пропонують, на нашу думку, найбільш характерні для сучасного західного суспільства шляхи її розв'язання.

За теорією В. Кімлічки, рівність культур різних етнічних груп в одному суспільстві має бути обмежена домінуванням єдиної культури, яку він називає "соціетальною", тобто, такою, що "надає особам, які до неї належать, цілий набір значимих стилів життя в усіх сферах діяльності людини, включаючи соціальну, освітню, релігійну, економічну, а також рекреаційну, охоплюючи при цьому як суспільне, так і приватне життя". За словами дослідника, він "назвав такі культури соціетальними, щоб підкреслити, що вони охоплюють швидше не спільні звичаї й цінності, а спільні інститути і практики". При цьому він зауважує, що "здебільшого такі культури концентруються на певній території і базуються на спільній мові" [4].

Погоджуючись з наведеними вище думками, потрібно лише додати, що протиставлення звичаїв і цінностей інститутам і практикам може бути лише умовним, оскільки спільне визнання і застосування останніх, з використанням при цьому однієї мови, невдовзі формує спільні звичаї й цінності. Інакше суспільні норми, пов'язані із зазначеними інститутами і практиками не інтеріоризуються, залишаються зовнішніми для людей, які змушені їх дотримуватися, і люди не інтегруються в одну суспільну систему. Відтак суспільство залишається, по суті, несформованим, і ми маємо населення країни, пов'язане лише формальною ознакою спільного громадянства. Таку країну можна вважати апіорно слабкою і нежиттєздатною, оскільки за відсутності суспільної єдності не доводиться говорити про єдність політичних еліт. Те, що можна формально віднести до "еліти" в такій країні, завжди буде антисистемним, деструктивними явищем по відношенню до неї, її ресурсів і населення.

З іншого боку, очевидно, що суспільні звичаї і цінності, не пов'язані з суспільними та державними інститутами і практиками, поступово маргіналізуються. Те саме стосується й мови. На думку В.Кімлічки, "будь-яка культура, що не є соціетальною, буде приречена на дедалі більшу маргіналізацію" [5].

Водночас він вважає, що із "соціетальними" культурами пов'язана індивідуальна свобода людини, оскільки "лише через доступ до соціетальної культури люди дістають доступ до низки значимих можливостей вибору" [6].

На радикально ліберальних і космополітичних позиціях стосовно культурної ідентичності стоїть Д. Волдрон. На його думку, культурна ідентичність, по-перше, цілком може бути результатом вільного вибору, не пов'язаного з походженням і вихованням людини у певній культурній традиції, по-друге, вона може бути множинною. Визнаючи, з іншого боку, право людей, зокрема, представників національних меншин у полікультурних

суспільствах, на окрему етнокультурну ідентичність, він вважає її лише справою їх суб'єктивних уподобань, а не чимось об'єктивно зумовленим і життєво важливим: "Вільне космополітичне життя, прожите в калейдоскопі культур, є можливим і досяжним... Не можна більше стверджувати, що всі люди потребують укоріненості в окремій культурі, в якій виховувалися вони і їхні предки, в тому ж сенсі, в якому вони потребують їжі, одягу і притулку... Якщо космополітична альтернатива може підтримуватися – це є справедливим і для занурення в культуру окремої спільноти. Таке занурення може подобатися окремим людям, і вони можуть отримувати від нього задоволення. Але вони не можуть більше казати, що це є для них необхідним" [7]. Культурна ідентичність прирівнюється до релігійної віри, яка в сучасному цивілізованому суспільстві не вважається життєвою необхідністю, визнається приватною справою людини, і яку можна вільно змінювати або взагалі залишити.

Власне множинність культурних ідентичностей є, на думку Д. Волдрона, не примхою індивіда, а потребою часу: "Гібридний стиль життя справжнього космополіта є, фактично, єдиною властивою відповіддю модерному світові, в якому ми живемо. Ми живемо у світі, сформованому технологією і торгівлею; економічним, політичним і релігійним імперіалізмом та його результатами; масовою міграцією і поширенням культурних впливів. У цьому контексті занурення людини в традиційні практики аборигенної культури може бути захоплюючим антропологічним експериментом, але він передбачає усунення її від того, що дійсно відбувається у світі" [8].

Представник постлібералізму Д. Грей визнає об'єктивну реальність плюралізму цінностей, який він протиставляє хибному, на його думку, універсалізму ліберальних цінностей та ідей. Він чітко розділяє лібералізм, як теорію, і, як практику. Як теорія, "цей феномен характеризується ідеями універсалізму, індивідуалізму, егалітаризму, переконанням у можливості вдосконалення світу. З точки зору доктринального лібералізму індивідуальні права і рівність людей є універсальними моральними принципами, які слугують стандартами для легітимації всіх політичних режимів, незалежно від часу, місця і культурних відмінностей. З точки зору доктринального лібералізму, лібералізм є раціонально виправданим способом життя для всіх людських істот і мірилом історичного прогресу" [9].

Натомість практичне втілення лібералізму – громадянське суспільство – це, за Д. Греєм, "історичний витвір..., який, з одного боку, є вбудованим у специфічні форми суспільного життя, а з іншого, виходить із них". Він "є, у кращому разі, локальним західним феноменом, а не універсальною цінністю". Такі характерні ознаки лібералізму, як індивідуалізм, егалітаризм, переконання у можливості вдосконалення світу, західне громадянське суспільство зберігає "не тому, що вони є універсально дієвими формами життя, а тому, що вони є дієвими аспектами нашого життя" [10].

На переконання Д. Грея, кожна з цінностей – моральних, політичних, культурних – є історично обумовленою. Маючи різне походження, вони



є неспівставними і такими, що не піддаються редукції і ранжуванню за будь-яким критерієм. Однак саме громадянське суспільство найкращим чином може забезпечити збереження цього плюралізму, коли "державна не намагається нав'язати всім якуюсь всеохопну доктрину і допускається існування різних, несумісних і неспівставних концепцій світу і добра. [11].

Однак принаймні дві цінності займають привілейоване становище серед інших. Це – свобода вибору і автономія індивіда, яка дозволяє йому обирати для себе цінності в тих чи інших комбінаціях, причому ця свобода не має жодних раціональних обмежень. Як зазначає Г. Джонсон, "хоча Грей визнає, що родові особливості людини обмежують вибір можливих моральних або політичних цінностей, в цих межах відсутні будь-які критерії для визначення того, чи є певна моральна чи політична цінність справжньою, чи ні" [12].

Як бачимо, у цьому відношенні позиція Д. Грея не надто відрізняється від позиції Д. Волдрона. Хоча його головною метою є заперечення універсальності лібералізму, як теорії, на практиці він залишається ультралібералом, для якого цінності, як моральні, так і культурні, є об'єктами вільного вибору, зумовленого, крім суб'єктивних уподобань, лише "родовими особливостями" і, можливо, певними стереотипами, притаманними суспільству, в якому відбувалося становлення суб'єкта вибору. Причому до такого практичного ультралібералізму парадоксальним чином приводить саме заперечення універсальності ліберальних (і будь-яких інших) цінностей.

Неважко помітити внутрішню суперечливість "плюралізму цінностей", як його розуміє Д. Грей. Адже їх неспівставність і відсутність критеріїв їх істинності фактично їх знецінюють або залишають цінностями у суто споживацькому сенсі – як те, що можна принагідно придбати, керуючись лише власним смаком і настроєм.

Постліберальна критика лібералізму виявилася "доброю новиною" для певного кола російських політологів і соціальних філософів. Два капітальні висновки, зроблені за результатами цієї критики – "Спроба інтегруватися на Захід приречена" та "Імперська модель – найкраще рішення для Росії" [13] – є водночас і результатами пошуків власної ідентичності в контексті по суті ще й досі імперського суспільства, для якого несуть значні ризики як класична національна модель розвитку, так і досі тією чи іншою мірою практикований мультикультуралізм радянського зразка.

Імперська модель у цьому контексті відсилає до образу "квітучої складності" К. Леонтьєва, як питомої, в його уявленні, ознаки цивілізації Російської імперії та її попередниці – імперії Візантійської. Однак сам він визнавав, що, аби зберегти імперію в такому вигляді, її необхідно "підморозити". Альтернативою такої радикально консервативної політики для Росії він бачив не розвиток на шляхах західної цивілізації, а жахливі соціальні катаклізми, які, зрештою, і відбулися, і в яких етнокультурна різноманітність імперії виявилася не фоном, а важливим чинником.

Більш предметно розглядає питання збереження ідентичності у контексті ризиків, що їх несе глобалізація і мультикультуралізм, С. Гантінгтон. У своїй книзі "Хто ми?" він докладно аналізує виклики, перед якими опинилася американська ідентичність. Загальний висновок його комплексного дослідження досить простий та однозначний: "американцям потрібно повернутися до англо-протестантської культури і до тих традицій і цінностей, котрі протягом трьох з половиною сторіч безумовно приймалися американцями всіх народностей і релігій, котрі були джерелом свободи, єднання, процвітання і моральної переваги, що перетворило Сполучені Штати на оплот добра у світі" [14]. Ключовими елементами згаданої культури називаються: "англійська мова, десять євангельських заповідей, англійське ж уявлення про чільність закону, відповідальність правителів і права окремих особистостей, а також "розкольницькі" протестантські цінності – індивідуалізм, робітнича етика, переконаність у тому, що люди можуть і повинні створити рай на землі" [15].

При цьому С. Гантінгтон уточнює, що ратує "за англо-протестантську культуру, але аж ніяк не за англо-протестантський народ" [16]. Національне відродження розглядається ним не з точки зору відродження нації як соціального цілого, а з точки зору відродження цінностей та ідеалів, які її конституювали.

Позиція С. Гантінгтона принципово відрізняється і від позиції В. Кімлічки, оскільки складовими культури, яка, на його переконання, має знову об'єднати і консолідувати американський народ, є не інституції і практики, а, насамперед, цінності, і від позицій Д. Вулдрона і Д. Грея, оскільки він пропагує не плюралізм цінностей і не гібридну культуру, а повернення до культури, створеної конкретною національно-релігійною спільнотою. І ця позиція зумовлена, вочевидь, не консерватизмом автора, а його переконанням в універсальності цінностей, що є складовими даної культури, їх прийнятності, у кінцевому підсумку, для всього американського "мультиетнічного, мультирасового суспільства, в якому людей оцінюють за їх заслугами, а не за кольором шкіри" [17].

Можна зрозуміти сентименти С. Гантінгтона до англо-протестантської американської культури, цінності якої служили відправною точкою для М. Вебера при написанні ним "Протестантської етики і духу капіталізму". Однак важко уявити, що вона зможе знову домінувати в американському суспільстві, де частка "англо-протестантського" населення зменшується, а протестантизм дедалі більше поступається впливом нетрадиційним релігіям і секулярним ліберальним ідеям.

Культурний плюралізм можна розглядати як середовище протиріч та конкуренції і як гармонійну різноманітність. У ситуації культурного плюралізму, як невпорядкованої множини гетерогенних, і, водночас, рівнозначних, рівновагомих культурних явищ, процесів, традицій, умови для виникнення й трансляції спільних спогадів практично відсутні й саме поняття традиції втрачає свій зміст. Але традиція – основний засіб забезпечення культурної спадкоємності. З її втратою культура втрачає

свої корені: "Розрив з традицією позбавляє народ механізмів адаптації й асиміляції нових культурних явищ відповідно до шкали національних духовних цінностей і потреб суспільного розвитку, адже в цьому випадку і цінності, і критерії розвитку релятивізуються, втрачають надійність" [18].

Гармонійна культурна різноманітність стає можливою лише за наявності спільної основи, матриці, для якої різноманітні культурні феномени є моментами розвитку нового культурного організму. Тому не можна без застережень погодитися з думкою про те, що одним з головних завдань етнонаціональної політики має бути "гарантування прав і максимального створення рівних можливостей для задоволення потреб та інтересів усіх суб'єктів етнонаціональних відносин" [19].

Необхідно розрізнати персональну рівноправність, індивідуальну свободу кожного громадянина зберігати і реалізувати власну ідентичність, і рівність етнокультурних груп в державі. Якщо перша є невід'ємною ознакою демократичного суспільства і дієвим засобом запобігання громадянським конфліктам, то остання є, по-перше, ознакою несформованості нації, по-друге, практично нездоланною перешкодою на шляху її формування. Контрприклад Швейцарської Конфедерації, насправді, не може служити прикладом в силу своєї очевидної винятковості. Більш промовистим є приклад Бельгії, яка стоїть перед серйозним викликом розпаду за національною ознакою, або Великої Британії, де збільшення рівня автономії Шотландії призвело до зростання в ній сепаратистських настроїв. Можна також згадати і про долі СРСР, Соціалістичної Федеративної Республіки Югославії або Чехословаччини – країн, розпад яких був зумовлений не стільки нерівноправністю, скільки досить широкими правами їх національних складових.

Культурна диференціація і культурне відчуження не менш драматично, ніж на колективному, відбуваються на індивідуальному рівні. Зсуви у шкалі цінностей, зміни, часто мимовільні, світоглядних засад і поведінкових стереотипів, прийняття нових культурних практик справляють величезний вплив на ідентичність людини. При цьому потрібно зазначити, що ці процеси можуть відбуватися синхронно, але по-різному і з різними наслідками в різних соціальних і вікових групах, що призводить до поглиблення відчуження між ними.

Протягом свого життя, навіть не змінюючи місця проживання і громадянства, людина може неодноразово опинитися перед викликами власної ідентичності. Як справедливо зауважує Ю. Крістева, "сучасний світ змінився настільки, що з розвитком техніки, зовнішніх зв'язків, комунікацій ми вступили у новий вимір, що охоплює весь світ у вселенському масштабі, в якому нам усім, більшою чи меншою мірою, загрожує небезпека стати чужими" [20].

Отже, опинитися в ситуації маргінала може не лише людина, що змінила культурний ареал, але й людина, яка в ньому сформувалася і перебувала постійно. Однак маргіальність, як досвід виходу за межі звичного, можливість поглянути на свою культуру з боку, побачити її

слабкі місця і переваги, відчути власну незахищеність, можна вважати не лише приводом для фрустрації, але й ресурсним станом. Перебування у маргінальному становищі, в силу своєї некомфортності, незручності, може стимулювати волю, уяву і розумову діяльність людини на пошуки виходу з нього. Вихід може бути знайдений у: пристосуванні до обставин, зміні культурної парадигми; свідомому відмежуванні себе від чужого, створенні віртуального або й реального гетто; творчому синтезі своєї й елементів чужої культури (але обов'язково на власній культурній основі), створенні нових культурних моделей і візрів. Останнє, будучи за своєю природою цілковито модерністським проектом, може подаватися як повернення до автентичності, *ad fontes*.

І на індивідуальному, і на колективному рівні навряд чи можлива універсальна стратегія збереження ідентичності в ситуації культурного плюралізму. В кожному окремому випадку вона зумовлюватиметься низкою чинників, таких як історична і культурна спадщина, особливості оточення і зовнішніх впливів, внутрішніми інтенціями і життєвими цілями суб'єкта пошуку. Однак у будь-якому випадку необхідними умовами повинні бути збереження власного культурного коду і забезпечення можливостей розвитку. Адже очевидно, що в разі тотальної зміни культурної парадигми проблема зникає автоматично, як, втім, зникає й індивідуальність суб'єкта вибору. В разі ж прийняття радикально консервативної стратегії, зосередженні на збереженні власних культурних особливостей і традицій, ідентичності загрожує перетворення на нежиттєздатний релікт. Парадоксальним чином така стратегія призводить зрештою і до втрати традицій, оскільки вони, перестаючи бути механізмами передачі живого і життєво важливого досвіду поступово "антикваризуються".

Практичне поєднання зазначених умов не виглядає простою справою, оскільки збереження і розвиток є, по суті, різновекторними процесами. Однак між ними існує діалектичний зв'язок, реалізація якого потребує непересічних вольових якостей, свідомого ставлення до життя і творчого пошуку.

1. *Полов М.* Надэтническая идентичность как тип макросоциальной идентичности [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.superinf.ru/view\\_helpstud.php?id=3870](http://www.superinf.ru/view_helpstud.php?id=3870).  
2. *Мартьянов В. С.* Конфликты идентичностей в современном мире: О справедливости иерархических и плюралистических стратегий урегулирования [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://discourse-pm.ur.ru/avtor5/martianovvs.php>.  
3. *Ренан Э.* Что такое нация? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.hrono.info/statii/2006/renan\\_naci.php](http://www.hrono.info/statii/2006/renan_naci.php).  
4. *Кімлічка В.* Лібералізм і права меншин [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://polizone.in.ua/index.php?id=448&page=10>.  
5. Там само. 6. Там само.  
7. *Waldron Jeremy.* Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/phil267fa12/JEREMY%20WALDRON.pdf>.  
8. Там само. 9. *Johnson Gregory R.* The Non-Sequitur of Value-Relativism: A Critique of John Gray's "Post-Liberalism" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.reasonpapers.com/pdf/19/rp\\_19\\_9.pdf](http://www.reasonpapers.com/pdf/19/rp_19_9.pdf).  
10. Там само. 11. Там само. 12. Там само. 13. *Дмитриев И.* Постлиберализм: многополярная перспектива [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.evrazia.org/print.php?id=1774>.  
14. *Хантингтон С.* Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. – М. : ООО "Издательство АСТ": ООО "Транзиткнига", 2004. – 635 с. – С.19. 15. Там само. 16. Там само. 17. Там само.

18. Здіорук С. І., Литвиненко О. М. Пріоритети української державної культурної політики в умовах глобалізації // Стратегічні пріоритети. – 2012. – № 2 (23). – С. 149–154. – С. 153.
19. Неліна К. О. Культурний плюралізм і етнонаціональна політика: їх вплив на процес творення політичної нації в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://political-studies.com/?p=566>.
20. Юлия Кристева: изоляция, идентичность, опасность, культура [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://magazines.russ.ru/vestnik/2005/15/kri26.html>.

Надійшла до редколегії 11.02.13

**А. Н. Литвиненко**

### **КУЛЬТУРНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ И ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ**

*В статье поднимается проблема сохранения идентичности в ситуации культурного плюрализма. Названы предпосылки её возникновения, проанализированы отдельные подходы её решения как на коллективном, так и индивидуальном уровне. Отмечена роль культуры как способу социализации. По мнению автора, инвариантными условиями решения данной проблемы есть сохранение собственной культурной матрицы и обеспечение условий развития субъекта выбора конкретной стратегии.*

**Ключевые слова:** культура, плюрализм, идентичность, общность, индивид, социализация, развитие, традиция.

**O. M. Lytvynenko**

### **CULTURAL PLURALISM AND PROBLEMS OF IDENTITY.**

*The article raises the problem of maintainance of identity in the situation of cultural pluralism. The terms of its origin are indicated, as well as some methods of its decision are analyzed both at collective and on individual level. The role of culture as facilities of socialization is marked. In opinion of author, invariant terms of decision of this problem are maintainance of own cultural matrix and providing of possibilities of development of the subject of choice of concrete strategy.*

**Keywords:** culture pluralism identity community individual socialization development tradition.

## **СПІВВІДНОШЕННЯ ТРАДИЦІЙНОГО І НОВАТОРСЬКОГО У ФОРМУВАННІ КОНКУРЕНТОСПРОМОЖНОСТІ ОСОБИСТОСТІ**

*В статті репрезентовано соціально-філософський аспект дослідження формування конкурентоспроможності особистості як у вимірі традиційного, так і новаторського.*

**Ключові слова:** людина, індивід, особистість, конкурентоспроможність, конкурентоздатність, індивідуальність, глобалізація, інформатизація, технологізація.

Сучасний характер розвитку суспільства з необхідністю вимагає нових підходів щодо дослідження особистості. Загальновідомо, будь-що нове у суспільстві, безпосередньо чи опосередковано пов'язане з традиційним, хоча бувають й випадки відсутності такого зв'язку. Тому у традиційному розумінні при поясненні процесу формування особистості стверджується, що особистістю людина не народжується, а набуває такого рівня розвитку в процесі соціалізації. Беззаперечно, що це твердження є тривіальним, однак має сенс, хоча сьогодення вносить свої корективи. Традиційно визнається, що до основних об'єктивних чинників соціалізації відносять: освіту, культуру, політику, право, економіку, тощо. А от новаторством постає те, що до названих детермінант додається й суб'єктивний чинник – освіченість, культурність, правосвідомість і звичайно ж бізнес-діяльність суб'єкта, у якій особливого значення набувають конкурентоздатність та конкурентоспроможність. При цьому потрібно підкреслити, що розгортання процесу формування особистості відбувається у просторі, який параметрально характеризується традиційним і з необхідністю переноситься у сферу новаторства. Зокрема у традиційному розумінні поняття "особистість" розглядається через тлумачення таких понять як "людина", "індивід", "індивідуальність", адже такий підхід досліджує будь-яке явище у його сутнісному прояві і окреслює особливості його існування. Щодо традиційного трактування поняття "людина", то тут основа увага зосереджується на видовій ознаці. І якщо в традиційній літературі при дослідженні людини в основному зверталась увага на наявність свідомості та трудової діяльності, то плин часу вніс свої корективи щодо розуміння людини. "Людина – природно-соціальна істота, якісно особливий ступінь живих організмів на Землі, здатних до свідомої саморегуляції, завдячуючи чому вона постає як суб'єкт суспільно-історичної діяльності й культури" [1]. При такій постановці проблеми, на наш погляд, сутність людини представлена її душевно-духовною, природно-соціальною та предметно-практичною означеністю, саме тому, у вже такому понятті як "індивід" окреслюється родова сутність людини. Тут визначення індивіда вказує на визнання одиничного на відміну від загального, окремої людини на відміну від колективу. "Індивід – це будь-який екземпляр роду людських істот" [2]. Сьогодення вносить свої корективи у розуміння даного поняття. У сучасній літературі підкреслюється наявність відмінностей між людськими істотами, що обумовлює як гар-

монічну взаємодію між людиною і суспільством, так і дисгармонію у цій взаємодії. Таке розуміння людини підкреслює, що вона, з одного боку, з необхідністю поєднана з іншими, що постає необхідною умовою її виживання, особливо під час інтенсивного розгортання глобалізації, а, з іншого боку, відбувається як повне злиття з колективом, що породжує маргіальність, або повне відчуження, що позначається поняттям "індивідуальність". У традиційному тлумаченні індивідуальність вказує на наявність особливих, неповторних, унікальних характеристик людини. Але слід підкреслити, що індивідуальність також передбачає й різні мотиви та типи взаємовідношень між людьми. Тому індивідуальність з необхідністю спонукає людину до змін в собі і в суспільстві, тобто виступає умовою розвитку.

Щодо концепцій ХХ ст., у яких культивується розуміння становлення особистості, то тут дослідження часто відходять від традиційного та акцентують увагу на нових аспектах її розвитку. Так, зокрема, у соціоцентричних дослідженнях особистість по-новаторськи тлумачиться як соціальна маска індивідуальності. Центральною проблемою для персоналізму, в якому особистість визначається первиною творчою реальністю вона постає найвищою духовною цінністю. Зокрема, засновник французького персоналізму Е. Муньє визначає особистість як таку субстанцію, яку ми однозначно і пізнаємо, і створюємо зсередини. Саме це обумовлює те, що сама людина постає джерелом самотворчості і комунікації [3].

Представник слов'янського персоналізму М. Бердяєв своєрідно стверджує, що особистістю не народжуються, а вона є творінням Бога. Тобто, особистість постає реалізацією Божої ідеї, завдячуючи йому своєю цілісністю, вічною і безумовною цінністю [4].

Засновник однієї з провідних течій ХХ ст. – психоаналізу З. Фройд взагалі ототожнює поняття "особистість" та "психіка". Як наслідок він структурує особистість на три компоненти. Зокрема такі як: "Над-Я", "Я" та "Воно". Компонент "Над-Я" співвідноситься з суспільними нормами, цінностями, ідеалами і намагається контролювати і визначати діяльність "Я", тобто свідомості. "Я" весь час намагається утримувати асоціальні бажання "Воно". Отже, "Я" постійно знаходиться в конфлікті між "Над-Я" та "Воно". Підсистема "Воно" є найбільш давньою первиною структурою особистості. Виходячи з даної концепції, можна зробити висновок, що структура "Над-Я" виступає цензором, який визначає діяльність особистості. Тобто, постає совістю, яка намагається контролювати поведінку людини [5].

На відміну від З. Фрейда, представник неофройдизму К. Г. Юнг вважає синонімічними поняття "особистість" і "душа". К. Г. Юнг, аналізуючи поняття "особистість", використовує такі поняття як "Я", "Персона", "Тінь", "Аніма", "Анімус", а також поняття "Самість", яке включає несвідоме [6].

Американський психолог А. Маслоу вважає, що основною здатністю особистості є її самоактуалізація і це не просто стихійне явище, а те, що

постає наслідком самопізнання, саморефлексії, що виступає основою самотворчості. Але варто зауважити, що це можливо лише при взаємодії людини зі світом, тобто особистість здатна формуватись лише в процесі соціалізації [7].

Таким чином, у сучасній філософській літературі явище соціалізації розуміється як "процес формування людської особистості на основі навчання, виховання, засвоєння нею соціальних ролей, суспільного та власного досвіду. Процес соціалізації здійснюється як засвоєння індивідом надбань культури. Соціалізація триває все життя людини" [8]. Варто відразу зауважити, що сучасні умови розвитку особистості суттєво відрізняються від усталених, традиційних умов її формування. Якщо звертати увагу на дане визначення, то слід акцентувати на таких моментах як: по-перше, нові програми навчання носять дистанційний характер існування, що впроваджується в навчальних програмах багатьох вузів по всьому світові; по-друге, виховання, як правило, здійснюється в сім'ї, але сьогодення вносить свої корективи щодо розуміння даного аспекту соціального життя, оскільки в багатьох країнах світу узаконені одностатеві шлюби, зокрема у Нідерландах, Бельгії, Іспанії, Канаді, Норвегії, Швеції, Данії тощо, а також те, що досить багато дітей виховується одним із батьків, а це, в свою чергу, досить суттєво впливає на формування особистості; по-третє, засвоєння соціальних ролей, що традиційно розуміється як поведінка, яка обумовлена сукупністю прав і обов'язків відповідно до того статусу, який займає особистість. Іншими словами це сукупність соціальних властивостей очікувань і зобов'язань у поєднанні із соціальною позицією. Але сучасні тенденції розгортання глобалізаційних процесів, масовізація, інформатизація вносять свої суттєві корективи у формування особистості. Особистість на сучасному етапі розвитку соціальних відносин формується на двох рівнях. Перший – через включення у реальну взаємодію з іншими людьми, у реальному просторі і часі, а другий – соціалізація у віртуальному просторі, де взаємодія здійснюється опосередковано через соціальні мережі, зокрема, Facebook, V Kontakte, де простір і час постають як несуттєві, оскільки взаємодія може здійснюватись у будь-який час і відстань не відіграє ніякої ролі. По-четверте, значення культури також змінюється внаслідок розгортання глобалізаційних процесів та масовізації. На сьогодні поширюється так звана масова культура, популярна, розповсюджена серед широкого прошарку людей (кіно-індустрія, поп-культура), тенденції поширення антикультури, контркультури, субкультури, а також як одна із тенденцій розгортання глобалізації, вплив на формування особистості міжкультурної комунікації, яка також має як конструктивні, так і деструктивні наслідки.

Особистість в її сутнісному аспекті передбачає органічну включеність до соціокультурного, історичного та етнічного середовища. В такому розумінні сутність особистості є сукупністю усіх соціальних відносин. Але варто зауважити, що зміст особистості не вичерпує сукупність суспільних відносин, насамперед особистість засвоює лише частину



родової сутності, а її змістом стають лише ті відносини, які особистість робить надбанням свого "я". "Особистість – не просто соціальний аспект людини, результат впливу суспільства на особистість, а соціально сформована якість суб'єктивності, коли індивід може проявляти себе соціальним суб'єктом, суб'єктом індивідуального і соціального життя" [9]. Таким чином, особистість постає одиничним виразом життєдіяльності сукупності усіх соціальних відносин. Особистість визначається діяльними зв'язками, які пов'язують індивіда з іншими індивідами, які живуть і вступають у соціальні відносини. Особистість є унікальною і неповторною, оскільки людина займає специфічне місце у системі суспільних відносин.

Початок ХХІ ст. характеризується низкою здобутків Земної цивілізації, але одночасно ці зміни привносять суттєві корективи у процес формування особистості, що окреслені невизначеністю соціальних орієнтирів людини. Така ситуація виникла у наслідок серйозних проблем, які мають всеохоплюючий вимір існування: від економічних і культурних, що визначають інтереси суспільства загалом і кожної особистості зокрема. Отже, інтенсивне розгортання глобалізаційних процесів, процесів масовізації, інформатизації вносять свої корективи у формування нового типу особистості, який є суттєво відмінним від попередніх етапів. "Люди виростатимуть за інших умов і як наслідок іншими будуть особистості" [10].

Новими чинниками, а також своєрідними орієнтирами формування сучасної особистості, на наш погляд, мають постати конкурентоздатність і конкурентоспроможність. Саме завдяки конкурентоздатності особистість на сьогодні отримує безліч можливостей для реалізації своїх сутнісних сил. Адже, конкурентоздатність – це наявність і можливість реалізації сутнісних сил людини через суперництво між суб'єктами дії. При цьому зауважимо, що традиційно сутнісні сили людини – це здатність мислити, працювати, грати, створювати соціальні відносини, здобувати освіту, освіченість, мати почуття прекрасного, реалізовуватись у моралі, релігії, культурі, бути владно та політично означеним тощо. Але, якщо під сутнісними силами розглядати ті природні задатки, які людина реалізовує, то, насамперед, умовами реалізації виступає те, що має назву конкурентоспроможність. Конкурентоспроможність є не що інше як можливість реалізації конкурентоздатності людини, це віднайдення найбільш оптимальних умов реалізації здатностей особистості. Водночас конкурентоспроможність завдяки діяльній природі людини є реалізацією сутнісних сил людини, це також пошук і створення умов їх реалізації.

Конкурентоздатність і конкурентоспроможність існують у взаємозв'язку, взаємодії. Якщо конкурентоздатність репрезентується категорією "можливість" (на рівні особистості це може характеризуватись як природне обдарування, задаток, здібність), то конкурентоспроможність – категорією "дійсність", тобто, втіленням, реалізацією можливого (на рівні особистості це пошук і створення тих оптимальних умов, які сприяють реалізації бажаного). Тобто – бажане стає дійним.

Інтенсивне розгортання глобалізаційних процесів, а сучасними детермінантами її розгортання виступають технологізація та інформатизація, розкривають перед кожною особою нові можливості і шляхи реалізації. Таке розкриття вимагає єдності традиційного і новаторського у розумінні співвідношення між конкурентоздатністю і конкурентоспроможністю.

Дійсно, при формуванні нового світового порядку цілком правомірно виникає питання, якими будуть особистості. Насамперед, такі якості як конкурентоспроможність та конкурентоздатність дозволить особистостям не тільки виживати в умовах прискорених змін, а й підпорядковувати їх собі. Адже це світ високої динамічності усіх сфер соціального життя. Людям важко встигнути за темпами розвитку соціального та культурного довкілля, відповідно в сучасній філософській літературі виникають і набувають обґрунтування такі поняття як "homo soveticus", "homo postindustrialis". Інтенсифікація соціальних процесів ставить людину у ситуацію невизначеності, стресу, шокowego стану і не в силах прилаштуватись до зовнішніх змін з потрібною швидкістю, тому людина створює нереальний, віртуальний світ, який замінює ті соціальні відносини, яких не вистачає людині у реальному світі, що несе в собі, скоріш за все, деструктивні наслідки і може призводити до "розщеплення" особистості, до її деструкції. Людина починає конкурувати з тим світом, який вона створила сама. При цьому відбувається відчуження стосовно віртуальної реальності. Остання починає володіти людиною, що призводить до втрати конкурентоздатності і конкурентоспроможності. Це безперечно один із найзагрозливіших наслідків віртуалізації особистості. Але, з іншої сторони, віртуалізація постає однією з умов реалізації конкурентоздатності. Адже створення віртуального світу виступає умовою соціалізації сучасної людини. Всесвітня мережа на сьогодні постає нагромадженням безлічі можливих варіантів проєкцій, накопиченням реклами та інших ресурсів. Адже не дарма Е.Торфлер висловлює тезу, що сучасна людина "бомбардована" потоками інформації, її фрагментарністю. І як наслідок від цього змінюється природа соціалізації. Посередництво новітніх технологій робить можливим взаємодію особистостей з різними поглядами, рівнем освіти, культури, вихованням тощо. Саме це виступає основою соціалізації, що постає умовою вдосконалення кожної особистості. Процеси соціалізації у віртуальному просторі кардинально відрізняються від традиційних і конструктивність цього процесу залежить від кожної особистості. Тільки перед нею постає вибір, який образ створювати (оскільки у віртуальному просторі соціалізація відбувається не між особистостями, а між образами, які вони створюють, або в сучасній філософській літературі використовується поняття "актор"), тобто для конструктивності даного процесу необхідним є те, що особистість має залишати про себе ту кількість інформації, яка відповідає її дійсній природі. Чим більше інформації вона про себе залишить, тим комунікація буде послідовною, відвертою, відкритою. Для традиційного тлумачення природи людини з необхідністю використовують такі поняття як

порядність, чесність, відвертість, коректність, уважність і вони також можуть бути перенесені на віртуальний образ, який створює особистість. І в такому випадку соціалізація, за посередництвом новітніх технологій, носить природний, конкурентоздатний, конкурентоспроможний конструктивний характер. Отже, впровадження технологій в усі сфери життєдіяльності людини постають вже необхідними умовами реалізації сутнісних сил особистості.

Таким чином, у віртуальному просторі, соціалізація здійснюється як взаємодія не безпосередньо між особистостями, а опосередковано через створений нею образ. Ці образи постають такими ж унікальними і неповторними як і сама особистість. Але при створенні образу можуть виникати невідповідності між реальною людиною, її соціальним оточенням та тим, що вона проектує у віртуальний простір, що, в свою чергу, може призвести як до конструктивних, так і деструктивних наслідків щодо подальшого розвитку особистості.

На думку російського дослідника Є. Кочетова, поширення новітніх технологій на всі сфери життєдіяльності людини, суттєво впливають на свідомість людини. "Техногенний світ придушив свідомість людини, порушив гармонію її душевного складу" [11]. Але інші дослідники не погоджуються з таким твердженням, зокрема В. Марцева. На думку дослідниці, саме глобальний світ, вплив інформатизації та технологізації з необхідністю породжують творчу особистість, самостійну, яка здатна приймати рішення і відповідати за них. "У визначенні пріоритетів формування особистості у глобалізованому світі треба керуватись рисами "Homo postindustrialis" – істоти творчої, автономної, активної, емансипованої, наділеною властивостями давати собі раду, не звертаючись до інстанцій" [12].

Так щоб набути ознак "Homo postindustrialis" необхідно, перш за все, бути конкурентоздатною та конкурентоспроможною особистістю. Без них не можливо набути глобальної ідентичності.

Отже, сучасний стан розвитку світу носить прискорений, динамічний характер існування. І цілком правомірно актуалізується питання, якими будуть особистості глобалізованого світу. На дане питання не має однозначної і вичерпної відповіді, адже діапазон прийняття рішень дуже широкий. "Якщо культура знаходиться у стані швидких змін, де пліч-о-пліч співіснують суттєві протиріччя, а спосіб життя різних людей розходиться все сильніше, тоді рішення, які приймає людина значно різноманітніші і важкі" [13]. У прийнятті рішень сучасна людина має керуватись як загальнолюдськими, так і особистими ціннісними орієнтирами. Ось саме тут конкурентоздатність виступає джерелами ціннісних орієнтирів, а завдяки конкурентоспроможності можлива їх реалізація відповідно до тих чи інших інтересів і потреб інших людей.

Сучасний американський дослідник Е. Тоффлер стверджує, що особистості майбутнього це не прототиipi Надлюдини, а просто змінюються соціальне довкілля людини і як наслідок змінюється й сама особистість. "Завтра індивіди відрізнятимуться більш чітко, ніж вони відрізняються

сьогодні. Більшість із них, мабуть, виростатимуть швидше, беручи на себе відповідальність у більш ранньому віці, показуючи себе більш пристосованими та виявляючи більшу індивідуальність" [14]. Отже, можна констатувати той факт, що змінюється соціальний характер і ці зміни не виникають лише під дією соціального оточення, а це наслідок суперечності між внутрішніми потребами багатьох індивідів і зовнішніми потребами, це також й прояв конкурентоспроможності. І формування цих рис зумовлює трансформацію усієї сукупності соціальних відносин зокрема в економічній сфері, політичній, культурній тощо. Так сучасний дослідник глобалізаційних процесів Ю. В. Яковець, стверджує що "покоління XXI ст. стане формувати політичну, духовну та інтелектуальну зміну, критично переосмислять спадщину і приймуть на озброєння ту концепцію, ті ідеали, які в найбільшій мірі будуть відповідати їх перспективним інтересам" [15]. Дійсно для подальшого розвитку як світу загалом, так і особистості зокрема необхідно критично переосмислити попередній розвиток і продукувати майбутні перспективи, що з необхідністю вимагає творчого та креативного підходу, адже таких масштабних перетворень в усіх сферах життєдіяльності людство ще не знало і тому як діяти це доволі складне й найнеобхідніше рішення, яке має прийняти як світове співтовариство, так і кожна особистість. Особистість сьогодення має бути активною і пильною. Ці риси є необхідними для її конструктивного розвитку. Інтернет, соціальні мережі виступають новими сферами її соціалізації. І лише завдяки конкурентоспроможності особистість здатна обирати і визначати умови і способи здійснення бажаного, що буде сприяти її розвитку.

На думку російського дослідника В. Міхеєва, розгортання сучасних процесів глобалізації, масовізації та інформатизації породжують феномен "людини Інтернаціональної". Людина вже не пов'язує задоволення своїх потреб в межах "своєї" держави, а пов'язує це за світовою спільнотою загалом. Отже, людина виходить за межі громадянина окремої держави, а визначає себе суб'єктом міжнародних відносин [16]. Тільки завдяки конкурентоспроможності та конкурентоздатності сучасна особистість здатна формувати новий тип ідентичності – глобальну.

Сучасний англійський дослідник глобалізаційних процесів З.Бауман, характеризує сучасну особистість як "Людину світу". В наслідок розгортання глобалізаційних процесів, автор поділяє особистості на два типи: "туристи" та "жебраки". Так для "туристів" не важливий простір, світ в цілому постає їх домівкою, вони не прив'язані до конкретної місцевості, соціального довкілля, традицій, культури. А для "жебраків" характерно локальне існування з релігійною, національною та соціальною ідентичністю [17]. Отже, конкурентоздатність та конкурентоспроможність виступають необхідними визначальними чинниками щодо формування сучасного типу особистості. Оскільки тільки завдяки здатностям і можливостям кожної конкретної людини буде визначатися її розвиток.

Сучасний вітчизняний дослідник О. Білоус обґрунтовує гіпотезу, що на сучасному етапі розвитку світу особистість слід визначати як " глоба-

льну людину". Але тут існують і нові виклики, оскільки особистість може постати універсальним знаряддям у руках глобалізаторів нової епохи. Саме тому, що глобалізатори зовсім не приділяють уваги на людський вимір, на почуття людей. Тому автор даної концепції цілком правомірно висуває тезу, що "Люди світу мають бути пильними" [18]. Перед людством в цілому постає питання, чи зможе "будинок без стін" забезпечити основні права людини? Пошук відповіді на це питання слід, перш за все, починати з того, що в центр уваги слід поставити не "людину Інтернаціональну", а людину реальну з культурними, релігійними, національними орієнтирами. Тільки людина реальна з такими якостями як конкурентоздатність та конкурентоспроможність здатна ставати людиною світу. Де "людина реальна" та "людина світу" при цьому не протиставляються одна одній, а є умовою розвитку і реалізації сучасного типу особистості.

Отже, сучасні дослідження особистості акцентують увагу на тому, що трансформуються процеси соціалізації, змінюється соціальне довкілля людини і як наслідок змінюється і сама особистість. Ця нова якість характеризується як "людина світу", "інтернаціональна людина", "глобальна людина" це не прототипи Надлюдини, а новий соціальний характер, що акумулює в собі всю сукупність тих змін, якими характеризується сучасний світ. Формування такого нового соціального характеру можливе лише при наявності у людини таких характеристик як конкурентоспроможність та конкурентоздатність. Саме завдяки ним сучасна особистість здатна використовувати нові можливості і способи її реалізації як на локальному рівні існування, так і на глобальному. Це нові умови розвитку особистості і вона не має права їх втрачати або боятись використовувати оскільки крім конструктивних наслідків вони (інформатизація, технологізація, масовізація) несуть і нові загрози щодо розвитку як окремої взятої особистості, так і світового співтовариства в цілому. Тому конкурентоспроможність і конкурентоздатність як взаємодія можливого і дійсного, дозволяють здійснювати вибір найбільш оптимальних можливостей і умов реалізації особистості, її сутнісних сил.

При формуванні цього характеру слід пам'ятати, що особистість має розвивати свій внутрішній потенціал, орієнтуватись на загальнолюдські цінності, адже в цьому і криється вся сутність людини не зважаючи на ті різючі зміни, які носять глобальний характер існування. Тому цілком слушним і актуальним є твердження Е. Фромма "Наша совість повинна пробудитись від усвідомлення того, що чим більше ми перетворюємося у надлюдей, тим нелюдимими ми стаємо" [19]. Особистість формується в процесі усвідомлення того, що протистояти тим деструктивним наслідкам, які несуть у собі технологізація, інформатизація та масовізація можливо лише при її духовно-моральному оновленні, вона виступає основою для подальшого розвитку як світового співтовариства в цілому, так і особистості зокрема. Адже сучасна космополітична культура носить штучний, поверховий характер і заснована на фальшивих цінностях, тому духовне оновлення, вдосконалення загальнолюдських цінностей є необхідною умовою подальшого розвитку особистості. Отже, тво-

рення нового соціального характеру "людина світу" або "глобальна людина" не передбачає відмову від особистісних, індивідуальних і неповторних характеристик кожної людини. Такий соціальний характер має створити в людині відповідальність за подальшу долю світу.

Близькою до концепції З. Баумана постає концепція сучасної української дослідниці Н. Скотної. Вона стверджує, що особистість має можливість самореалізуватись в двох світах: цивілізаційному (локальному) та планетарному (глобальному). При цьому виникає ціла низка суперечностей. Так, одна з них – між людиною "глобалістичною" та людиною "цивілізаційною", інша – між представниками різних цивілізацій. В цьому контексті авторка також виокремлює цивілізаційну типізацію особистостей. Відмінність між цими типами особистостей обумовлена ментальністю, що виражає дух народу [20].

Отже, виникнення нового типу особистості значно відрізняється від розуміння особистості у традиційному суспільстві. В ньому особистість визначається як така, що реалізує свої можливості через приналежність до певної системи зв'язків. А на сучасному етапі розвитку особистість не прив'язана до них. Сучасна особистість будує свої відносини з іншими людьми гнучко, включається у різні соціальні утворення і різні культурні течії. Тобто, сучасні умови розвитку світу передбачають необхідність формування творчої індивідуальності, що можливе завдяки таким якостям людини як конкурентоспроможність та конкурентоздатність.

Впровадження новітніх технологій, комп'ютеризація призводить, на думку сучасного російського дослідника А. В. Кутирьова, до виникнення двох світів. Перший – це світ культури, а другий – світ техносу. "Людство очікує подвійна перспектива, або воно збереже свою ідентичність і буде розвиватись і вдосконалюватись, або ж перетвориться в так зване постлюдство, роботоподібне" [21]. Це не постає перспективою, а фіксує сьогодення. Перш ніж обрати шлях свого подальшого розвитку людина починає жити в двох світах одночасно. Слід зауважити, що світ культури є орієнтованим на природу, а другий на техніку, інформацію. При цьому культура постає як природне існування людини, а технос є штучним. Також автор зауважує, що ці "світи" перебувають у конфлікті між собою і це зауваження цілком слушне. "Ці світи все більш відокремлюють і вступають у конфлікт один з одним, між ними відбувається боротьба за вплив, за перетворення у всезагальність" [22]. Так це нові, відмінні від попередніх етапів розвитку людства, умови формування нового світового порядку і особистості зокрема. Але конфлікт між "світами" можна розв'язати якщо характеризувати "технос" як одну з умов конкурентоспроможності. Тобто він являє собою не основні, а додаткові можливості реалізації людини на глобальному рівні існування.

Так, у країнах Заходу відбувається культурно-антропологічна криза, яка пов'язана із масовим поширенням техніки, особливо комп'ютерів у всі сфери життєдіяльності людини. Людина при цьому втрачає свою природну сутність і перетворює себе у віртуальну істоту, у фактор техносу. "Всеохоплююча технологізація людства призводить до виникнення

"Homo sapienstismus" раціоналізованої, техногенної людини, у якій замість моралі – розрахунок, замість обов'язку – програми, замість щастя – успіх" [23]. Отже, сутністю культурної кризи постає заміна цінностей на технології і надання їм всеохоплюючого статусу. Тому одним з наслідків цього може так статись, що не людина буде управляти машиною, а навпаки. Так сьогодні фіксує той факт, що вже формується такий соціальний характер як "кібер панкі", які вважають, що природне існування є перешкодою в перебуванні у кіберпросторі. Це досить загрозливий тенденції формування особистості. "Основне протиріччя нашого часу – конфлікт між культурою і цивілізацією. Він загрожує, перш за все, особистості, тобто власне людському в людині. З цього слідує, що опиратися натиску буде саме особистість, яка не зможе змиритись, в першу чергу, з пануванням безликих сил, які перетворюють людину на вузькофункціональну машину" [24]. Отже, нові сучасні тенденції розвитку технологізації перетворюють "людину розумну" на щось техноподібне. За визначенням А. В. Кутирьова, людина із суб'єкта життя перетворюється в агента дії, в актора. "Актор – це особистість без духовності, очищений розум "труп без духу"" [25]. Але актор все ж таки зберігає суто людські якості, зокрема такі як – суб'єктивність, активність, самостійність тощо. Він не мертвий, а механічний. "Відмирання особистості, її перетворення в актора – це перша функціональна фаза смерті особистості, своєрідний стан анестезії, коли вона діє при мінімумі почуттів і без душі. Друга фаза відмирання особистості – її перетворення у фактор соціотехнічної системи. Така смерть схожа на клінічну і проявляється у розриві цілісності людини: свідомість індивіда відривається від часу і місцем знаходження свого тіла" [26]. Тому ще однією загрозою для розвитку особистості постає проблема ідентичності. Адаже на сьогодні формується новий тип ідентичності – глобальної.

Отже, зміна життєвих орієнтирів людини обумовлена динамічними змінами в економічній, політичній, морально-етичній, культурній сферах. Нові умови трансформації світу, творення нового соціального характеру "людина світу", "глобальна людина", "Інтернаціональна людина" є тривалі процесом і, на нашу думку, особистість сьогодні є "перехідною" істотою, яка ще знаходиться на шляху творення нової ідентичності і шляхів її подальшого розвитку. Але сталим має залишатися те, що людина постає активною стороною в усіх змінах, а головну роль у цих змінах має відігравати самовизначення і самоусвідомлення, які постають можливими лише тоді коли особистість постає як конкурентоздатна і конкурентоспроможна.

Отже, природним, традиційним у людській сутності є те, що особистість є конкурентоздатною, а новаторським у діяльності людини постає конкурентоспроможність. Органічною ж єдністю конкурентоспроможності і конкурентоздатності є успішність її "виживання" в сучасних умовах глобалізації, інформатизації і технологізації.

1. Філософський енциклопедичний словник / гол. редкол. В. І. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – С. 350. 2. Там само. – С. 239. 3. Мунье Э. Персонализм. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.

4. Бердяев Н. А. О назначении человека. – Париж : Современные записки, 1931. – 318 с.
5. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции / ред. В. Помогайбин ; сост. В. Гавришук. – М. : Издательство СГУ, 2000. – 669 с. 6. Юнг К. Г. Проблема души современного человека / ред. А. М. Боговикова // Архетип и символ. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с. 7. Маслоу А. Теория человеческой мотивации. Мотивация и личность. – СПб. : Евразия, 1999. – С. 77–105 (с сокращ.). 8. Губерський Л. В. Культура. Идеологія. Особистість // Методологічно світоглядний аналіз. – К. : Знання України, 2002. – С. 506. 9. Там само. – С. 53–54. 10. Тоффлер Е. Третя хвиля / пер. з англ. А. Євса. – К. : Всесвіт, 2000. – С. 340. 11. Кочетов Э. Г. Глобалистика: теория, методология, практика : учеб. для вузов. – М. : Норма, 2002. – С. 26. 12. Формування особистості в сучасному українському суспільстві: Об'єктивні і суб'єктивні фактори : тематичний збірник наукових праць із соціально-філософської проблематики / гол. ред. О. О. Шубін. – Донецьк : ДОН ДУЕТ, 2003. – С. 11. 13. Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза : [пер. с англ.]. – СПб. : Лань, 1997. – С. 19. 14. Кочетов Э. Г. Глобалистика... – С. 345. 15. Яковец Ю. В. Цивилизационные аспекты глобализации // Глобализация: конфликт или диалог цивилизаций? – М., 2002. – С. 25–30. 16. Михеев В. В. Глобализация и азиатский регионализм: вызовы для России. – М., 2001. – 367 с. 17. Бауман З. Глобализация последствия для человека и общества / пер. с англ. М. Л. Коробочкина ; ред. Е. В. Яновская. – М. : Весь мир, 2004. – 188 с. 18. Білорус О. Глобалізація і національна стратегія України. – К. : БРОДИ-ПРОСВІТА, 2001. – С. 48. 19. Фромм Э. Душа человека. – М. : Республика, 1992. – С. 11. 20. Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії. – Львів, 2005. – 383 с. 21. Кутырёв В.А. Культура и технология: борьба миров. – Новгород, 1994. – С. 4. 22. Там само. – С. 9. 23. Там само. – С. 10. 24. Там само. – С. 47. 25. Там само. – С. 52. 26. Там само. – С. 79.

Надійшла до редколегії 11.02.13

**М. В. Невмержицкая**

#### **СООТНОШЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО И НОВАТОРСКОГО В ФОРМИРОВАНИИ КОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ ЛИЧНОСТИ**

*В статье представлен социально-философский аспект исследования формирования конкурентоспособности личности как в измерении традиционного, так и новаторского.*

**Ключевые слова:** человек, индивид, личность, индивидуальность, конкурентоспособность, конкурентозможность, глобализация, информатизация, технологизация.

**M. V. Nevmerzhička**

#### **RATIO TRADITIONAL VIEWS AND INNOVATION IN THE COMPETITIVENESS OF PERSONALITY**

*In the article the social-philosophical aspect of research of forming of competitiveness of personality is presented both in measuring traditional and innovative.*

**Keywords:** man, individual, personality, individuality, competitiveness, globalization, informatization, technologization.



## **ВЗАЄМВІДНОСИНИ ДЕРЖАВИ ТА ЦЕРКВИ: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ**

*Проблеми державно-церковних відносин в сучасній Україні були і залишаються в центрі підвищеної уваги як науковців, так і органів державної влади, громадських і релігійних організацій. Вони мають високий рівень суспільної актуалізації. Їх осмислення в практичному, а також і в теоретичному сенсі є важливим і необхідним. Це детермінується тими трансформаційними процесами, що відбулися і/або відбуваються в Україні, кількісними та якісними змінами в релігійному середовищі, зростанням ролі релігійного фактора, а в цьому зв'язку – і потребою серйозних корекцій системи державно-конфесійних відносин, правових засад забезпечення свободи релігії, свободи діяльності релігійних організацій.*

**Ключові слова:** церква, національна церква, держава, державно-церковні відносини.

Актуальність дослідження питання взаємовідносин держави та церкви та їх регулювання визначається соціально-політичною важливістю процесу покращення державно-конфесійних відносин на Україні. Вироблення чіткого методологічного інструментарію повинно лягти в основу вироблення державної політики по відношенню до церкви та зворотного процесу врегулювання церковно-державних відносин.

Метою статті є аналіз феномену національної церкви та взаємин між церквою та державою протягом історії.

Найбільше богословське визначення Церкви, пов'язане з Євхаристією, – *Corpus mysticum* (містичне тіло) – в середні віки стало екстраполюватися на перші національні монархії. В уяві тодішніх богословів і правителів містичне тіло – це також і тіло держави, – яка за допомогою цього символу зводиться до абстракції й отримує право вимагати від своїх підданих послугу і самопожертви: можна "померти за батьківщину", не думаючи про конкретну державу і короля, наділеного "двома тілами": фізичним, тобто смертним і індивідуальним, і тим, що залишається по смерті монарха. Відомий вислів: "Король помер, нехай живе король!" – свідчить про те саме [1].

На переконання знаного богослова Гі Бедуела, не існує прекраснішої алегорії Церкви в її історичному аспекті, ніж п'ять видів "Пастиря Єрми" – книги, написаної у II ст. в межах Римської Церкви. Спочатку Церква постає тут як "старця, що сидить у кріслі в сяючому вбранні і тримає в руках книгу", закликаючи до навернення і покаяння (Видіння I, 2): "Не переставай виправляти дітей своїх, бо я знаю що якщо вони приносять покаяння з глибини серця свого, то будуть записані в книгах життя разом із Святими" (Видіння I, 3). Ця жінка не Сивілла, як вірить Єрма, а Церква, "літня, оскільки була створена раніше за все інше" (Видіння II, 4). Під час двох таких видів вона поступово молодіє і стає "гарною, веселою, зовнішньо привабливою", "бо ті, хто покається цілком омолодяться і зміцняться" (Видіння III, 13). І, нарешті, під час четвертого видіння назустріч виходить молода дівчина, "мов наречена, прикрашена

для мужа свого (див. Пс. 18,5; Од. 21,2), вся в білому, у білому взутті, у покривалі до самого чола та з шапочкою на голові. У неї було біле волосся" (Видіння IV, 2) [2].

Заперечуючи роль Церкви в національному відродженні, часто посилаються на євангельське вчення, що для християнина немає ні елліна, ні іудея, ні скіфа. При цьому ці слова витлумачують так, як їх розумів сам Ісус Христос: ти можеш бути християнином, залишаючись в своїй національності. Згадаймо тут принагідно Христову П'ятидесятницю. Посилаючи апостолів до різних народів, Христос велів говорити з ними їхніми мовами. Саме на основі своєрідного, зумовленого історією і культурною традицією прочитання вчення Ісуса Христа кожним народом з'являються в християнстві національні церкви. Хіба можна ототожнювати Грузинську Православну Церкву з Грецькою або ж Вірменську Апостольську з Російською? Та й Українське Православ'я, оформлене Петром Могилою, у своїх виявах відмінне від Московського.

Поняття національна Церква фіксує своєрідно інституалізоване й ієрархізоване об'єднання послідовників певної національної релігії, через яку вона виражає свою сакральну, етноінтегративну функціональність. В ролі національних Церков виступають конфесійні об'єднання певного етносу, які, функціонуючи в певний часовий проміжок історії, опираючись на свою етноконфесійну традицію, використовуючи мову свого народу як богослужбову й маючи масове поширення серед населення певної країни чи території, сприяють розвитку етнокультури, національної самосвідомості й державності своєї нації, утвердженню її національної ідентичності. Відтак національною постає не та Церква, яка використовує у своїй назві щось від корінного етносу ("українська" чи "України"), функціонує на його рідній землі чи має порівняно тривалу тут свою історію. Якщо Церква ігнорує в своїй діяльності національну мову корінного етносу, цілковито підпорядкована в своїй діяльності зарубіжному центру, який нехтує національні інтереси українства, а то й працює проти української суверенності, то вона не є українською навіть за умови належності значної кількості її парафіян до українського етносу. Вона у своєму функціонуванні постає як Церква центру своєї юрисдикції, зрештою – українофобською інституцією, доводить відомий український вчений А. Колодний [3], з міркуваннями якого важко не погодитись.

Першим філософом середньовіччя, який провів розподіл між видимою і невидимою Церквою, був Аврелій Августин [4]. Обґрунтовуючи нову концепцію історії, він відхилив циклічність і виходячи з ідеї відносного часу, найбільш повно розкрив сутність теоретико-пізнавальної проблеми, що пов'язана з аналізом історії людства.

Систематичний розгляд цієї проблеми Августин подає у працях "Про град Божий" та "Сповідь". У книзі "Про град Божий" богослов витлумачує час в історичному аспекті, як одну зі змін історичного процесу, деякий феномен, що дозволяє встановити порядок конкретних історичних подій. Взагалі, слід вказати, що розгляд проблем історії у Августина слугував суто практичним цілям. Августину необхідно було прояснити різни-

цю між людським і Божественним передбаченням, часом та вічністю. Розподіливши події на людські – земні, що відбуваються у часі, й події вічні, позачасові, що належать Богові, він здійснив розподіл між людиною та "космосом". Августин дає відповідь на важливе питання про те, що робив Бог перед тим, як створив Небо і Землю. На його переконання, час створено разом зі світом, а такі поняття як "тоді" і "перед тим" можна використовувати тільки там, де існує час. А перед створенням світу, часу не було взагалі. Історія і час виникають разом зі світом.

Одним із визначальних аспектів ранньохристиянської ідеології, творцем котрої був Августин, була воля. Якщо проблема людської долі та добродетельності для античності – це проблема знання, то в християнстві домінуючою стала ідея природженої духовності. Тобто недостатньо знати добро, необхідно йому слідувати – проблема волі. У Августина зло є порушення світового порядку буття, відхилення від буття повного до менш повного. Падіння людини стало можливим з двох причин: по-перше, внаслідок створеності волі з ніщо; по-друге – через свободу. Але падіння не є необхідним. Тому що з ніщо – лише можливість падіння, а свобода дозволяє йому запобігти (тобто надати перевагу благу). Після падіння воля такою мірою спотворилась, що повернення її до нормального стану неможливе без допомоги згори – тобто благодаті. Бог знає все наперед: хто буде врятований, а хто загине. Але людина сама вибирає. Сила, якою вона рухається у виборі – це сила любові. Справжнє благо полягає лише в тому, щоб насолоджуватися Божественним, а іншим – лише користуватися. Протилежність благу – жити сам по собі. Це уподібнює людину дияволу. Відтак головна повинність людини – подолання себелюбства. Долі людської особистості подібна й історія людського роду. Особливе місце в Августина займає тема історії. З нього починається християнська філософія історії, яка викладена у творі "Про Град Божий". Двома видами любові створюються два гради, тобто два світи, два способи людського буття. Ідея лінійної історії, поступового руху до найвищої моральної досконалості – до того часу, коли переможе благодать, і для людей стане неможливим грішити. Спільнота праведних – Град Божий (не тотожне земній церкві). Ті, хто живуть згідно гордині – Град земний (тобто земна держава). Вони співіснують у суміші й у відокремленості та постануть, згідно твердження Августина, лише за Другого пришестя Спасителя [5].

У контексті даного дослідження особливо важливе методологічне значення має здійснений А. Блаженним розподіл на Церкву видиму і невидиму. Релігійність у душі людини – це невидима церква, а видима Церква виступає для нього як певна організація.

Отже, земна Церква є ієрархічною релігійною організацією, яка складається з духовництва і мирян, і яку об'єднують догми і обряди. Слід наголосити, що такий підхід, що висвітлює суто богословське розуміння Церкви, слід враховувати при аналізі церковно-державних відносин та розробці державно-церковної політики.

Християнство стало базисом європейської культури не тільки в Середньовіччі, але й у подальшій історії людства. Відтак, домінування якісно нової світоглядної позиції принесло й докорінний новий спосіб мислення. Це сприяло безумовній універсалізації ідентифікаційних процесів [6]. Людина розчиняється у релігійному бутті, і відповідно, що Град Земний стає для неї несуттєвим, натомість її більше приваблює Град Небесний, Божий. А "орієнтація на Бога наділяє Я безкінечністю" [7]. Епоха Середньовіччя принесла поширення догматичного релігійного світогляду. Відтак, виникає низка сприятливих обставин для розвитку ідеології саме в релігійній формі. У багатьох середньовічних державах офіційна релігія та державна ідеологічна доктрина фактично становили одне ціле.

Торкаючись історичних аспектів проблеми, можна констатувати, що історія питання відносин між церквою й державою бере свій початок у Римську добу. Римські імператори виходили з ідеї повної влади над світом, верховна влада була сакралізована. У даному контексті Н. А. Бердяєв писав: "Суверенна, необмежена й самодостатня державність у всіх її історичних формах, минулих і майбутніх, є результатом обожнювання волі людської, багатьох або всіх... є релігія людського, суб'єктивно-умовного, поставлена на місце релігії божественної..." [8].

Держава знає власну спокусу заступити для людей місце Бога і Церкви. А саме, держава – особливо імперія – схильна оголошувати себе вічною і цінною, вважати себе "земним Богом", який дарує людству всі блага. Відомий православний теолог О. Г. Флоровський в книзі "Шляхи російського богослов'я" пише: "Рим пропонував "мир" і "справедливість" усім людям і народам, над якими він панував. Він стверджував, що є остаточним втіленням "гуманності" всіх людських цінностей і досягнень" [9]. І сьогодні існують утопічні претензії держав та імперій на те, що саме вони дають власним (і навіть чужим) громадянам всі земні блага та цінності. І деякі християни їх підтримують. Хоча, на нашу думку, церква може існувати незалежно від держав і імперій, а держави та імперії не можуть існувати як гуманні без натхнення з боку християнських ідеалів. Так само як тіла не можуть існувати без того, щоб оживлятися душею. Як зазначає О. Г. Флоровський, особливе значення мав візантійський урок.

Міркування О. Флоровського доповнює митрополит Андрій Шептицький. Першим завданням візантійців була "секуляризація" образу держави. Для цього церква і відмовилася визнавати імператора власним главою. Держава і церква стала двома різними інститутами єдиного християнського суспільства. Взаємодія цих інститутів виключала їх злиття в єдине ціле. Канони забороняли церковним очільникам керувати державою. Імператор визнавав самостійність священства і ніколи не претендував на те, щоб стати "за сумісництвом" патріархом [10].

Важливість середньовічного досвіду розділення держави і церкви полягає в тому, що таке розділення було проведене внаслідок наполягання церкви на власній самостійності. Для О. Г. Флоровського принци-

пово важливим було розуміння візантійцями того, що держава і церква існують для людей. Держава є способом наведення порядку в справах земних, оскільки держава забезпечує безпеку громадян та можливу ступінь життєвих благ для суспільства. Принципово важливо, що держава існує не заради самої себе і не заради збереження церкви: вона існує для громадян, їх безпеки і благополуччя. Тим більше церква не існує заради держави, навіть якщо ця держава – всесвітня християнська імперія. Церква існує заради спасіння душ людей. О. Г. Флоровський говорить про реалізм візантійців. Занадто часто дослідники та ідеологи приписують візантійцям різні достоїнства та гріхи, різного роду концепції державного та імперського життя, говорячи про цезарепапізм та руйнівну роль імператорів-еретиків. О. Г. Флоровський наголошує на необхідності вдивитися в суть візантійської історії, в саму букву візантійських законів та канонів. І при уважному розгляді виявиться, що Візантія не знала того самодержавства, яке було в Росії і призвело до її краху. Не знала і того підкорення церкви державі, яке обезсилило РПЦ в синодальний період. Візантія мала власну специфіку. У ній завжди зберігалася хоча б формально процедура вибору імператора народом, патріархи завжди мали змогу відстоювати власну церковну політику і разом з чернецтвом завжди перемогли імператорів-еретиків.

Для О. Г. Флоровського дуже важливим є висновок: Візантія була кращою за Росію, але навіть вона не була ідеальною. І саме тому Візантія занепадала. Тим більше не могла історично встояти російська автократія та російський цезарепапізм. Для Візантійської та Російської імперії прийшов час суду, настали власні есхатологічні часи [11].

У сучасному світі розділення держави і церкви стало юридично закріпленою у більшості країн світу. Також у великій кількості країн законодавчо врегульована сфера взаємодії держави і церкви. О. Г. Флоровський вбачає в такій практиці вірність візантійській лінії розвитку церковно-державних відносин, можливість для церкви вільно і безборонно проповідувати Христа і здійснювати діло спасіння.

Погляди релігійних діячів на державно-церковні стосунки заслуговують на те, аби зупинитись на них детальніше. Богослови стверджують: Церква як боголюбський організм має не тільки таємничу суть, непідвладну стихіям миру, але і історичну складову, що входить в зіткнення і взаємодію із зовнішнім світом, зокрема з державою. Держава, яка існує для того, щоб облаштовувати мирське життя, також стикається і взаємодіє з Церквою.

Як правило, держава усвідомлює, що земний добробут немислимий без дотримання певних етичних норм – тих самих, які необхідні і для вічного порятунку людини. Тому завдання і діяльність Церкви і держави можуть співпадати не тільки в досягненні чисто земної користі, але і в здійсненні рятівної місії Церкви. Не можна розуміти принцип світськості держави як радикальне витіснення релігії зі всіх сфер життя народу, усунення релігійних об'єднань від участі в рішенні суспільно значущих завдань, позбавлення їх права давати оцінку діям властей.

Цей принцип припускає лише відоме розділення сфер компетенції Церкви і влади, невтручання їх у внутрішні справи один одного. Церква не повинна брати на себе функції, що належать державі: протистояння гріху шляхом насильства, використання мирських владних повноважень, ухвалення на себе функцій державної влади, що припускають примушення або обмеження. В той же час Церква може звертатися до державної влади з проханням або закликом спожити владу в тих або інших випадках, проте право рішення цього питання залишається за державою. Держава не повинна втручатися в життя Церкви, в її управління, віровчення, літургійне життя, духовну практику і так далі, рівно як і взагалі в діяльність канонічних церковних установ, за винятком тих сторін, які припускають діяльність як юридичну особу, неминуче вступаючи у відповідні відносини з державою, його законодавством і владними органами. Церква чекає від держави пошани до її канонічних норм і інших внутрішніх встановлень.

Маючи різні природи, Церква і держава використовують різні засоби для досягнення своєї мети. Держава спирається в основному на матеріальну силу, включаючи силу примушення, а також на відповідні світські системи ідей. Церква же має в своєму розпорядженні релігійно-етичні засоби для духовного керівництва і для придбання нових чад.

Держава і Церква – різнорідні організації. Вони не повинні ні зливатися воедино, ні підмінювати одна другу. Держава – інститут права, порядку і викорінювання зла. Господь є Бог порядку, тому Церква застерігає від тих вчень, що в ім'я мнимі свободи людини породжують хаос [12].

Однак виникає цілком природне запитання: чи можливо в дійсності обопільне співробітництво між світською і духовною владою, між царством Кесаря і царством Бога? Характерно, що багато сучасних православних богословів оцінюють можливості подібної взаємодії досить стримано. Так, протоієрей І. Мейендорф, наприклад, пише: "Союз Церкви з державою, що бере свій початок при імператорі Костянтині..., був у деякому відношенні двозначним... За волю й нові можливості Церква заплатила дорогою ціною" [13]. Представник не церковної, ліберальної інтелігенції початку ХХ ст. Д. Койген вважав по-іншому: на його погляд, світська державність стає можливою тільки з перемогою християнського світового порядку. З іншого боку, "державна влада... безумовно має потребу в релігії..., але щоб кожний з людей, що входять у дану державу, хотів погодитися з усіма іншими, щоб у цьому був не тільки момент примуса, але й момент етичного самопримуса, навіть більше: момент релігійного пориву" [14]. У підсумку Д. Койген приходять до висновку про те, що "державна влада, звільнившись від принцип пуп божества, від теократії, не зуміла довго стояти на власних ногах і завжди тяжіла до того центра життя, де існував релігійний початок" [15].

Якщо використовувати поняття "державно-церковні відносини" з метою з'ясування державної політики (або теоретичних концептів такої політики) щодо Церкви, політики, яка ігнорує традиційні для конкретної країни форми таких відносин, повністю або частково ігнорує релігійні

або міжнародно-правові норми, то, в цьому випадку, простежуються, принаймні, чотири головні напрями:

1) політика одержавлення релігії й Церкви (дореволюційна Росія, СРСР);

2) лівачко-анархістські погляди та дії – як держава, так і Церква прагнуть проводити політику щодо Церкви, релігії та віруючих через не толерантні, адміністративно-формальні, примусові заходи (переслідування – християн у Римській імперії: язичників – у стародавній Русі; сектантів і старообрядців – у Росії);

3) політика примиренства в релігійному питанні – релігія й Церква вважаються головною силою, за допомогою якої можливо та необхідно перебудувати суспільство, регулювати державно-церковні відносини та соціальні відносини в цілому ("Богошукачі" і "Богобудівники" в Росії, в кінці ХІХ – на початку ХХ ст.);

4) політика толерантності – держава не втручається у справи Церкви, а Церква – у державні справи (Україна, США).

У загальному вигляді інтерпретації державно-церковних відносин, з боку найпоширеніших в Україні церков, репрезентована такими підходами; православна Церква не надто активно захищає права людини і свободу совісті. Церковні ієрархії визнають сучасний демократичний правовий принцип відокремлення держави від Церкви і Церкви від держави. Натомість, особливо з боку УПЦ Московського патріархату, пропонується принцип "соборної демократії", який, на відміну від західної "партійності" полягає у прагненні вирішувати соціально-значущі проблеми на колективістських засадах, під егідою ієрархів РПЦ, а також пропагується ідея "воцерковлення держави". На нашу думку, джерелами такого підходу є слов'янофільські обґрунтування ідеї Церкви як "Ми", тобто ідеї общинності та соборності (О. Хомяков, І. Кіреєвський, брати С. і К. Аксакови, Ю. Самарін).

Римо-католицька церква має власне бачення проблеми свободи совісті, ставлення до держави. Вона пропагує принципи "солідарності", "спільного блага", "корпоративності", відмови від свого ототожнення з будь-якою суспільно-політичною системою, шанує демократичну систему, хоча ці головні стратегії римо-католицької церкви здатні модифікуватися в залежності від політичного режиму в конкретній державі та ставлення цього режиму до католицизму [16].

Що стосується протестантизму, то його погляди на державно-церковні відносини полягають в особливій увазі до свободи релігії, до того, що держава не повинна залишатися байдужою до релігії, вона не має права створювати жодної державної церкви та має владу стосовно церкви тільки в тому випадку, коли це стосується зовнішнього, але не внутрішнього церковного життя, держава повинна гарантувати свободу совісті всім віруючим і невіруючим громадянам.

Слід також зазначити, що сьогодні є досить складними та специфічними відносини між нашою державою і неокультами. Попри окремі випадки неприйняття таких релігійних утворень на рівні повсякденності,

викликають занепокоєння прояви дискримінаційної позиції державних органів влади, особливо на місцях. Директори кінотеатрів, клубів та інших громадських установ розривають контракти про оренду з такими громадянами, забороняють або перешкоджають їх діяльності. Але це тільки один бік цієї справи. З іншого боку релігійні громади Шрі-Чінмоя, Махараші, мормонів, Білого Братства та ін., тією чи іншою мірою виявляють ізоляціонізм, відчуження від держави і соціуму, зневагу до українських традицій, здійснюють насилля над психікою своїх прибічників, що змушує підвищувати увагу до них з боку Державного комітету у справах релігій (сьогодні – не існуючого), органів правопорядку і науковців.

Слід наголосити, що існують декілька головних принципів, які є основою для взаємин держави і Церкви. Ці принципи формувалися в драматичних історичних колізіях, модифікувалися та набували більш гуманного характеру щодо віруючих інших конфесій. Принципи державно-церковних відносин визначають: світський або клерикальний характер держави; конституційно-правовий статус релігійних організацій та їх членів; майновий стан; міру участі Церкви у справах держави і суспільства тощо.

Так, наприклад, у європейських демократичних країнах широко практикується система конкордатів або угод між державою і різними релігійними об'єднаннями [17]. Така система не обмежує права інших конфесій і, водночас, надає можливості для використання політичного і соціального потенціалу різноманітних релігійних об'єднань для вирішення загальнодержавних та регіональних питань, які є важливими для соціуму.

Отже, з огляду на багатоманітність існуючих принципів державно-церковних відносин, а також враховуючи й те, що в Конституції нашої держави йдеться про те, що Україна є демократичною, соціально-правовою державою, яка орієнтується на розбудову громадянського суспільства, визначила пріоритетність прав людини, підтримку міжнародних правових актів про свободу совісті, що передбачає верховенство цього права над Церквою як інституцією, найоптимальнішими з яких є наступні: 1) жодна церква не може претендувати на особливий статус в державі; 2) держава дотримується принципу рівності всіх церков і релігійних об'єднань; 3) держава забезпечує можливість безперешкодного здійснення релігійними організаціями їх функцій; 4) держава має право та обов'язок визначати принципи і норми, яких мають дотримуватися релігійні об'єднання та здійснювати контроль за дотриманням законності з боку релігійних чи атеїстичних об'єднань.

1. Бедуел Г. Історія церкви. – Львів : Свічачо, 2000. – 296 с. – С. 92. 2. Там само. – С. 279–280. 3. Релігійна панорама : часопис-щомісячник. – Спецвипуск 2006. – С. 11. 4. Авагустин Блаженний. О граде Божием. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 1296 с. – С. 511, 512, 532–534, 994. 5. Пролєв С. Західноєвропейська філософія Середньовіччя у конспективному викладі // Генеза: Філософія. Історія. Політологія. – 1996. – № 1 (4). – С. 69–70. 6. Мошовський Т. Релігійно-світоглядні передумови виникнення європейських націй Середньовіччя // Донецький вісник Наукового товариства ім. Т. Шевченка. – Донецьк : Східний видавничий дім, 2008. – Т. 24. – С. 85. 7. Кьєркегор С. Болєзнь к смерті // Страх и трепет / пер. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М. : Республика, 1993. – 383 с. – С. 270. 8. Бердяев Н.



Новое религиозное сознание и общественность. – СПб., 1907. – 281 с. – С. 41. 9. *Флоровский О. Г.* Пути русского богословия. – Нью-Йорк, 2003. – 52 с. – С. 11–12. 10. *Шептицкий А.* Лист до українських православних ієрархів // Київ. старовина. – 1992. – № 3. – С. 47–48. 11. *Флоровский О. Г.* Пути русского богословия... – С. 20–22. 12. *Штокало Михаил.* Державно-церковні відносини в сучасній Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zhurnal.lib.ru/s>. – С. 9. 13. *Мейендорф И.* Церковь и государство: Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. – М. : Наука, 1991. – 632 с. 14. *Койген Д. М.* Государство и религия // Записки Петроградского Религиозно-философского общества. – Пг., 1916. – Вып. IV. – С. 114. 15. Там само – С. 115. 16. *Голенбах Девід Ті.* Розвиток ранньокатолицької теорії прав людини // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти. – Львів, 2000. – Т.1. – С. 200. 17. Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика / сост. А. В. Пчелинцев, В. В. Ряховский. – М. : Юриспруденция, 2001. – 448 с.

Надійшла до редколегії 11.02.13

**Н. М. Палинчак**

### **ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

*Проблемы государственно-церковных отношений в современной Украине были и остаются в центре повышенного внимания как ученых, так и органов государственной власти, общественных и религиозных организаций. Они имеют высокий уровень общественной актуализации. Их осмысление в практическом, а также и в теоретическом смысле является важным и необходимым. Это детерминруется теми трансформационными процессами, которые произошли и / или происходят в Украине, количественными и качественными изменениями в религиозной среде, возрастанием роли религиозного фактора, а в этой связи – и потребностью серьезных коррекций системы государственно-конфессиональных отношений, правовых основ обеспечения свободы религии, свободы деятельности религиозных организаций.*

**Ключевые слова:** церковь, национальная церковь, государство, государственно-церковные отношения.

**M. M. Palinchak**

### **RELATIONS BETWEEN THE STATE AND THE CHURCH: METHODOLOGICAL ASPECTS**

*Problems of church-state relations in contemporary Ukraine have always been at the center of attention as researchers and government bodies, NGOs and religious organizations. They have a high level of social actualization. The understanding of the practical and theoretical sense is important and necessary. This is determined by the transformation processes that have occurred and take place in Ukraine, quantitative and qualitative changes in the religious environment, the increase of role of the religious factor, and in this regard – need serious correction system church-state relations, the legal principles of freedom of religion, freedom of religious organizations.*

**Keywords:** church, national church, state, church-state relations.

*І. А. Пантелєєва, д-р філос. наук, проф.,  
Донецький національний університет економіки і торгівлі  
імені Михайла Туган-Барановського*

## **КРЕАТИВНІСТЬ ТА ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ: KNOW-HOW РИМСЬКОЇ РИТОРИКИ**

*На основі античних автентичних теорій проаналізовано риторичні елементи теорії мови, що не знайшли своє застосування в давньогрецькій риторичній традиції. Продемонстровано, що ірраціональні елементи дозволяють поставити в центр не зміст промови, а особистість оратора, його індивідуальність, його моральність. Доведено, що образ оратора в римському контексті виступає як складова частина риторики як науки, він стає безпосереднім носієм цієї науки.*

**Ключові слова:** риторика, оратор, нераціональність, моральність, виховання, риторські школи.

У римському контексті еллінська культура художнього слова демонструє свою етнолінгвістичну життєздатність, створені сприятливі умови для синтезу грецької і римської культур, що знаходить своє остаточне вираження у виді "нової" соціальної парадигми античного світу. У римській традиції ораторство з'являється як словесна наука про людину в її відношенні до суспільства, вона здобуває статус державної ідеології, а римське декламаційне красномовство наочне демонструє право на життя як соціальне явище римської дійсності.

Політичне життя в Римі визначає "моду" на красномовство в різних соціополітичних контекстах, і мінлива ідеологія давньоримського суспільства постійно вносить корективи в ораторську практику, де усе визначається політичною і юридичною доцільністю в інтерпретації соціальних феноменів. З боку пануючих еліт цілком природно поставити ораторство на службу своїх інтересів, що виражається у відкритих урядових втручаннях в ораторську практику, у боротьбу ораторських стилів: азіатського як ораторського напрямку демократії та аттичного стилю правлячої влади. Загальнодоступному шкільному ораторству протиставляють аттичне, засноване на вивченні грецької (а не латинської!) мови і на філологічних штудіях, доступних винятково "обраним". Таким способом починаються спроби прив'язати ораторську практику до політичної доцільності, закріпити декламаційні практики як могутню суспільну силу за пануючою елітою, тим самим позбавити "демократію" ораторського виховання.

Перераховані тези дають загальні представлення про античну риторичну Стародавнього Рима. Деякою мірою ці питання розглядаються в роботах М. Гаспарова, С. Аверіцева, Т. Кузнецової, І. Стрельникової, М. Бахтіна, Ю. Озаровського, И. Тронського, М. Славянської, А. Говорова, Н. Чистякової, Дж. Магаффі, Л. Грановської, Е. Адамова, Г. Штолля, Е. Корнилової, Клемперера, К. Зеленецького та ін. Серед праць вітчизняних авторів можна відзначити Г. Почепцова, Л. Савицьку, Г. Сагач та ін. Однак за межами дослідницьких інтересів часто залишаються "крапкові", інакше кажучи, суґубо вузькі проблеми вивчення римської риторичної мови йде про нововведення римської теорії мови, краще казати know-how римських ораторів-риторів. Вирішенню цього питання і присвя-

чена дана стаття, а саме на основі античних автентичних творів Цицерона, Квінтіліана, Сенеки, Тацита, Лібанія та ін. проаналізувати риторичні елементи теорії мови, що не знайшли своє застосування в давньогрецькій риторичній традиції. Продемонструвати, що ірраціональні елементи дають поштовх римським риторам бачити пріоритет не в змісті промови, а в особистості оратора, у його індивідуальності, у його моральності. Довести, що образ оратора в римському контексті виступає як складова частина риторики як науки, він стає безпосереднім носієм цієї науки.

Відразу почнемо з того, що в римському контексті риторика поступово накопичує елементи, що не піддаються раціоналістичному трактуванню. Практично-раціоналістична теорія починає спиратися інтуїтивно на "почуття міри", "почуття доречності", що і визначається винятково авторською індивідуальністю. Стиль ототожнюється з "автором", з його індивідуальним вибором лексики, з доречністю словесного стилю у визначеному значеннєвому змісті, з емоційністю оратора.

Для аристотелівської риторики головна вимога – це відповідати, для шкільної традиційної риторики – відповідати сприйняттю слухачів, у римській риторичній на перший план виступає відповідність образу, що говорить. Оратор набирає ще більшої важливості і значимості, тепер вже вектор престижності промови із судового красномовства, особливо політичного, зміщається убік парадно-урочистого. Практика показувала, що судовий оратор мав право промови в зв'язку з вибором і особистим бажанням людини, що обвинувачувала або захищалася в суді. Промова на торжестві була нагородою, яку необхідно було заслужити, що було більш значиме і почесне для оратора.

У цьому зв'язку розробляється ціла теорія про ідеального оратора як про людину, що володіє науковими знаннями, емпіричним досвідом і природним даруванням. "Чеснота або добрий напрямок багатьма риториками ставився неодмінною вимогою, від виконання якої залежить плідне ораторське судження", – відзначає В. Ф. Певницький [1]. Катонівський девіз красномовства – *Vir bonus, dicendi peritus* – визначає цицеронівське бачення ідеального оратора. Таким чином, для Цицерона вимога моральності ставиться вище вимоги уміння красиво говорити.

Ідеальний образ оратора Цицерона не мав нічого загального з тим оратором, ремісником слова, якого випускали на форум риторичні школи. "Красномовних людей знав я трохи, а красномовця – дотепер жодного", – повторює Цицерон слова Марка Антонія [2]. Для ідеального оратора слово – вінець усіх знань, для риторика-ремісника слово – воля від усіх знань. Ритор не здатний бути дійсним політичним вождем Рима, він не панує подіями, він скоряється їм, тим самим приносить своїми промовами тільки шкоду державі. Тому задача виховання щирого оратора – це не тільки навчити його красиво говорити, але і навчити користуватися цією мовою. А для цього він повинний знати багато чого, одна риторика тут неспроможна. "Як усяке мистецтво, елоквенція вимагає природного таланта, що розвивається міркуванням і вправою, але крім таланта ритор повинний бути освічений у культурі – володіти не тільки великою ерудицією у філософії, історії, науках і літературі, але фунда-

ментальними пізнаннями в області права і державного керування", – відзначає О. Волков [3]. Таким чином, тільки поєднання красномовства зі знаннями і досвідом створить щирого вождя. Тому Цицерон узвав для свого твору не традиційний заголовок "Риторика" або "Про красномовство", а несподіване – "Про оратора". "По цій же причині Цицерон не став додавати цьому творові традиційної форми риторичного підручника, а обрав вільну форму філософського діалогу, ще мало звичну в Римі", – відзначає М. Г. Гаспаров [4].

Досконалий оратор зустрічається на практиці дуже рідко, тому визначення такого типу здобуває значимість саме в римський період красномовства. Ораторська професія вимагає природного дарування (гарний голос, зовнішні дані, гарна пам'ять, природний розум), володіння такими характеристиками як сміливість, почуття відповідальності. "Оратор повинний володіти дотепністю діалектика, думками філософа, словами чи ледве не поета, пам'яттю знавця закону, голосом трагіка, грою такою, як у кращих лицедіїв", – відзначає Цицерон [5].

Усі необхідні якості можуть бути розвиті вихованням і навчанням у всякого, хто володіє ними тією чи іншою мірою, при належній завзятості і захопленій любові до справи [6]. Велика увага приділяється загальної освіти, що, на думку Цицерона, є прикрасою промови. "Ораторське мистецтво не повинне бути убогим і блідим, а повинно бути приємно "разубрано" (рос.) і розцвічено найрізноманітнішими речами, т.ч. гарний оратор повинен багато чого почути, багато чого побачити, багато чого обміркувати і засвоїти і багато чого перечитати, однак не привласнювати це собі, а тільки користуватися з чужих запасів" [7].

Велику увагу вихованню оратора приділяє Квінтіліан. Ця тема стає лейтмотивом усього його твору, що іноді і називають не "Дванадцять книг риторичних наставлень", а "Виховання оратора". Назва праці Квінтіліана нагадує знов-таки про Цицерона, адже він, як і його великий попередник, пише не про красномовство, а про оратора, запоруку процвітання красномовства бачить не в техніці мови, а в особистості оратора.

*Vir bonus, dicendi peritus* – древнє катонівське визначення, настільки близьке Цицерону, залишається ідеалом і для Квінтіліана, хоча він його розуміє інакше. Щоб оратор став "гідною людиною", необхідно з дитинства розвивати його моральність, щоб оратор став "майстерним у промовах" – розвивати смак. "Розвитку моральності повинний служити весь спосіб життя оратора з дитячих років і до старості, особливо ж заняття філософією; розвитку смаку повинний служити весь курс його риторичних занять, систематизований, звільнений від зайвої догматики, цілком орієнтований на кращі класичні зразки" [8].

У своїй праці Квінтіліан приділяє велику увагу підготовці ораторів, але не дійсних, а майбутніх. Риторика викладається на обробленому ґрунті: постійні заняття, читання, письмо, вправи в усному мовленні, особливі запам'ятовування і декламація створюють здатність до вільної і виразної промови. Але коли майбутній оратор приступає до занять риторикою, саме недоліки попередньої освіти перешкоджають йому освоїти ораторське мистецтво: "latent fundamenta" (сховані основи).

Підготовка повинна починатися з дитинства і носити комплексний характер, майбутній оратор повинний мати великі знання, щоб знати, про що говорити. Багато сторінок філософ присвячує опису, як потрібно виховувати дітей, таким чином, його праця з'являється як філософсько-педагогічний погляд, як своєрідна методика підготовки дитини до ораторської діяльності. Квінтіліан пише, яких учителів запрошувати, коли і де учитися дитині. На думку вченого, учню краще відвідувати школу, де дитина веде соціальне життя і має можливість практично займатися ораторським мистецтвом і пасивно сприймати ораторську мову інших. До вибору викладача риторики пред'являються чіткі вимоги: надійність, моральність і професійна компетентність. Квінтіліан указує на той факт, що на практиці вчителя красномовства були не завжди ораторами, а "керівники риторичних шкіл у Римі удосконалювали своїх учнів більше "розповіддю, а не показом", чуйно охороняючи і щадячи їх індивідуальність" [9]. Тому філософ виробляє критерії для вчителя риторських шкіл. Він повинний бути строгий і вимогливий, саме ці якості не тільки є умовою результативного навчання, але і розвивають в учні відповідальність і почуття обов'язку. Викладач риторики повинний бути добре підготовлений у методичному відношенні, він повинний розуміти основні принципи дидактики та у вправах рухатися від простого до складного, бути спроможним робити ретельний і правильний добір ораторів і істориків, творі яких вивчаються в класі. Не менш важливим вважає Квінтіліан індивідуальний підхід до учня, що дозволяє розвивати його здатності до максимального можливого рівня, але "не насилувати ті схильності, де природа є очевидною перешкодою" [10].

Шкільна риторика поєднувала у собі елементи усіх видів мистецтв: міркування, дія, продукт у виді твору слова. Але якщо її потрібно віднести до одного з цих видів, то вона "назветься мистецтвом діяльним" (Квінтіліан). Викладання і вивчення ораторського мистецтва, що практикувалося у всіх школах риторів, розпадалося, на думку Квінтіліана, на три ступені. Перша – стилістичні вправи, друга – читання, третя – проголошення промов [11]. У курс риторики входить вивчення теорії, правила якої являли собою звід "спостережень над прийомами, якими красномовні люди раніше користувалися несвідомо" [12]. Методичним матеріалом служили вправи для навчання прийомам перформанса – постановка голосу і жести, наслідування зразкам, виучування напам'ять ораторських і художніх текстів. Стиль відпрацьовувався в письмовому викладі і творах, на перекладах, аналітичним читанням творів художньої літератури. Були розроблені спеціальні вправи на винахід аргументів і проголошення навчальних промов. Наступна практика проходила під керівництвом досвідченого юриста або політика.

У творах Квінтіліана велика увага приділяється загальній підготовці оратора й оволодінню художньої майстерності, де заняття музикою й образотворчим мистецтвом сприяють розвитку мовних здібностей. "Оратор, запозичивши деяку допомогу від музики, може на розуми ще більш діяти", – пише Квінтіліан [13]. Театр – прекрасна школа декламації і жести, тому підлітка корисно водити в театр, щоб він освоїв чітку і виразну вимову і ритм публічної промови. Вивчення точних наук (мате-

матики) також необхідно, тому що вони дисциплінують розум, створюють навички стійкої уваги і зосередженості.

Слід зазначити, що в нових умовах римської дійсності боротьба між риторикою і філософією набирає новий оборот ворожості: уже римська риторика протистоїть філософії. Саме Квінтіліан зводить красномовство на місце філософії і закріплює таку перестановку, що ознаменувало триумф латинської риторики. Через два століття Філострат (хоча й у рамках грецької словесності) поміщає риторикі і філософію під егіду софістики. Діяльність Цицерона і Квінтіліана, з одного боку, Філострата, з іншого, перевертає порядок оцінок: не софістика намагається видати себе за філософію, сам філософ уподібнюється і наслідує риторософіста, а часто і софіста-ритора. На думку Філострата, ритор і філософ займаються тою самою справою, причому ритор робить це не гірше, а краще філософа. "Древню софістику варто назвати риторикою, що філософствує, – відзначає Філострат, – адже міркує вона про ті ж речі, що і філософія, однак там, де філософи хитрять, дрібнять, просуваються до знання через дроблення питань і потім заявляють, що знання так і не досягли, древній софіст говорить як знаючий" [14].

Софістика використовує риторикі, вступає з нею в союз, щоб протистояти філософії. "Якщо риторика з фатальною неминучістю перебігає на сторону ворога, якщо факт її існування байдужний з погляду торжества кращого над гіршим або навпаки, – відзначає Кассен, – це значить, що вона... соромиться самої себе, що аксіологічний нейтралітет, у всякому разі, тоді, коли зачіпається життєвий простір логосу, нестерпний. От чому головною задачею чималої частини латинської словесності, як і задачею другої софістики, і стає пошук засобів, що забезпечили б право пишатися риторикою" [15].

З народженням другої софістики не залишається нічого, крім софістики. "Софістика одна цілком займає всю сцену – як сцену минулого, що підлягає перегляду, так і сцену сьогодення, що пройшов строгий добір". Софістика утворює універсум, своєрідний "необразливий і екстравагантний ескіз онто-теологічної структури софістики" [16]. Софіст і ритор у цю епоху витісняють поета і філософа, проза стає головною, але "пишномовна і рафінована, пронизана ритмом і прикрашена складними риторичними фігурами і тропами, вона здобуває риси поезії" [17]. Таким чином, головною метою оратора як носія науки риторики стає створення величного, все підкоряючого образу, що говорить.

Підводячи підсумки відзначимо, що риторика була одним з останніх цінних творинь античності. Однак її не прилічують до числа тих античних наук і мистецтв, що визнані основою сучасного розвитку. Але в античному контексті римське красномовство вплинуло на історіографію, зробивши з неї, з виразу Цицерона, *genus maxime oratorium*, де форма і поділ промов діючих осіб в історичному оповіданні видають глибокий вплив на нього традиційної риторики [18]. Римська риторика займала виняткове місце в системі римської освіти, куди входили філософія і різні види літератури, що багато узяли від риторики. Риторика наклала печатку на усі види словесності, на розвиток і розробку латинської літе-

ратурної мови. "Золоте століття" римської культури відрізняється тим, що риторика була тут на своєму місці і не мала переважного впливу, що вона придбала в пізній імперії. Зростаючий вплив риторики й ослаблення інших елементів у римській художній реальності відобразилися на загальному занепаду античного світу.

Пріоритетним напрямком у наступних дослідженнях заявленої теми можна вважати визначення особливостей античної риторики римського періоду.

1. *Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. – СПб. : И. Л. Тузов, 1908. – 304 с. – С. 25.
2. *Цицерон.* Об ораторе / пер. с латин. Ф. А. Петровского ; под ред. и с предисл. М. Л. Гаспарова ; примеч. М. Л. Гаспарова и др. // Цицерон Марк Туллий. Три трактата об ораторском искусстве. – М. : Науч.-изд. центр "Ладомир", 1994. – С. 75–252. – С. 94.
3. *Волков А. А.* Античность: сложение системы риторики [Электронный ресурс] // Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры. – Режим доступа: <http://www.psylib.kiev.ua>.
4. *Гаспаров М. Л.* Цицерон и античная риторика // Цицерон Марк Туллий. Три трактата об ораторском искусстве. – М. : Науч.-изд. центр "Ладомир", 1994. – С. 7–73. – С. 37.
5. *Цицерон.* Об ораторе... – С. 100. 6. Там само. – С. 101. 7. Там само. – С. 118. 8. *Гаспаров М. Л.* Цицерон и античная риторика... – С. 67. 9. Резюме воззрений Квинтилиана на ораторское искусство: Речь, произнес. на одном из собр. О-ва оратор. искусства. – СПб. : Тип. Алекс.-Нев. т-ва трезвоты, 1909. – 12 с. – С. 5. 10. Там само. – С. 5–6. 11. Там само. – С. 6–12. 12. *Цицерон.* Об ораторе... – С. 103. 13. *Квинтилиан Марк Фабий.* Марка Фабия Квинтилиана Двенадцать книг риторических наставлений / пер. с лат. Рос. акад. чл. Александром Никольским. – СПб. : Акад. Изд., 1834. – Ч. 1. – 483 с. – С. 57. 14. *Philostratus Flavius.* Philostrate De la vie d'Apollonius Thyaneen: [en VIII Livres] / Flavius Philostratus. [De la traduction de B. de Vigenere... Reveué et exactement corrigée sur l'original grec par Fed. Morel... Et enrichie d'exemples commentaires par Artus Thomas sieur d'Embry...]. – Paris : chez la veufue Abel L'Angelier, 1611. – Т. 1–2. – С. 76. 15. *Кассен Б.* Эффект софистики / пер. с фр. А. Россиуса. – М. ; СПб. : Московский философский фонд, Университетская книга, Культурная инициатива, 2000. – 238 с. – С. 172. 16. Там само. – С. 183, 184. 17. *Аверинцев С. С.* и др. Римский этап античной литературы. // Поэтика древнеримской литературы: Жанры и стиль. – М. : Наука, 1989. – С. 5–21. – С. 17. 18. Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы / С. С. Аверинцев, Н. И. Григорьева, Н. Б. Журенко и др. ; отв. ред. С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. – М. : Наука, 1989. – 280 с. – С. 203–228.

Надійшла до редколегії 11.02.13

**И. А. Пантелеева**

### **КРЕАТИВНОСТЬ И ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ: KNOW-HOW РИМСКОЙ РИТОРИКИ**

*На основании античных автентических сочинений проанализировано риторические элементы теории языка, которые не нашли своего применения в древнегреческой риторической традиции. Продемонстрировано, что иррациональные элементы позволяют поставить в центр внимания не содержание речи, а личность оратора, его нравственность. Доказано, что образ оратора в римском контексте выступает как составная часть риторики как науки, – он становится непосредственным носителем этой науки.*

**Ключевые слова:** риторика, оратор, нерациональность, нравственность, воспитание, риторские школы.

**I. A. Panteleeva**

### **CREATIVITY AND PERSONALITY: KNOW-HOW ROMAN RHETORIC**

*On the basis of antique authentic works the rhetorical elements of the speech theory which didn't find the application in Ancient Greek rhetorical tradition are analyzed. It is shown that irrational elements allow putting in the center not the speech content but the personality of a speaker, his identity, his moral. It is proved that the image of the speaker in the Roman context acts as the component of the rhetoric as science, he becomes the direct representative of this science.*

**Keywords:** rhetoric, speaker, irrationality, morality, education, rhetoric schools.

**АПРІОРНЕ ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО А. РАЙНАХА:  
МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ  
У СИСТЕМІ ЮРИДИЧНОГО ЗНАННЯ**

*Статтю присвячено аналізу апріорного вчення про право А. Райнаха в контексті методологічного потенціалу феноменології у системі юридичного знання.*

**Ключові слова:** феноменологія права, апріорне вчення про право, А. Райнах.

Феноменологія наразі є і продовжує залишатися одним з провідних напрямків сучасної філософської думки. Феноменологічні процедури застосовуються не лише в межах філософської рефлексії, а й в інших сферах знання, серед яких юридична не є виключенням. Спроби застосування феноменологічного методу у дослідженні права здійснювалися вже на початку минулого століття. Продовжуються вони й зараз, хоча, за твердженням І. Л. Честнова, якщо до 70-х рр. ХХ ст. феноменологічні ідеї розбурхували розуми правознавців, то останнім часом їх популярність значно знизилася [1].

Перспективи застосування феноменології у праві по-різному оцінюються сучасними правознавцями.

Деякі, погоджуючись із тим, що традиційні типи праворозуміння не відповідають викликам постмодернізму й підлягають перегляду, вважають феноменологію однією з філософських концепцій, яка здатна запропонувати новий підхід до права, констатуючи при цьому майже повну відсутність спроб застосування феноменологічних ідей у правознавстві [2].

Інші, посилаючись на те, що "радянські філософи, будучи активними продовжувачами й захисниками діалектичного та історичного матеріалізму, нині поводяться не краще за російських правознавців, з "кошмаром" згадують недавнє панування в їх свідомості марксистського світогляду і, прагнучи надолужити прогаяне, інтенсивно вивчають і пропагують "суперсучасні" філософські вчення типу герменевтики або феноменології Гуссерля" [3], стверджують, що "усі подібні спроби не виходять за межі сміливих експериментів і в найближчі двадцять-тридцять років навряд чи зможуть щось принципово змінити у науковій, пізнавальній діяльності правознавців" [4].

Погляди на можливість й доцільність застосування феноменології в описі та дослідженні правової реальності часто є діаметрально протилежними й мають різні ступені наукової обґрунтованості.

Але, напевно, важко не погодитися із тим, що будь-яким остаточним висновком стосовно потенціальних можливостей феноменологічного підходу у царині права має передувати перш за все розгляд вже здійснюваних раніше досліджень у цьому напрямку із об'єктивним аналізом отриманих у підсумку результатів.

Однією з перших таких спроб є праця "Апріорні основи цивільного права" А. Райнаха (1883–1917 рр.), опублікована у першому випуску "Щорічника з філософії та феноменологічного дослідження" (1913 р.) Е. Гуссерля. Стислому аналізу цієї праці й буде присвячено нашу статтю.



У феноменології права, втім, як й у феноменології в цілому, виокремлюється багато підходів. А. Райнаха можна назвати представником саме "автентичного" філософсько-феноменологічного напрямку, адже він ідеї Е. Гуссерля намагався застосувати до права безпосередньо.

Як зазначає Г. Шпігельберг, студенти, які вивчали феноменологію у Геттінгені, – Шапп, Дитріх фон Гільдебранд, Койре, Вільгельм Шапп та Едіт Штайн – у своїх спогадах про цей період незалежно один від одного вказують на Райнаха, а не на Гуссерля як на свого справжнього вчителя феноменології [5]. Йому вторить В. А. Курінний, зазначаючи, що А. Райнах у Геттінгені займав те місце "другого полюсу", яке у Фрайбурзі зайняв Гайдеггер, коли мова йде про безпосередній вплив на студентів, від якого був дуже далекий Гуссерль, що добре видно по спогадах того ж Інгардена [6].

За словами Г. Шпігельберга, навіть безвідносно до цих примітних оцінок, Райнах розробляв варіант ранньої феноменології, ясніший і простіший за формою та конкретніший й такий, що більше розташовує до роздуму за змістом, ніж феноменологія "вчителя" [7].

В некролозі, присвяченому А. Райнаху, життя якого рано забрала війна, Гуссерль навіть приписував А. Райнаху допомогу у здійсненні свого власного прогресу у напрямі чистої феноменології. Той факт, що сам А. Райнах, хоча і будучи до Гуссерля особисто куди ближче, ніж усі інші ранні феноменологи, не послідував за ним до трансцендентальної феноменології, що почала тоді оформлятися, здається, не перешкодив Гуссерлю так оцінити заслуги Райнаха [8].

Докторська дисертація А. Райнаха з філософії із паралельною спеціалізацією – кримінальне право та історія, мала назву "Про поняття причинності у діючому кримінальному праві".

К.-М. Хедвіг, одна з найбільш значних представниць раннього феноменологічного руху, зазначає, що у понятті закону як такого (не лише в його найбільш піднесеній реалізації в якості сутнісного закону) ми маємо справу, мабуть, з центральною для усього духовного характеру Райнаха категорією. ...Тому і сутність держави постійно була для нього актуально потужним переживанням та одночасно однією з найбільш суттєвих проблем. Тому і правознавство мало для нього особливу привабливу силу, що спонукало його скласти державний екзамен з юридичної спеціальності, – правознавство як теоретична дисципліна про значимо регулюючі зобов'язання соціального життя людей [9].

Г. Шпігельберг пише, що є природнім намагання Райнаха продемонструвати можливості феноменологічного методу головним чином в соціальній і правовій сферах. Серед його публікацій є стаття про етичне і правове значення навмисності, яка містить особливо яскравий зразок феноменологічної психології. Проте найважливішою й більшою працею Райнаха у цьому напрямі був його вклад у перший том нового феноменологічного щорічника, де він прагнув показати, як навіть за простим діючим правом та його уявною довільністю можуть стояти "апріорні" сутності, здатні пролити світло на структуру самого діючого права [10].

Ідея апріорного вчення про право А. Райнаха полягає у наступному.

Спочатку він констатує, що істотний пункт, відносно якого панує загальна згода, полягає у тому, що усі закони та поняття права суть творіння чинників, що породжують право, й що немає ніякого сенсу говорити про якесь буття їх, яке було б незалежне від позитивного права [11].

Проте, таке розуміння А. Райнах пропонує замінити фундаментально іншим. "Ми покажемо, – пише він, – що ті утворення, які загально прийнято називати специфічно правовими, володіють буттям так само, як числа, дерева або будинки; що це буття незалежне від того, досягається воно людьми чи ні, що воно, зокрема, незалежне від будь-якого позитивного права. Не лише хибно, але й за своєю останньою підставою безглуздо вважати правові утворення творіннями позитивного права, так само безглуздо, як називати заснування німецької держави або іншу історичну подію творінням історичної науки. У дійсності має місце те, що так ревно оспорується: позитивне право передзнаходить ті правові поняття, які входять у нього; воно ні в якому разі їх не виробляє" [12].

Погоджуючись із К.-М. Хедвіг в її характеристиці творчості А. Райнаха, ясність якої є сутнісною рисою його манери дослідження та викладу, й звільняє від необхідності будь-якої змістовної інтерпретації [13], часто достатнім є лише процитувати А. Райнаха.

"Правові утворення, як ми сказали, – зазначає мислитель, – наприклад вимоги та зобов'язання, мають незалежне буття, подібно до будинків і дерев. До цих останніх відноситься усе те, що ми можемо зчитувати у світі там, зовні, за допомогою актів чуттєвого сприйняття і спостереження: якесь дерево схоплюється як квітуче, якийсь будинок – як пофарбований у білий колір. Ці предикації не кореняться у властивостях дерева й будинку як таких. Дерева не обов'язково повинні цвісти, будинки можуть бути пофарбовані й в інші кольори – ці стани справ, які ми схоплюємо у відповідному сприйнятті, не є необхідними. Це і не загальні стани справ, оскільки й та, й інша предикація відноситься тільки до окремого дерева та окремого будинку, і ми не маємо права поширювати їх на усе те, що є дерево або будинок. Абсолютно інакше усе відбувається у разі тих положень, які відносяться до правових утворень. Тут немає ніякого світу, який нам протистоїть і з якого ми тільки й можемо вчитувати всілякі стани справ; тут в нашому розпорядженні інша, глибша можливість. Поглиблюючись у сутність такого роду утворень, ми убачаємо ті закони, які значимі відносно цих утворень, ми досягаємо взаємозв'язки – аналогічно тому, як ми робимо це шляхом поглиблення у сутність чисел і геометричних фігур: так-буття корениться тут у сутності так-сущого. Йдеться, таким чином, не про окремі та випадкові стани справ, як до цього. І там, де я приписую деяку предикацію окремому правовому утворенню, яке реально існує в будь-який час, ця предикація відноситься до нього не як до цього окремого утворення, але як до утворення цього виду. Але це означає, що вона відноситься взагалі до усього, що є таким за видом, і що вона необхідним чином властива йому як такому і не може, наприклад в якомусь окремому випадку, не бути йому властива. Те, що якісь предмети розташовуються у світі один біля одного, є окремим і випадковим станом справ. Те, що вимога втрачає

силу в акті відмови, корениться у сутності вимоги як такої й значимо, тому, необхідним і всезагальним чином. У відношенні правових утворень є значимими апіорні положення. Ця апіорність не повинна означати чогось неясного та містичного, але орієнтована на ті прості факти, про які ми згадували вище: будь-який стан справ, який є загальним у вказаному сенсі та наявний необхідним чином, називається нами апіорним. Ми побачимо, що такого роду апіорних положень є удосталь, вони строго сформульовані і з очевидністю убачаються, незалежні від будь-якої свідомості, що осягає їх, незалежні й від будь-яких речей будь-якого позитивного права, так само, як й ті правові утворення, у відношенні яких вони значимі [14].

А. Райнах зазначає: "Нам відомі широко поширені забобони, особливо у юристів, які суперечать такому розумінню. Але ми також добре розуміємо, яким чином приходять до цих забобонів. Проте саме тому ми запрошуємо до того, щоб спробувати залишити установку, яка стала давно звичною, і з ясним поглядом підійти до самих речей" [15].

Апіорність права за А. Райнахом виявляється у наступному: "Ми стверджуємо тільки одне – але цьому ми надаємо особливу ваговитість: так звані специфічно правові фундаментальні поняття мають буття поза сферою позитивно-правового, так само, як числа мають буття незалежно від математичної науки. Позитивне право може розвивати і перетворювати їх так, як йому завгодно: самі вони виявляються, а не продукуються цим правом. І далі: відносно цих правових утворень є значущими вічні закони, які незалежні від нашого розуміння, так само, як закони математики. Позитивне право може переймати їх у свою сферу, воно може й відхилитися від них. Але навіть там, де вони звертаються у свою протилежність, це не може вплинути на наявність їх самих" [16].

"Якщо є таким ось чином самі по собі суцці правові утворення, – вказує А. Райнах, – то тут перед філософією відкривається нова область. Як онтологія або апіорне вчення про предмет вона має справу з аналізом усіх можливих видів предметів як таких. Ми побачимо, що вона стикається тут з абсолютно новим видом предметів, з предметами, які не належать у власному сенсі природі, фізичній або психічній, та які в той же час відрізняються й від ідейних предметів своєю темпоральністю. Найбільший філософський інтерес представляють й ті закони, які значимі відносно цих предметів. Це суть апіорні закони, а саме, як ми побачимо, апіорні закони, що мають синтетичну природу" [17].

Поряд з чистою математикою і чистим природознавством А. Райнах проголошує чисту науку права, що складається, як і перші дві дисципліни, із строго апіорних і синтетичних положень і виступає основою для неапіорних і таких, що навіть знаходяться поза протилежністю апіорного та емпіричного дисциплін. А. Райнах обмежується викладенням апіорних основ цивільного права, але він впевнений, що й інші правові дисципліни, зокрема кримінальне, державне та адміністративне право, можуть мати такі основоположення та потребують їх [18].

У рамках дослідження апіорних основ цивільного права А. Райнах звертається до проблеми обіцянки як первинного витoku вимоги та зо-

бов'язання. За допомогою цієї проблеми А. Райнах мав намір набути доступ до сфери апріорного вчення про право й, окрім того, спробувати окинути її поглядом [19].

Обіцянку А. Райнах розглядає фактично як комунікативний феномен: "Якщо ми поставимо себе на місце адресанта обіцянки, то ми побачимо, що справжня обіцянка може здійснюватися та виявлятися в явищі, не зачіпаючи того суб'єкта, на якого вона спрямована. Поки це так, не може йтися про вимогу та зобов'язання. Недостатньо й того, щоб адресат сприйняв ряд зовнішніх явищ, чув, наприклад, слова, не розуміючи їх. Крізь ці слова він повинен схопити те, проявом чого вони являються, він повинен взяти до відома саму обіцянку, він – як ми могли б виразитися точніше – повинен засвоїти обіцянку. По відношенню до того, що він таким чином засвоїв, адресат може поводитися по-різному" [20].

Для прояснення того, що є власне обіцянкою, А. Райнах розширює сферу свого дослідження, й вводить нове фундаментальне поняття – соціальний акт. Це спонтанний, такий, що супроводжується внутрішнім діянням суб'єкта акт, який, проте, не може здійснюватися чисто внутрішнім чином і потребує того, щоб до нього прислухалися: "Вже на прикладі пробачення ми бачили, що не усі акти, спрямовані на іншу особу, потребують того, щоб до них прислухалися. Пізніше ми побачимо, що не усі акти, які потребують того, щоб до них прислухалися, спрямовані на іншу особу. Поняття соціального акту визначається нами єдино виходячи з потреби у тому, щоб до нього прислухалися. ...Звернення до іншого суб'єкта, потреба у тому, щоб до нього прислухалися, абсолютно суттєва для будь-якого соціального акту" [21].

К.-М. Хедвіг зазначає, що своєрідність соціальних актів уперше була зафіксована саме Райнахом [22].

В. А. Курінний звертає увагу на те, що аналіз соціальних актів, який здійснює Райнах у своїй праці про право, у ряді своїх тематичних і термінологічних моментів тісно пов'язаний з першим Логічним дослідженням Гуссерля. Проте вже у своїй термінологічній специфікації їх вживання Райнахом багато в чому відмінне від того, як вони використовуються у першому Логічному дослідженні [23].

Витоки популярної на сьогоднішній день теми "відповідності" ("репозитивності") та "діалогу" у феноменології В. А. Курінний убаचाє саме в "Апріорних основах цивільного права" [24]. Соціальний акт "вимагає того, щоб до нього прислухалися", він має бути "засвоєний" іншою особою: "Звернення до іншого суб'єкта, потреба у тому, щоб до нього прислухалися, абсолютно суттєва для будь-якого соціального акту" [25]. У Райнаха читаємо: "...соціальні акти, які, – у протилежність повідомленню – за своєю суттю націлені на відповідні або, краще сказати, на такі, що відповідають дії, навіть якщо ці дії насправді і не матимуть місця. Кожне розпорядження й кожне прохання націлюються на вказаний у них образ дій адресата. Тільки реалізація цього образу дій однозначно замикає той круг, який був відкритий цим соціальним актом" [26].

І. Л. Честнов, відомий, як розробник діалогічної концепції права [27], не погоджується із В. А. Курінним вбачати у вченні А. Райнаха тему діалогіч-

ності, вказуючи на те, що сам А. Райнах стверджує: первинний витік правомочності полягає не в соціальних актах передачі, надання і т. п., а в особі, якій спочатку належить правомочність [28]. На підтвердження свого висновку І. Л. Честнов посилається на наступний фрагмент праці А. Райнаха: "Соціальні акти – надання, передача і т. п. – не можуть бути первинними джерелами правомочності, так як ці акти, оскільки вони спричиняють за собою безпосередній правовий наслідок, самі всякий раз передбачають відповідну правомочність, і ця правомочність повинна, врешті-решт, мати інше коріння, якщо виключити помилковий регрес in infinitum. Таке первинне джерело насправді має місце в особі як такій. Особа може обіцяти, накладати зобов'язання, брати зобов'язання і т. д. Суттєво, проте, не те, що особа в змозі здійснювати усі ці акти – бо тут важлива не ця природна можливість, – але те, що здійснення цих актів викликає безпосередньо правові наслідки, виникають вимоги, зобов'язання і т. п. У цьому виявляється правомочність, яка не може бути виведена з чогось ще, але має свій первинний витік в особі як такій. Ми можемо говорити тут про фундаментальну правомочність особи" [29].

Натомість, нам здається, що І. Л. Честнов в оцінці суджень В. А. Курінного дещо не послідовний. В. А. Курінний мову веде про соціальні акти, які за своєю сутністю передбачають потребу у тому, щоб до них прислухалися, й у цьому дійсно можна угледіти теми "відповідності" ("респонзивності") та "діалогу". А І. Л. Честнов у своєму запереченні посилається на зовсім інше, на фундаментальну правомочність особи, яка не може бути виведена з чогось ще, наприклад, з соціальних актів, й має свій первинний витік в особі як такій. Тобто, тут одна теза зовсім не суперечить іншій.

В. А. Курінний звертає увагу також на те, що у контексті ранньої, "ей-детичної", феноменології одна з інновацій праці А. Райнаха полягає у тому, що "соціальні акти" породжують утворення (наприклад, вимоги та зобов'язання), відносно яких діють "апріорні закономірності", але які, проте, мають тимчасовий (темпоральний) характер. Ця характеристика апіорної правової сфери знаходиться у виразному протиріччі з "логічним абсолютизмом" "Логічних досліджень" Гуссерля, в якій сфера "сутнісного" ("ідеального") виокремлюється саме за ознакою позачасовості [30].

У главі, присвяченій співвідношенню апіорного вчення про право та позитивного права А. Райнах також розглядає й заперечення, яке, на перший погляд, спираючись на історичні факти, є "утрудненням для філософії права і, зокрема, робить неможливим очевидне досягнення сутнісних взаємозв'язків та їх відношення до позитивного права". У Райнаха знаходимо: "Про "протиріччя" між апіорним вченням про право та позитивним правом не може бути розмови, й мова має йти лише про відхилення встановлень повинності від законів буття. Ці відхилення, проте, ніколи не можуть бути обернені проти значущості апіорних законів буття, оскільки останні, як ми показали, і є тими законами буття, які тільки й роблять можливими та збагненними ці відхилення" [31].

А. Райнах у завершальній частині своєї праці проводить розрізнення між феноменологією права та природнім правом, зазначаючи, що "наше

апріорне вчення про право не слід плутати з тим, що називають "загальним вченням про право" або "юридичним вченням про принципи" [32].

А. Райнах допускає, що ярлик природного права буде, можливо, навішений і на його спробу обґрунтування апріорного вчення про право незалежно від будь-якого позитивного права. "Проте, – висловлюється А. Райнах, – це мало що означало б. Природне право помиляється передусім у двох пунктах: у розгляді позитивного права і в проекті матеріального та все ж безумовного та загальнозначущого права. Апріорне вчення про право позбавлене й того й іншого. Його своєрідний характер полягає саме в тому, що воно незалежне від будь-якого права – від "діючого" не менше, ніж від "значимого" або такого, що приймається за таке" [33].

Наприкінці зазначимо, що апріорне вчення про право А. Райнаха дійсно є яскравим взірцем феноменології права у цілому. Натомість, стосовно змістовних оцінок та практичної значущості творчості А. Райнаха, то у дослідницькій літературі з цього приводу однотайність відсутня, й спектр думок тут досить широкий.

Існують зовсім пафосні оцінки, наприклад: "... у нових текст-контекстних відношеннях окремі методологічно-змістові аспекти теорій минулого, що у свій час набули здійснення у площині суто теоретичній, неочікувано набувають практично-правового значення, створюючи ще один із можливих векторів пізнавального структурування соціально-правової дійсності. Саме таким, розгорнутим у часі практичним потенціалом, володіє феноменологічний підхід до аналізу правових феноменів, одним із цілком своєрідних виявів якого стала ...малодосліджена у вітчизняній науковій традиції і ще в меншій мірі співвіднесена з найближчими правовим реаліями теорія апріорного права Адольфа Райнаха..., спрямованість якої на віднайдення апріорних засад розуміння правових феноменів набуває неочікувано життєвого і полемічного звучання у ситуації невизначеності правового поля, перехідного кризового стану соціокультурної системи і відповідної цим обставинам релятивної етико-правової свідомості. ... Загалом, сформульовані А. Райнахом висновки стосовно апріорних основ правової реальності потенційно можуть сприяти віднайденню шляхів компромісу між природно-правовим та позитивно-правовим підходами до аналізу правової реальності, а запропонована геттінгенським ученим постановка проблеми гідна увійти у якості складової в комплекс проблематики сучасної онтології права" [34].

Наявні й більш ніж помірковані погляди на вчення А. Райнаха. Так, Г. Паллард и Р. Хадсон в енциклопедії "Філософія права" звертають увагу на ряд невирішених питань у теорії А. Райнаха. По-перше, його використання аналітичного/синтетичного є проблематичним. По-друге, природа людини як основа для можливості правових соціальних відносин потребує уточнення. По-третє, його теорія не охоплює реальність інтерсуб'єктивної практики. Його апріорний підхід залишає осторонь ідеологічний та соціальний контекст права тощо [35].

М. І. Пантукіна зазначає, що праця Е. Гуссерля "Логічні дослідження" дозволила А. Райнаху зробити істотний внесок у вивчення специфіки

правового дискурсу, проте інші, не логіко-лінгвістичні аспекти застосування феноменології, залишилися поза увагою [36].

Таким чином, на прикладі апіорного вчення А. Райнаха можна побачити, що феноменологічний підхід до права має як безсумнівні переваги, так і невирішені проблеми. Але це ні в якій мірі не заперечує значущість цього підходу у спробах подолати кризу традиційного праворозуміння.

1. *Честнов И. Л.* Правопонимание в эпоху постмодерна // Правоведение. – 2002. – № 2 (241). – С. 4–16. 2. Там же. 3. *Сырых В.М.* Логические основания теории права. – М. : ЗАО Юстицинформ, 2004. – Т. 2. – С. 128. 4. Там же. – С. 49. 5. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение / пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. – М. : Логос, 2002. – Ч. 3. – С. 215. 6. *Куренной В. А.* К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос 1991-2005. Избранное : в 2 т. Т. 2. – М. : Издательский дом "Территория будущего", 2006. – С. 13. – (Серия "Университетская библиотека Александра Погорельского"). 7. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение... – С. 215. 8. Там же. – С. 215–216. 9. *Хедвиг Конрад-Мартиус.* Введение // Райнах А. Собрание сочинений / пер. с нем., сост., послесл. и коммент. В. А. Куренного. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 23. 10. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение... – С. 220–221. 11. *Райнах А.* Априорные основания гражданского права // Райнах А. Собрание сочинений... – С. 155–156. 12. Там же. – С. 156. 13. *Хедвиг Конрад-Мартиус.* Введение... – С. 9. 14. *Райнах А.* Априорные основания гражданского права... – С. 156–157. 15. Там же. – С. 157. 16. Там же. – С. 158. 17. Там же. – С. 158–159. 18. Там же. – С. 158–159. 19. Там же. – С. 160. 20. Там же. – С. 188. 21. Там же. – С. 176–177. 22. *Хедвиг Конрад-Мартиус.* Введение... – С. 26. 23. *Куренной В. А.* Комментарии и примечания // Райнах А. Собрание сочинений... – С. 455–456. 24. Там же. – С. 457. 25. *Райнах А.* Априорные основания гражданского права // Райнах А. Собрание сочинений... – С. 177. 26. Там же. – С. 178–179. 27. *Честнов И. Л.* Принцип диалога в современной теории права (проблемы правопонимания) : дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.01. – СПб., 2002. – 322 с. 28. *Честнов И. Л.* Правопонимание в эпоху постмодерна... – С. 4–16. 29. *Райнах А.* Априорные основания гражданского права ... – С. 253. 30. *Куренной В. А.* Комментарии и примечания... – С. 457. 31. *Райнах А.* Априорные основания гражданского права... – С. 293. 32. Там же. – С. 317. 33. Там же. – С. 319–320. 34. *Левчук-Хмара М. В.* Феноменологічний підхід у філософії права (на матеріалі творчої спадщини А. Райнаха) // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. / гол. ред. В. М. Васькевич. – К. : ВІР УАН, 2012. – Вип. 66 (№11). – С. 446, 450. 35. Phenomenology of Law / H. Pallard and R. Hudson // The Philosophy of Law: An Encyclopedia : in 2 vol. Vol. 2 / ed. by Christopher Berry Gray. – New York ; London : Garland Publishing, 1999. – P. 646. 36. *Пантыкина М. И.* Феноменология правовой жизни: методология и социально-философский аспект исследования : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. – Екатеринбург, 2010. – С. 6.

Надійшла до редакції 11.02.13

**Б. Б. Руденко**

### **АПРИОРНОЕ УЧЕНИЕ О ПРАВЕ А.РАЙНАХА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В СИСТЕМЕ ЮРИДИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

*Статья посвящена анализу априорного учения о праве А. Райнаха в контексте методологического потенциала феноменологии в системе юридического знания.*

**Ключевые слова:** феноменология права, априорное учение о праве, А. Райнах.

**B. B. Rudenko**

### **A PRIORI THEORY OF LAW A. RAYNAH'S: METHODOLOGICAL POTENTIAL OF PHENOMENOLOGY IN THE SYSTEM OF LEGAL KNOWLEDGE**

*The article is devoted to the analysis of a priori theory of law A. Reinach in the context of methodological potential of phenomenology in the system of legal knowledge.*

**Keywords:** phenomenology of law, a priori theory of law, A. Reinach.

## **РАЗВИТИЕ ИДЕИ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ И ЕЕ СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ**

*В статье осуществлен философский анализ представлений о социальной справедливости, основных закономерностей ее развития, показано состояние социальной справедливости в современном обществе.*

**Ключевые слова:** социальная справедливость, справедливость, общество, государство, равенство, собственность.

В течение своего развития человечество претерпело многих коренных изменений в социальном бытии. В частности, появление неравных общественных возможностей породило формирование плюрализма взглядов, что существенно повлияло на развитие общественного бытия. Существование таких неравных возможностей обусловило противоречивость и конфликтность распределения благ между различными социальными слоями. Поэтому, именно эти факторы и побудили многих философов изучать и анализировать феномен справедливости, понимание которого могло бы помочь решить проблему распределения ресурсов.

Проблема социальной справедливости всегда привлекала внимание человечества, начиная с появления мифологического мировоззрения. В частности, значение слова "справедливость" претерпело существенные эволюционные изменения – от первоначального "прямой путь" к следующим "наказание" и "возмездие". То есть, сначала справедливость означала должное отношение к правилам, освященных традицией. Однако с распадом родового строя ее понимание как месть и неукоснительное соблюдение традиции себя исчерпало. Зато появилось представление о справедливости как о личной добродетели, определенной моральными качествами индивида [1].

Одной из первых концепций идеального общественного устройства являются философские взгляды Платона. В частности, в диалоге "Государство", он с помощью теории идей критикует современную форму правления того времени, определяя ее несовершенство. Поэтому он провозглашает собственный подход к формированию социального устройства, который он называет "прекрасный город". Главной человеческой добродетелью любого гражданина "платоновского" воображаемого полиса становится справедливость, которую философ определяет как строгое выполнение всех обязанностей каждым членом общества [2].

Еще одним известным представителем античной философии, который интересовался вопросом социальной справедливости является Аристотель. В частности, он в основу своей концепции идеального общественного устройства, как и Платон, ставит категорию справедливости, которая связана у него с общим благом. Так, Аристотель считал, что главной целью политики является достижение общего блага. Например, В. Харди отмечает, что аристотелевская доктрина справедливости, под общей справедливостью определяет следование законам, тогда как в



частном случае справедливость означает равенство и честность. Однако такому объяснению аристотелевского понимания справедливости противопоставляют свои возражения ряд критиков, указывая на то, что такая интерпретация является непоследовательной, поскольку человек может нарушить закон и быть полезным одновременно, а может не нарушая закона быть корыстным. Кроме того, в свою очередь закон может быть несправедливым. Некоторые ученые-философы, изучая вопросы теории справедливости, предполагают, что под частичной справедливостью следует понимать распределение имущества, почестей и других благ согласно критерию достоинства, учитывая заслуги каждого человека, поскольку равное распределение таких благ невозможно (пропорциональное правосудия). Зато в "уровнительном" правосудии качество лиц уже не принимается во внимание, и правда заключается в том, чтобы сравнить то, что представляет собой предмет обмена [3]. Однако здесь основная проблема заключается в том, по каким критериям государство уравнивает граждан, а по каким различает. Поэтому, можно предположить, что Аристотель заложил основы распределительной (дистрибутивной) и сравнительной (ретрибутивной) теорий справедливости.

Таким образом, в период античности в древнегреческих государствах под понятием "социальное государство" понималось идеальное общественное устройство, где категория справедливости определялась как общая ценность, которая необходима для создания и распределения благ. Тогда как в Древнем Риме зарождалось верховенство права и закона, где гражданское общество было институтом защиты общественных интересов граждан как воплощение идеи социальной справедливости.

Вышеуказанные признаки справедливости в общественном бытии, которые были сформированы философами античности, стали основой для формирования концепции правового государства в период Нового времени – борьба буржуазии с господствующими феодальными порядками. Стоит заметить, что для этих философов справедливость имеет социально-политическое значение. В частности, Фрэнсис Бэкон в своей работе "О достоинстве и развитии наук" утверждал, что адекватное исследование справедливости свойственно лишь государственным деятелям, поскольку, по его мнению, только они понимают природу человеческого общества и общественных благ, а потому могут выносить решение о законах. А Дэвид Юм по поводу социальной справедливости отмечал, что повиновение является долгом, который необходим для уплаты долга за справедливость [4].

В работе Т. Гоббса "Левифан или Суть, строение и полномочия государства церковного и гражданского" сказано, что справедливость и несправедливость являются качествами людей, живущих в обществе, а не в одиночестве [5]. Также Гоббс считал, что естественные законы, в том числе и справедливость, сами по себе, без страха перед любой силой и наказанием, которые заставляют их следовать этим законам, противоречат естественным человеческим желанием [6]. Поэтому справедливость

возможна только через договоренность между людьми, функционирование которой, без применения силы невозможно. То есть, основной функцией государства в лице суверена есть воплощение безопасности и справедливости. Соответственно, все граждане государства должны чувствовать "справедливое" воздействие государства через применение законов и санкций для обеспечения безопасности общества. Также Т. Гоббс рассматривал справедливость с точки зрения распределения благ между людьми как членами общества. То есть, он также, как и Аристотель, различал коммутативную справедливость как равенство всех членов общества, так и дистрибутивную справедливость как равное распределение благ между гражданами с равными заслугами.

Исходя из мнений Томаса Гоббса, следует отметить, что во время первобытнообщинного строя, когда еще не существовало государства, каждый индивид был свободным и имел неограниченную свободу. Таким образом, если индивид, действовал как ему заблагорассудится по отношению к другому члену рода, то справедливости здесь не было. Здесь возникает противоположное понятие несправедливости, тогда как индивид мог быть справедливым только для себя при удовлетворении своих нужд.

Гоббс, отмечал, что феномен справедливости со стороны государства проявляется не только с негативной стороны как наказание за нарушение законов, но и положительного – как правильное распределение благ государством между членами общества [7].

Джон Локк в своем труде "Два трактата о самоуправлении" также отмечал, что справедливость является одной из основ государственного управления. Однако в отличие от Гоббса, индивид в обществе не очень сильно детерминированный со стороны государства: "Политические законы, установленные для соблюдения внешнего порядка и порядка среди людей, никогда не бывают сформулированы так, как они должны быть сформулированы, разве что только предположить, что воля человека является по своей природе упрямой, мятежной и такой, что испытывает отвращение к любой повинности священным законам ее природы; одним словом, если предположить, что человек, в силу своего короткого ума, является ненамного лучше дикого зверя, тогда, несмотря ни законы соответствия обеспечивают такую структуру ее внешним воздействиям, чтобы они не препятствовали общему благу, ради которого и созданы общества. Если они его не делают, то они – несовершенны ..." [8]. Таким образом, по мнению Локка, власть ограничена общественными благами, поскольку ее основная цель – безопасность граждан.

По мнению Т. Гоббса справедливо то, что все граждане передают свои права государству в лице монарха, имеющий право наказывать или милловать подданных за соответствующие поступки. Однако Дж. Локк, указывая на естественное равенство всех людей, отмечает, что исключительные качества, заслуги могут возвеличить индивида в обществе. И хотя Локк утверждал, что это не противоречит равенству, однако такой тезис нарушает равенство и справедливость в обществе,

поскольку один индивид возвышается над другим, что дает ему право властвовать над другими людьми. Однако, Джон Локк отмечал, что это и есть естественная равенство всех людей.

В целом, следует отметить, что высшим воплощением буржуазной формы справедливости является накопление богатства, несмотря на специфические особенности понимания равенства создающих неравенство интерпретируется Локком как равенство возможностей обогащения для всех.

Также Джон Локк положительно оценивал существования частной собственности, как неперменной характеристики справедливой организации общества, которая должна быть приобретенная честно и справедливо и может быть перераспределена в случае превышения полномочий пользователем относительно объемов и целевого назначения имущества [9]. Локк отмечал, что государство должно гарантировать первоначальные личные права и равные возможности, где устанавливаются уровни законов свободы для защиты и поощрения накопления богатства. Но государство не может непосредственно вмешиваться в процессы объективной конкуренции, ведь это нарушает главное право собственности и справедливости. Таким образом, основой справедливости в обществе за Локком выступает человеческий труд, поскольку тот, кто трудится, тот и приобретает богатство.

Философы Просвещения в собственных концепциях справедливости также выступали защитниками капиталистических отношений. Это во многом объясняет, почему феномен справедливости толковался ими в контексте отношений сотрудничества. Например, по мнению Шарля Монтескье, положительный закон предусматривает объективный характер справедливости, однако она предшествует положительному закону, а не создается им. Монтескье считал, что справедливость является тем барьером, который не позволяет произволу ворваться в общественную жизнь.

Продолжая мысли Гоббса и Дж. Локка, Жан-Жак Руссо считал, что основой для социальной справедливости является обычное право, а общественный договор является всеобъемлющей справедливостью. Поэтому, имея такой общественный статус, такой договор не может безнаказанно нарушаться. Он провозглашал идею социального равенства, поскольку несправедливость порождается неравенством в частной собственности и в политической сфере.

Дальнейшее развитие идея справедливости получила в трудах представителей немецкой классической философии. В частности, согласно Иммануилу Канту, источником подлинной справедливости является категорический императив, в абстрактной формуле которого выражена идея человеческого равенства. Он считал, что источником социальных отношений является трансцендентальные идеи разума, которые предлагают направления и цели деятельности разума: априорные максимы разума выступают регуляторами практической сферы жизнедеятельности человека в соответствии с принципами и нормативов необходимого, справедливого. Объединение же и осуществления на практи-

ке регулятивных идей разума во всех сферах человеческих отношений определяет путь осуществления идеи справедливости.

В противоположность И. Канту, гегелевская философия идею справедливости рассматривает сквозь призму философии объективного духа, в контексте которой определяющих признаков приобретает понятие человеческой судьбы. По мнению Гегеля справедливость является основой права, а потому она должна быть закреплена в конституции, поскольку именно в конституции "... разумная воля доходит до сознания и понимания самого себя, приобретает статус справедливости как действительности свободы."

Карл Маркс, как основатель течения марксизма, видел, что справедливость определяется местом классов в исторически определенной системе производства. Маркс доказывал, что справедливость обладает реальной исторической действительностью и она разворачивается не просто как система понятий, а как особая система отношений, в которые люди вступают под давлением условий производства и распределения. Согласно закону развития общественно-экономических формаций каждому историческому периоду присуща собственная справедливость, содержание которой определяется экономическими отношениями соответствующей эпохи.

Таким образом, от эпохи Античности до конца XIX века значение справедливости претерпело значительные эволюционные преобразования: от простой человеческой добродетели к общественному феномену, который зависит от экономических отношений.

На современном этапе развития общественного бытия одной из главных проблем является распределение благ, которые включают не только материальные ценности (товары, деньги, имущество), которые имеют четко определенный денежный эквивалент, но и распределение таких благ, как власть, привилегии, права, обязанности. Поэтому современная философская мысль уделяет существенное внимание феномену социальной справедливости.

Одним из наиболее известных представителей социальной философии, которые занимались методологическими основами и практическими аспектами реализации справедливости в современных общественных реалиях, является Дж. Ролз. Он рассматривал социальную справедливость как "первую добродетель общественных институтов" [10]. Базовой категорией его концепции социальной справедливости является честность, с помощью которой члены общества могут сделать в пользу одного из двух базовых принципов: принципа равенства всех прав и обязанностей; принципа неравенства, но который приводит к компенсирующим преимуществам каждого члена общества [11]. При этом, Ролз отмечал, что существование общества по этим двум принципам должно заставить людей стремиться к всеобъемлющему сотрудничеству. Но существование такого общества должно подчиняться приоритету свободы и справедливости над эффективностью и благополучием. Соблюдение этих принципов, по мнению Ролза, приводит к

рациональной общественной кооперации, которая должна оцениваться, в первую очередь с позиций справедливости и свободы, и только потом с позиций эффективности. Также, Дж. Ролз утверждал, что несправедливость возникает не из-за неравенства как такового, а через существующие выгоды для отдельных членов общества. Поэтому базисная система общества должна быть выстроена таким образом, чтобы избежать, чтобы исключить необоснованную с точки зрения общей пользы, неравенство противоречит интересам малообеспеченных граждан. То есть, все основные социальные блага должны распределяться поровну, если только неравное распределение некоторых из этих благ или их всех не идет на пользу наименее защищенных [12]. Таким образом, социальная справедливость может быть реализована через перераспределение доходов через систему налогообложения в рамках рыночной экономики.

Другой выдающийся социолог Д. Белл использовал некоторые противоречия концепции Дж. Ролза для объяснения положений социальной справедливости. В частности, Белл обратил внимание на то, что Ролз, подчеркивая необходимость обеспечения наименее защищенных слоев общества первичными благами, не определил, каких индивидов нужно включать в эту социальную категорию и следует учитывать в состав первичных благ. Д. Белл отмечал, что решить этот вопрос в теории Ролза можно только путем санкционирования произвольных административных решений, а это является существенным недостатком с точки зрения экономической эффективности и демократизации общества.

Другим подходом к толкованию справедливости является теория распределительной справедливости Роберта Нозика, который, как и Джон Ролз, исходя из определения независимости индивида и равенства всех граждан государства, сформировал собственную интерпретацию либерального наследия, которое обозначил термином "либертариизм" [13]. По мнению Р. Нозика, одним из основных прав является право собственности. Справедливое распределение имущества и богатства у Нозика формируется на основе действия следующих принципов, которые должны регулироваться социальным государством:

1) лицо, которое приобретает имущество в соответствии с принципом справедливого присвоения (первоначальное приобретение в собственность), имеет право собственности на такое имущество;

2) лицо, которое приобретает имущество в соответствии с принципом справедливой смены собственника (перехода имущества от одного хозяина к другому), который имеет право собственности на такое имущество, также получает право собственности на такое имущество;

3) никто не может получить право собственности на имущество иначе, как в результате выполнения пунктов 1) или 2) [14].

Также Р. Нозик отмечал, что когда каждый из индивидов отдает часть своих благ для другого индивида, то этот человек получит больше преимуществ, чем должна составлять его доля, нарушает равнове-

сие распределительной модели. То есть, когда вышеуказанные принципы распределительной справедливости встроены в правовой структуре общества.

Теория справедливости Давида Готиера является альтернативой всем либеральным проектам, которая является попыткой построения моральной теории на основе "ума или чистой рациональности". Его концепция ведет свое происхождение от взглядов Томаса Гоббса, теория справедливости которого была либеральной, поскольку роль стабилизатора в обществе играет государство с помощью контроля за соблюдением законов. По мнению Д. Готиера, справедливость приобретает характер взаимной выгоды, но не теряет при этом свойства быть беспристрастным ограничением на достижение своего корыстного интереса. Сам характер беспристрастных ограничений, которые накладывают на себя индивид, имеют в теории Готиера не моральный, а рациональный характер. Готиер сторонник максимизаторской теории рациональности, которая противостоит утилизационной теории рациональности (Ролз) как теории где максимизируется выгода для каждого члена общества, где каждый индивид не может иметь больших преимуществ от других при определении полезности, означает наличие моральных ограничений. Зато максимизаторская теория рациональности является субъективной, поэтому основой поведения "экономического" человека является не интерес, а предпочтения, максимизация которых определяется в ситуации выбора. При этом Готиер считал, что беспристрастные нормы рационального выбора, необходимость в которых возникает на определенных этапах общественного взаимодействия, напоминают традиционные моральные нормы, хотя и не имеют с ними ничего общего [15].

Таким образом, Давид Готиер сформулировал теорию рационального соглашения, определяющегося принципами равновесия и оптимальности. Соглашение есть равновесным, если она является стратегией ее участников, направленных на максимизацию своей полезности. Под оптимальностью понимается такой результат сделки, когда ни один из ее участников не может улучшить свои предпочтения, не ухудшая положения других. Стоит заметить, что Готиер не разделяет оптимистических взглядов, присущих Адаму Смиту и другим либералам, поскольку рынок иногда находится в неоптимальном равновесии по причине существования "экстэрналитов" – благ, которые никому не принадлежат. В результате этого появляются паразиты (отрицательные экстэрналиты – загрязнение предприятиями окружающей среды, которые переводят свои расходы на других) и "зайцы" (положительные экстэрналиты – построение маяка мореплавателями, который будет использоваться другими впоследствии, получающих неоплаченные преимущества). Во избежание таких недостатков рынка нужно осуществлять сотрудничество (кооперацию), которая будет выгодна всем. Тем самым мораль возникает исключительно на уровне кооперации, основой которой является способность взаимодействующих индивидов запрещать свои хватательные рефлексы. Таким образом, справедливостью, по Д. Готиеру, есть склонность не

злоупотреблять интересами других, не пытаться проехать за чужой счет и не перекладывать свои расходы на плечи других [16]. Поэтому склонность следовать подписанному соглашению между индивидами является не только рациональным делом, но и справедливым.

Однако сама теория справедливости Готтиера имеет некоторые недостатки. В частности, он не достаточно убедительно определяет преимущества соблюдения договоренности между индивидами, если существует возможность быстро и радикально улучшить свое благосостояние. При таком условии мораль никак не может определяться рациональностью. Кроме того, осуществлению сделки могут предшествовать наличие обмана, мошенничества и насилия. Готтиер заострял внимание на потенциальном агрессоре, но ничего не указывал о возможности согласования потенциальной жертвы на кабальные экономические условия. Таким образом эта теория является ограниченной.

Еще одной интересной является теория справедливости известного социолога Ю. Хабермаса, которая опирается на моральные нормы как общезначимые. А именно, общество он рассматривает через взаимодействие публичной и бытовой интимной сферы. Единство частной и публичной автономий позволяет за Хабермасом, внедрять справедливые нравственные нормы в практику повседневной жизни путем регуляции законодательных норм. Хабермас отмечал, что основой социальной справедливости должно стать единство морали и права, поскольку именно мораль включает в себя то нормативно значимое, что должно сплотить общество [17]. Единство положительного права и универсальных моральных принципов должны обеспечить социальную справедливость и демократический строй. Таким образом, основными ценностями в обществе, согласно теории Юргена Хабермаса, является личность и свобода.

Итак, проблема социальной справедливости в современной философии возникает достаточно остро по этических, экономических, политических и правовых позициям, поскольку ее феномен возникает как одна из главных ценностей общественного бытия, а идеал справедливости один из самых мощных стимулов и наиболее действенных регуляторов общественной жизнедеятельности, не достигнут и до сих пор. Несмотря на значительную эволюцию содержания, справедливость всегда сводилась к принципу эквивалентности – определенное равновесие и соответствия между вкладом общественных индивидов в социальную жизнь и их социальным положением, между деяниями и возмездием, между трудом и вознаграждением.

1. *Марченко Е.* Мировоззренческая эволюция европейской философии относительно идей справедливости / Е. Марченко // Философия образования. – 2006. – № 3 (5). – С. 199–207. – С. 200. 2. *Платон.* Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / пер. с древнегреч. под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та : Изд-тво Олега Абышко, 2007. – 752 с. – С. 579. 3. *Кашников Б. Н.* Концепция общей справедливости Аристотеля: опыт реконструкции / Б. Н. Кашников // Этическая мысль. – 2001. – № 2. – С. 89–114. – С. 92–93. 4. *Марченко Е.* Мировоззренческая эволюция европейской философии относительно идей справедливости... – С. 21. 5. *Гоббс Т.* Сочинения : в 2 т. Т. 2 : [пер. с лат. и англ.] / Т. Гоббс ;

сост., ред., изд., авт. примеч. В. В. Соколов ; АН СССР, Ин-т философии – М. : Мысль, 1991. – 731 с. – С. 97. 6. Там же. – С. 109. 7. *Якоб М.* Проблемы социального равенства и справедливости и их соотношение в концепциях Т. Гоббса и Дж. Локка / М. Якоб // Вестник института развития ребенка: философия, педагогика, психология. – 2009. – № 6. – С. 54. 8. *Локк Дж.* Два трактата об управлении / пер. с англ. А. Терех, Р. Димерець. – Киев : Основы, 2001. – 265 с. – С. 201. 9. *Якоб М.* Проблемы социального равенства и справедливости и их соотношение в концепциях Т. Гоббса и Дж. Локка... – С. 56. 10. *Ролз Дж.* Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 535 с. – С. 19. 11. Там же. – С. 26. 12. *Сапелкина А. В.* Интерпретация социальной справедливости в современных социологических теориях / А. В. Сапелкина // Вестник Академии труда и социальных отношений Федерации профсоюзов Украины. – 2012. – № 1. – С. 63. 13. *Агарков А. А.* Социальная справедливость как сущностный принцип социальной украинского государства [Электронный ресурс] / А. А. Агарков // Гилея: научный вестник : сб. науч. тр. – 2012. – № 61. – Режим доступа : [http://www.nbuv.gov.ua/Portal//Soc\\_Gum/Gileya/2012\\_61/Gileya61/P1\\_doc.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/Portal//Soc_Gum/Gileya/2012_61/Gileya61/P1_doc.pdf). 14. *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия / Р. Нозик ; пер. с англ. Б. Пинскер ; под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. – М. : ИРИСЕН, 2008. – 424 с. – С. 194–195. 15. *Кашников Б. Н.* Успех в бизнесе или выгода быть моральным. Размышления по поводу теории справедливости Давида Готтиера и возможных последствий ее применения в России [Электронный ресурс] / Б. Н. Кашников. – Режим доступа : <http://www.mion.novsu.ac.ru/gev/projects/success/forum/K1>. 16. Там же. 17. *Сапелкина А. В.* Интерпретация социальной справедливости в современных социологических теориях... – С. 64.

Надійшла до редколегії 11.02.13

**Є. А. Товмаш**

### **РОЗВИТОК ІДЕЇ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ ТА ЇЇ СУЧАСНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ**

*У статті здійснено філософський аналіз уявлень про соціальну справедливість, основних закономірностей її розвитку, проаналізовано сучасний соціальної справедливості у сучасному суспільстві.*

**Ключові слова:** соціальна справедливість, справедливість, суспільство, держава, рівність, власність.

**E. A. Tovmash**

### **THE DEVELOPMENT OF THE IDEAS OF SOCIAL JUSTICE AND ITS CONTEMPORARY INTERPRETATION**

*Implemented philosophical analysis concepts of social justice and identify patterns of development, showing the current state of social justice in the society.*

**Key words:** social justice, justice, society, state, equality, property.



**ВЗАЄМИНИ ДАРУВАННЯ  
В АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ  
Б. МАЛИНОВСЬКОГО, М. МОСА, К. ЛЕВІ-СТРОСА:  
ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ**

*У статті здійснюється порівняльний аналіз основних антропологічних концепцій взаємин дарування Б. Малиновського, М. Моса та К. Леві-Строса, з метою виявлення підстав, що обумовлюють варіативність інтерпретацій даного універсального антропологічного феномена.*

**Ключові слова:** взаємини дарування, обмін, функціоналізм, структуралізм.

Взаємини дарування належать до кола універсальних антропологічних феноменів. Оскільки специфікою існування людини є колективне життя, а ізоляція є нестерпною і торує шлях лише до божевілля, тому людина прагне постійного єднання з іншими індивідами. Ця онтологічна потреба у взаєминах виявляється у різних формах, але первинною основою будь-яких взаємин виступає обмін дарунками. Поняття дарунку має широке визначення – слово, дія, річ, одним словом будь що, але при цьому дарунок має бути позбавлений жодного утилітарного зиску та інструментального характеру. Тобто метою дарування стає встановлення та підтримання взаємин між індивідами. Через це взаємини дарування виявляються одним з найважливіших модусів людського буття, оскільки все життя людини супроводжується безперервним обміном матеріальними та символічними благами. Взаємини дарування уможливають не просто механічні чи логічні зв'язки з оточуючим світом, натомість вони спричиняють живі зв'язки, які є сутнісними для людини. Вони визначаються як відкриті та діалогічні, але поруч існує інша форма стосунків, котра формально виявляється подібною, але її сутність виявляється прямо протилежною – утилітарний обмін матеріальними предметами, благами, послугами тощо. Даний різновид стосунків характеризується основним прагненням до наживи та вигод, вони визначаються як інструментальні та є для людини похідними.

Дана проблематика налічує майже вікову історію свого вивчення у західній гуманітарній думці, її було проблематизовано в дослідженнях Ф. Боаса, Б. Малиновського, М. Моса. У подальшому вона отримала свій розвиток у К. Леві-Строса, Е. Ліча, Й. Гейзінґи, Е. Бенвеніста, Ж. Батая, П. Бурдьє, Ж. Бодріяра, Ж. Деріди, М. Енафа, М. Годельє тощо. На радянських та пострадянських теренах взаємини дарування прямо чи опосередковано досліджувались у роботах В. Іванова, А. Гуревича, А. Байбурина, А. Топоркова, Ю. Аверкісвої, Е. Рікмана, В. Крюкова, І. Фроянова тощо. Серед вітчизняних дослідників можна виділити К. Пашкова, М. Поповича тощо.

Попри значну кількість досліджень, принаймні у західній науці, взаємини дарування визначаються широкою варіативністю інтерпретацій,

котрі інколи стають суперечливими одна стосовно іншої. Виникає певний парадокс – різноманітні підходи не сприяють цілісному осмисленню взаємин дарування, а навпаки й надалі виявляються нові грані даного феномена. У зв'язку з цим виникає потреба з'ясування причин, що призводять до диференціації інтерпретацій взаємин дарування. З іншого боку, як у вітчизняній гуманітаристиці так і на пострадянських теренах взаємини дарування й досі лишаються серед малодосліджених феноменів, насамперед через брак саме комплексних досліджень. Для вирішення поставлених завдань необхідно здійснити порівняльний аналіз базових антропологічних концепцій взаємин дарування у фундаторів даного напрямку досліджень, з метою виявлення підстав, що спричиняють варіативність інтерпретацій даного феномена. Аналіз базових концепцій обумовлюється тим, що всі подальші дослідження, так чи інакше, відштовхуються від них. З іншого боку дана робота частково заповнить існуючі прогалини у корпусі вітчизняних досліджень взаємин дарування. Все це й зумовлює актуальність даного дослідження.

Вперше взаємини дарування було введено в антропологію Дж. Фрезером у 1919 р. Існували й інші дослідження, але вони мали несистематичний характер, тому фундаторами проблематики дарування вважають Б. Малиновського та М. Моса. Першим ґрунтовним дослідженням взаємин дарування стала праця Б. Малиновського "Аргонавти західної частини Тихого океану" (1922). Марсель Мос високо оцінив його: "важко зустріти практику дару-обміну більш чітку, більш зрозумілу, більш усвідомлену як і більш осмислену спостерігачем, ніж та, яку виявив Малиновський на Тробріанських островах" [1]. Центральним об'єктом дослідження Б. Малиновського став церемоніальний обмін дарунками *кула*, в якому племена, цінні речі, їжа, різноманітні послуги, жінки, діти тощо були втягнутими в коловорот обміну та здійснювали свій впорядкований рух у просторі та часі. Обмін дарунками виявився потужною інтегруючою силою, завдяки якій встановлюються та підтримуються соціальні зв'язки. Б. Малиновський відокремив такі обміни дарунками від будь-яких товарно-економічних угод, оскільки "головною ознакою торгівлі в чистому вигляді є елемент спільної вигоди: "кожна сторона отримує те, в чому вона має потребу, натомість віддає менш потрібні речі" [2]. Але обмін *кула* не приносить жодного утилітарного зиску, тому що не дає нових економічних благ та вигод. Натомість його логіка полягає в демонстрації щедрості, свободи, незалежності, благородства тощо.

Церемонія дарування обов'язково мала пишні обставини, відбувалась публічно та мала регулярний характер, під час якої одержувач дарунку зобов'язувався віддячити своєму дарувальнику. З'ясувалось, що обмін *кула* структурує взаємини таким чином, що вони принципово не можуть припинитись, оскільки взаємини припиняються лише тоді, коли кожна сторона отримує еквівалентні подарунки у відповідь на свої дарунки. Але основними предметами, що даруються є браслети *мвали* та намиста *соулава* і вони рухаються в протилежних напрямках – браслети із заходу на схід, а намиста навпаки із сходу на захід. Цей рух є

безперервним та невідворотним тому, що обов'язок вимагає не затримувати цінні речі занадто довго і передавати їх своєму партнеру по *кула* у визначеному напрямку. Оскільки браслети і намиста рухаються в протилежних напрямках, то врешті вони зустрічаються коли партнер "А" дарує намисто партнеру "В", а той дарує своєму партнеру "А" браслет. Відповідно партнер "А" залишається в постійному боргу перед своїм партнером "В", оскільки він не може віддячити йому браслетом, так само і його партнер "В" не може позбутись заборгованості перед партнером "А", оскільки не може віддячити йому намистом. Загальний ефект такої циркуляції дарунків полягає у зв'язуванні великої кількості індивідів з різним соціальним статусом та різною культурою в розгалужену мережу взаємин. Б. Малиновський прийшов до висновку, що ця система постійних дарунків, у всіх різновидах, повністю охоплює моральне та економічне життя тробріанців.

Дослідження Б. Малиновського отримало високу оцінку, так К. Леві-Строс назвав його "добротною етнографією" [3], але з іншого боку вказав на той факт, "що спостерігачем він був кращим ніж теоретиком" [4]. Б. Малиновський наполягав, що не варто шукати приховані причини цього феномена, але необхідно вивчати його безпосередньо, таким як він є. Він був глибоко переконаний, що без взаємності послуг, кожне традиційне суспільство приречене на загибель, у фізичному розумінні, саме тому взаємини дарування відігравали важливу роль у традиційних культурах. Очевидно, що така інтерпретація Б. Малиновського обумовлена методологічними засадами функціоналізму. У свою чергу теоретико-методологічні засади функціоналізму є похідними від філософсько-антропологічної концепції людини, яка виявляється стратиграфічною моделлю теорії потреб, котрі поділяються на основні – біологічні та всі інші, більш диференційовані – похідні. За таких обставин виявляється, що суспільний спосіб життя та культура у цілому функціонують, у першу чергу, для задоволення потреб людини – біологічних, психологічних та всіх інших. Тому дослідження будь-якого феномена, у межах функціоналізму, редукується до певної функції яка покликана задовольняти базові потреби. Так і сталося із дослідженням взаємин дарування, коли всю множину значень і функцій даного феномена було інтерпретовано виключно крізь призму інтегративних якостей, яка зрештою зводиться до задоволення базових людських потреб. Натомість антропологічні дослідження мають бути синтезуючим вченням про людину, тобто вони мають поєднувати конкретне вивчення різних сфер буття людини та надавати йому цілісного філософського осмислення [5].

Наступне дослідження взаємин дарування було теоретичним, його було здійснено М. Мосом – "Есе про дар" (1924 р.) увійшло в історію антропології, як базове, в тому сенсі, що всі подальші дослідження даного феномена, так чи інакше відштовхуються від нього. Практика дарування визначалась М. Мосом, як універсальний та безперервний процес обміну матеріальними та символічними благами для більшості традиційних культур. Формально взаємини дарування супроводжували всі

значні події суспільного життя. Але дарування не було простим альтруїстичним актом, воно обов'язково передбачало компенсаційний дарунок. Отже, формально дарунок був добровільним, але насправді виявлявся обов'язковим. М. Мос виділяє три тісно пов'язані обов'язки, що утворюють практику взаємин дарування: давати, приймати та відшкодовувати [6], ухилення від цих обов'язків могло призвести до небажаних наслідків, аж до початку війни. Дослідження М. Моса так само спростовує будь-які суто утилітарні інтерпретації взаємин дарування, на його думку загадка даного феномена має безпосередній зв'язок із феноменом людини, тому він має стати предметом антропологічного осмислення.

У цьому зв'язку необхідно з'ясувати філософсько-антропологічну концепцію людини в М. Моса. У той час як у Б. Малиновського концепція людини виявляється стратиграфічною моделлю, позиція М. Моса принципово відрізняється, він розвиває концепцію Е. Дюркгайма, в якого людина це поєднання індивідуального та соціального, які існують в людині фактично не змішуючись. Антропологічна концепція М. Моса це "людина в єдності її біологічних, психічних та соціальних рис" [7]. Це означає, що коли вивчаються соціальні факти, вони вивчаються не окремо, а у зв'язку з людиною, тобто людина стає цілісною – "тотальною". Тотальність виражає повноту якостей та їхню інтегрованість. Тому, коли М. Мос називає обмін дарунками "тотальним" [8] соціальним фактом, це означає, що цей факт не лише всеохопний за своїм масштабом, він також інтегрований в різноманітні аспекти соціального життя, а ще він втілюється в індивідуальному досвіді. Будь-який тотальний соціальний факт набуває реальності в психічному, оскільки спричиняє в індивідуальній свідомості переживання, тому зникає одвічна прірва між психікою та соціумом. Отже, в своїх дослідженнях М. Мос рухався в напрямку пошуків зняття опозиції між соціальними фактами, що вважались зовнішніми по відношенню до психіки людини. Відповідно до соціологічного методу, тотальний факт можливо пояснити лише за допомогою іншого соціального факту, тому дарування як соціальний факт можна досліджувати за допомогою іншого соціального факту – мови. М. Мос передбачав, що "соціологія досягла б значно більших успіхів, як би у всьому наслідувала лінгвістів" [9]. Оскільки мова регулює вживання фонем, словника та синтаксису на несвідомому рівні індивіда, тому досягнути світ обміну, що опосередкований, подібно до мови, можливо із залученням методів лінгвістики.

М. Мос належним чином проаналізував різні аспекти взаємин дарування, задав подальший напрямок досліджень, який має бути інтегрованим із базовими структурами людського життя, тим самим наблизився до пошуків реконструкції несвідомого. Але сам так і не зміг реалізувати свої інтуїції. К. Леві-Строс так прокоментував це: "Мос зупинився на порозі наймовірних можливостей, подібно Мойсею, що вів народ до землі обітованої, але так і не побачив її величі" [10]. К. Леві-Строс вважав, що М. Мос не зміг втілити свої теоретичні міркування на практиці, через те, що за трьома обов'язками (дарувати, приймати, відшкодову-

вати) він не зміг побачити єдину символічну функцію – обмін, а далі дослідження має перейти на рівень несвідомого – сферу законів символічного мислення. Ці інтенції боу реалізовано К. Леві-Стросом.

Далі необхідно зупинитись на розумінні К. Леві-Стросом філософсько-антропологічної концепції людини. Він розділяє осмислення людини з точки погляду ролі символів у її житті, ця тенденція стала однією з основних для гуманітарних наук ХХ ст. Здатність до символізації виявляється основною функцією людського розуму – вираження та конструювання зовнішнього світу та трансформації чуттєво даного у символи. У цілому таке розуміння людини є цілісною концепцією, оскільки символічна функція це медіатор котрий стягує різні аспекти людського існування в єдину систему аналізу. Саме тому символічне функціонування стає основним об'єктом досліджень К. Леві-Строса. Зовнішня реальність сприймається людиною у символічній формі, яка не схожа з реальним об'єктом, а її структура віднаходиться у несвідомому людського мислення. Основним завданням структурної антропології К. Леві-Строса вважає реконструкцію прихованих структур несвідомого, котре є спільним для людства як такого, а це має призвести до розкриття феномена людини і одночасно фізичної реальності, структури яких є ідентичними. Приховані структури несвідомого постійно об'єктивуються у всіх формах соціального життя, саме тому воно стає основним матеріалом для його реконструкції. Отже, попри те, що символічна концепція людини репрезентує цілісне осмислення феномена людини, К. Леві-Строс зосереджується виключно на дослідженні логічного аспекту символічного функціонування і називає свої погляди "над раціоналізмом", або "кантіанством без трансцендентального суб'єкта". Відповідно принципи функціонування людського мислення стають основним об'єктом його досліджень.

Сутність людського мислення, за К. Леві-Стросом, полягає у функціонуванні бінарних опозицій – розуміння виникає у наслідок протиставлення і подальшого опосередкування цієї опозиції. Тому перша бінарна опозиція породжується виходом із природного стану існування до культурного, опосередкування якої призводить до виникнення соціального. Оскільки людське мислення від самого початку "спирається на розділ між природою і культурою" [11], воно зберігає в собі цей відбиток.

Для своїх досліджень К. Леві-Строс розробляє структуральний метод антропології, який від початку сформувався в лінгвістиці, а саме на основі фонологічного методу Н. Трубецького (вчення про функціонування звуків у мові). К. Леві-Строс неодноразово наголошував, що формуванню його структурального методу сприяло теоретичне дослідження М. Моса взаємин дарування. Ця форма суспільних стосунків у традиційних суспільствах символічно виражала принцип взаємності, котрий мав для них обов'язків характер. Ця форма суспільних взаємин виявилась найбільш придатною для застосування структурального методу в антропології. Оскільки, структуральний метод спрямовується до пошуку інваріантних структур, а принцип взаємності виявляється саме такою інваріантною структурою, тому К. Леві-Строс розпочинає дослідження з генези принципу взаємності.

Оскільки взаємність є умовою всього соціального життя, відповідно для виявлення ґенези взаємності необхідно знайти так звану "нульову точку" соціального. Вихідною клітиною такої ґенези виступає заборона інцесту – це первинна заборона, що накладалась на тваринну природу людини. Вона виникає у наслідок опосередкування антиномії природного і культурного, і з інцесту породжується соціальне як таке. Цей основоположний перехід із царини природи у світ культури назавжди відбився у соціальній пам'яті людства, тобто у несвідомому. Заборона інцесту це єдине правило, яке являється всезагальним, воно представляє собою онтологічну опору для всіх інших проявів соціального життя і є теоретичною опорою для їхнього пояснення. Іншою стороною заборони інцесту виступає обмін, як єдино можлива умова функціонування соціуму. Обмін реалізується як обмін жінками, словами та речами, і саме обмін вводить кожного індивіда з природного стану до культурного.

Механізм обміну, що лежить в основі функціонування символічних соціальних систем не даний безпосередньо у досвіді, але його необхідно побудувати у теоретичному плані: соціальний світ – це світ символічних відносин. Тому соціальне життя і утворює основу дослідження, сферу застосування структурального методу, який має призвести до реконструкції несвідомого.

Основою будь-якого обміну виявляється взаємність, тому К. Леві-Строс намагається знайти внутрішню логіку, що обумовлює існування цього принципу. Як показав М. Мос, взаємини дарування не є випадковими і в першу чергу виступають як форма вираження шлюбу та основоположним правилом взаємин спорідненості. Умовою створення шлюбного союзу є обмін жінками. Жінки являють собою найбільш цінний предмет всіх обмінів, оскільки вони забезпечують біологічне існування групи, саме тому внутрішню логіку обмінів необхідно шукати у правилах створення шлюбів – забороні інцесту. В обґрунтуванні заборони інцесту та виведенні з нього принципу взаємності, К. Леві-Строс спирається на основні положення соціології Е. Дюркгайма та М. Моса.

Ґрунтуючись на положеннях соціології Е. Дюркгайма та М. Моса, взаємини дарування неможливо пояснити психологічними чинниками чи ініціативою окремих індивідів. Це прояв необхідності, що йде від самої групи і визначається колективно. Попри те, що сфера колективних уявлень формується індивідами протягом історії, але врешті вона стає автономною і тому спричиняє примус щодо окремих індивідів. Трансляція традицій, норм суспільної поведінки, вірувань тощо – все це не залежить від індивідів: "соціальний примус виникає через те, що колективні способи дій чи мислення існують реально поза індивідами, які постійно до них пристосовуються" [12]. Колективна санкція визначає обов'язок індивіда бути відкритим до взаємин з іншими індивідами як рівними. Відповідно, обмін дарунками породжує постійний рух взаємності і одночасно символізує зв'язок між індивідами. Цей факт пояснює логіку взаємин дарування в якій немає жодного зиску та факт, що "обмінів відбувається більше ніж речей" [13]. Обґрунтовуючи логічний принцип

заборони інцесту К. Леві-Строс виявив значно ширший його масштаб, ніж досі вважалось. Виявилось, що в культурі безліч речей котрі маркуються для обов'язкового обміну чи розділенню з іншими. Відповідно даний логічний принцип виходить далеко за межі соціальних взаємин і проявляється також у відношенні до речей, послуг тощо.

Отже, в основі логічного принципу взаємності лежить опосередкування основної бінарної опозиції природа/культура. Але на думку К. Леві-Строса це положення вимагає свого підтвердження на емпіричному матеріалі. Тому він переглядає існуючі теорії обґрунтування заборони інцесту. Їх умовно можна поділити на біологічні та культурно-психологічні. Біологічні теорії мали б бути універсальними, оскільки мають ґрунтуватись на природних причинах, але вони виявлялись хибними, оскільки на практиці існує значна кількість шлюбів з близькими кривними родичами. Існують випадки коли шлюб з близькими родичами є забороненим, а в інших випадках він є не лише дозволеним, але й бажаним, тому очевидно, що біологічне пояснення не є всеохопним та універсальним у обґрунтуванні заборони інцесту. З іншого боку культурно-психологічні інтерпретації заборони інцесту прагнули обґрунтувати це фундаментальне правило шляхом пошуку генетологій, припускаючи, що заборона інцесту є залишком від вже не існуючих інститутів, чи психологічними особливостями індивідів. Хоча ці дослідження спирались на конкретні факти, але з них неможливо виявити універсальні принципи заборони інцесту [14].

Заборона інцесту стає зрозумілою на моделі створення шлюбного союзу. Всім відомо, що продовження роду вимагає поєднання двох осіб протилежної статі, це є універсальною біологічною вимогою. А вибір партнера належить до сфери культури і є соціально детермінованим. Отже, правило заборони інцесту виявляється складним комплексом природно-біологічних вимог та культурно-соціального вибору. Цей факт пояснює, що принцип заборони інцесту має універсальне культурне значення саме тому, що він ґрунтується на природній біологічній універсальності продовження людського роду [15]. У культурному світі інстинкт розмноження служить суспільству у вигляді інституту шлюбу. Внутрішня логіка заборони інцесту полягає у тому, що група кривних родичів втрачає своє право на вибір партнера із своєї внутрішньої групи, натомість це право переходить до колективної групи, яка і встановлює правила для обирання партнерів, які у кожній культурі виявляються різними, але принцип заборони інцесту є універсальним для всіх культур і скрізь працює однаково ефективно. "Заборона інцесту означає здатність розрізняти жінок на дозволених і заборонених, тобто утворює категорії *дружини* та *сестри*. Підстава обмінів, символічного мислення і початок культури походять із унікального людського феномена, завдяки якому чоловіки встановлюють взаємини через обмін жінками" [16]. Отже, правило, котре ідентифікує та розрізняє предмети та речі на категорію "для себе" та "для обов'язкового обміну", походить від заборони інцесту, яка ґрунтується на логічному принципі взаємності. Якщо всі різновиди обмі-

ну розуміти як систему, то обмін жінками, речами та словами утворюють різні її рівні, тому зміна на одному рівні, обов'язково спричиняє зміни на іншому рівні. Відповідно, принцип взаємності поширюється і на предметну сферу та обмін словами.

К. Леві-Строс випробовує свою теорію на практиці, перевіряючи принципи утворення шлюбів у архаїчних суспільствах. У дослідженні кроскузенного типу шлюбу підтвердилось що принцип взаємності, який реалізується через бажаний шлюб між кроскузенами забезпечує постійний рівномірний обмін жінками між двома групами. Натомість модель шлюбів із паралельними кузенами не забезпечує такого постійного взаємного обміну. Отже принцип взаємності регулює шлюбні стосунки в моделі обмеженого типу обміну жінками. Також К. Леві-Строс досліджував інший тип шлюбів – розширений, в якому жінки обмінюються на майно. Модель виявляється такою: "А" поступається жінкою "В", а той в свою чергу "С", котрий поступається "D", ... "N" поступається "А". У таких випадках цикл обмінів виявляється набагато довшим, але врешті ця система приходиться до рівноваги, тому що в кінцевому рахунку всі отримують жінок. Тут стає очевидною роль майна, що підлягає обміну: ці предмети стають гарантом союзу та його операторами. Обмін предметами відбувається в протилежному напрямку по відношенню до обміну жінками. Ці предмети не мають економічної цінності, оскільки вони ніколи не споживаються, їх використовують суто для обміну на жінку, тому вони стають символічною заставою постійного руху взаємності [17]. На цій моделі шлюбних обмінів так само підтвердився принцип взаємності котрий забезпечує постійний перерозподіл речей та жінок.

Розробка та дослідження логіки взаємності К. Леві-Строса набуває ключового значення для розуміння соціального, формою існування якого є мережа постійних взаємин, в основі якої лежить універсальний принцип взаємності. Фактично взаємність виникає унаслідок опосередкування опозиції природа/культура, таке опосередкування породжує соціальне і взаємність виявляється основоположним його принципом. Таке опосередкування опозиції природи/культури виявляється глибоко укоріненим в несвідомому людської культури і тому стає універсальним логічним принципом для людини як соціальної істоти. Саме тому аналіз будь-яких соціальних інститутів щоразу виявляє принцип взаємності який містить як природну необхідність так і культурну складову. Але в інтерпретації К. Леві-Строса антропологічний феномен взаємин дарування редукується виключно до логічної категорії, котра жодним чином не пояснює весь спектр емоційних відчуттів та переживань, екзистенційних станів, котрі являються невід'ємними атрибутами взаємин дарування. Отже взаємини дарування, хоча й стали центральним предметом досліджень К. Леві-Строса, але так і не отримали свого цілісного осмислення оскільки їх було редуковано до логічного принципу.

Проведений порівняльний аналіз базових досліджень взаємин дарування дозволяє зробити наступні висновки. Інтерпретація взаємин дарування перебуває у безпосередньому зв'язку із філософсько-антропо-



логічним осмисленням феномена людини. Оскільки антропологія не виробила єдино можливого розуміння концепції людини, тому основні модулі людського буття набувають варіативності визначень. Але антропологічні дослідження постійно спрямовуються на вирішення основного завдання антропології – цілісного осмислення людини, і найбільш плідними, на нашу думку виявляються дослідження символічного напрямку антропології. Саме символічна концепція людини дозволяє досліджувати всю різноманітність аспектів життя людини в єдиній системі аналізу. Тому дослідження взаємин дарування в межах символічної антропології сприятимуть цілісному осмисленню даного антропологічного феномена.

1. *Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии : [пер. с франц.] – М. : Восточная литература, 1996. – С. 125. 2. *Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана : [пер. с англ.] – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 196. 3. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология : [пер. с франц.] – М. : Восточная литература, 1985. – С. 18. 4. *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // Марсель Мосс. Социальные функции священного : [пер. с франц.] – СПб. : Евразия, 2000. – С. 425. 5. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии : [пер. с нем.] – М. : Прогресс, 1989. – С. 90. 6. *Мосс М.* Очерк о даре... – С. 100–103. 7. *Гофман А.* Социальная антропология Марселя Мосса // Марсель Мосс. Социальные функции священного. – СПб. : Евразия, 2000. – С. 323. 8. *Мосс М.* Очерк о даре... – С. 93. 9. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология... – С. 33. 10. *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса... – С. 426. 11. *Автономова Н.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. – М. : Наука, 1977. – С. 112. 12. *Дюркгейм Э.* Метод социологии // О разделении общественного труда. Метод социологии : [пер. с франц.] – М. : Наука, 1990. – С. 405. 13. *Энафф М.* Клод Леви-Строс и структурная антропология : [пер. с франц.] – СПб. : Гуманитарная академия, 2010. – С. 66. 14. Там же. – С. 68–70. 15. Там же. – С. 71. 16. *Leach E.* Levi-Strauss. – London, 1970. – P. 44. 17. *Энафф М.* Клод Леви-Строс и структурная антропология... – С. 98–99.

Надійшла до редколегії 11.02.13

**Е. И. Холох**

#### **ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ДАРЕНИЯ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ Б. МАЛИНОВСКОГО, М. МОССА, К. ЛЕВИ-СТРОССА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

*В статье осуществляется сравнительный анализ основных антропологических концепций взаимного дарения Б. Малиновского, М. Мосса и К. Леви-Стросса, с целью обнаружения оснований которые определяют вариативность интерпретаций данного универсального антропологического феномена.*

**Ключевые слова:** взаимное дарение, обмен, функционализм, структурализм.

**O. I. Kholokh**

#### **THE RELATIONSHIP GIVING IN ANTHROPOLOGICAL STUDIES OF B. MALYNOVSKY, M. MOSS, K. LEVI-STRAUSS: A COMPARATIVE ANALYSIS**

*The article provides a comparative analysis of basic anthropological concepts of B. Malinowski, M. Mauss, C. Levi-Strauss of universal anthropological phenomenon of giving-exchange. The need for this study is due to variability of interpretations of giving-exchange, which are often contradictory.*

**Keywords:** giving gifts, sharing, functionalism, structuralism.

## **ПСИХОЛОГІЗМ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ**

*Дослідження присвячене аналізу особливостей душевного складу Г. Сковороди та їх ролі у житті й творчості мислителя. Досліджуючи риси душевного устрою Г. Сковороди у їх статичці, автор виділяє головні риси душевного складу мислителя: волюнтаризм, волелюбність, меланхолічність, схильність до афективних станів. Дослідження душевної динаміки Г. Сковороди уможливує розуміння ролі цих рис у його житті та творчості, їх впливу на формування оригінальної концепції й генези особистості мислителя.*

**Ключові слова:** Г. Сковорода, внутрішня боротьба, воля, мир душевний, душевний світ, катарсис, мислення, психологізм, пристрасті, філософія.

Дослідження життя та творчості Г. С. Сковороди є одним з пріоритетних напрямків вітчизняної історико-філософської науки. Проте, досліджуючи життя й творчість українського мислителя, врешті решт, не можемо не задатися питанням щодо тих глибинних порухів його особистості, якими, зрештою, обумовлюються як зовнішня історія його життя, так і його творчість.

Глибока увага до внутрішнього життя особистості є, на нашу думку, однією з визначальних рис життя Г. Сковороди. Вона багато в чому обумовлює як його особистісний розвиток, так і розвиток концептуальний, – безпосередньо пов'язаний з першим. Здається, саме цей глибинний *психологізм* не в останню чергу обумовив не тільки його образ життя, а і його вчення. Читаючи твори Г. Сковороди неможливо не звернути увагу на те, як мислитель ставиться до внутрішнього світу – як його власного, так і внутрішнього світу персонажів його діалогів. Кожен з них постає унікальною й неповторною особистістю, що розкривається у спілкуванні, об'єднані у єдиному пориві – шуканні істини, прагненні до щастя та миру душевного. Багато в чому, звичайно, це особистісна риса автора, що свідчить про певну його схильність до психологічної проблематики.

Частково феномен сковородинівського психологізму, хоча й не званий цим іменем, вже привертав увагу дослідників і здобув свого часткового висвітлення у історико-філософських працях вітчизняних і зарубіжних дослідників творчості українського філософа. Серед таких робіт мусимо назвати, передусім, праці Г. Є. Аляєва, Д. І. Багалія, І. В. Бичка, В. Ф. Ерна, О. М. Кривулі, В. П. Манженка, І. В. Огородника, М. В. Поповича, Л. В. Ушкалова, Д. І. Чижевського, В. І. Шинкарука та деяких інших, що стали міцним засновком, котрий уможливив появу й нашого аналізу. Проте, до сьогодні, наскільки нам відомо, не існувало праці, у котрій би більш-менш завершено й цілісно було подано опис феномену психологізму, як знаходимо його у творах Г. С. Сковороди. Втім, від прояснення цього питання багато в чому залежить як сприйняття та можливість вірної історико-філософської та історико-культурної оцінки постаті Г. Сковороди, так і можливість інтерпретації, подальшої рецепції та

творчого продовження тієї традиції філософування, яка була започаткована українським мислителем.

З огляду на все вищесказане, потрібно зазначити, що дане дослідження має *на меті* розгляд феномену психологізму Г. Сковороди та його безпосередніх проявів у житті та творчості українського мислителя. Досягнення даної мети передбачається через звернення до аналізу душевного життя Г. Сковороди у його статичності та динамічності. Дослідження душевної *статики* Г. Сковороди передбачає аналіз таких рис його душевного устрою як *волюнтаризм, волелюбність, меланхолічність, схильність до афективних станів*. Тоді як дослідження душевної *динаміки* українського мислителя має уможливити розуміння ролі цих рис у житті та творчості Г. Сковороди, й впливу цих рис на формування оригінальної концепції й ґенези особистості мислителя.

Багато в чому вчинки будь-якої людини, а тим більш мислителя, продиктовані особливостями внутрішнього складу її особистості. У безпосередньому зв'язку з "рисами душевного складу" (В. Ерна), його характером стоїть, поза сумнівом, і творчий розвиток особистості. З цього правила не є виключенням і Г. Сковорода.

Значною мірою внутрішній світ Г. Сковороди явлений у його творах, які є певним результатом його духовного розвитку. Також багато цінної інформації подає у своєму життєписі Г. Сковороди М. Ковалинський. Послуговуючись творами мислителя та свідцтвами М. Ковалинського спробуємо визначити головні риси духовного складу Г. Сковороди, й відстежити певну динаміку його внутрішнього розвитку – *еволюцію* його особистості. За зауваженням В. Ерна, про основні риси душевного складу особистості можна говорити "незалежно від духовного стану, в якому вона перебуває. Можливий аналіз душевної *статики*, порівняно незалежний від аналізу душевної *динаміки*. І душевна динаміка, тобто процес того чи іншого *становлення* енергетичного й динамічного *самовизначення* особистості, може бути досягнута в повній мірі, якщо ми чітко уявляємо душевну статику даної людини, тобто основні риси її душевного складу" [1].

Вже на початку свого життєпису Сковороди, М. Ковалинський привертає увагу до особливих рис особистості Г. Сковороди, що проявилися вже в дитинстві майбутнього мислителя: "Григорій по сьомьому году от рождения примѣтен был склонностію к богочтенію, дарованіем к музыкѣ, охотою к наукам и твердостію духа" [2]. Всі ці риси – схильність до релігії, музики, навчання, та особлива сила волі, представляються надзвичайно важливими для розуміння психічного устрою Г. Сковороди.

Перш за все, потрібно відзначити глибинний *волюнтаризм* Сковороди. Поза всяким сумнівом, перед нами дуже вольова особистість. Здається, саме порухи власної волі, багато в чому, були причиною багатьох життєвих успіхів й негараздів мислителя. Так, наприклад, М. Ковалинський пише, що саме за власним бажанням Григорія його батько віддає до Київської академії. За власним бажанням Сковорода вступає до імператорської капели й полишає її, щоб продовжити навчання у Академії, відправляється у закордонну місію [3]. Так само, за власним бажанням,

Сковорода обирає посаду викладача поезики у Переяславі й не погоджується переглянути своє ставлення до викладання курсу поезики, незважаючи на наполегливі вимоги місцевого єпископа [4]. Зусиллям волі, він додержує умов угоди з С. Тамарою – "несмотря на презрѣніе, на уничиженіе его", тому що "он хотѣл сдержать слово свое" [5], а після того, вже не бажав погоджуватися, коли Тамара просив його повернутися [6]. І цей список можна було б продовжувати.

Отже, більшість вчинків Сковороди М. Ковалинський змальовує як *вольові* вчинки, відзначає, що мислитель завжди опирався будь-якому зовнішньому тискові, що намагалися на нього чинити. Так, наприклад, Сковорода двічі, у дуже різкому тоні, відмовляється від надто "наполегливих пропозицій" прийняти чернецтво [7], хоча й веде, власне, чернече життя, яке, доречи, також обрав добровільно [8].

Цей волюнтаризм Сковороди став підставою його *волелюбності* – прагнення до свободи, що була однією з визначальних рис характеру мислителя упродовж усього його життя, й іноді, навіть, доходила до крайнощів. Здається, саме нею може бути пояснена і та "безпечність", що була йому властива, й про яку говорить М. Ковалинський [9].

Втім, це прагнення до свободи у житті мислителя нашоувхувалося на внутрішній бар'єр, що, на нашу думку, представляє собою ще одну рису характеру Г. Сковороди, – *меланхолічність*. З раннього дитинства, за свідокством самого Сковороди, його мучили нудьга та печаль, сум, він постійно відчував внутрішнє збентеження та неспокій: "Ах ты, тоска проклята! О докучлива печаль! / Грызеш мене измлада, как моль платья, как ржа сталь. / Ах ты, скука, ах ты, мука, люта мука! / Гдѣ ли пойдю, все с тобою вездѣ всякій час. / Ты, как рыба с водою, всегда возлѣ нас. / Ах ты, скука! ах ты, мука, люта мука!" [10]. "Це не просто нудьга, – зауважує В. Ерн, – відома, як скороминущий настрій, кожній людині. Вона так глибоко засіла у Сковороді, що її можна назвати однією з стихійних рис його характеру. Вона *завжди* з ним, всюди, кожну годину, вона вже з дитинства гризе його душу, *гризе* безупинно й боляче; він відчуває себе безсилим боротися з нею, що лютує у ньому як дикий звір; вона вичавлює з нього стогін, сльози" [11].

Незважаючи на всі вольові зусилля, Сковорода відчуває, що його власних сил тут відверто замало: "Звѣряку злу заколеш, естли возмеш острый нож, / А скуки не побореш, хоть мечь будет и хорош" [12]. За вірним зауваженням М. Поповича, ця "глибока апатія, пригнічений стан безнадії переживається Сковородою як справжнє духовне пекло" [13]. Ці переживання знову й знову повторюються й Сковорода шукає порятунку: "Объяли вкруг мя раны смертоносны; / Адовы бѣды обойшли несносны; / Найде страх и тма. Ах година люта! / Злая минута! // Бодет утробу терн болѣзны твердый; / Скорбна душа мнѣ, скорбна даже к смерти. / Ах, кто мя от сего часа избавит! / Кто мя исправит?" [14].

Порятунок від цих афективних станів він шукає у релігії. Такий шлях він обирає не випадково, тут, з усією силою, проступає інша риса характеру Сковороди, підмічена М. Ковалинським – *схильність до релігійно-*

смі. У цих же афективних станах філософ бачить диявольські кови – "б'єс скуки мучит душу" [15].

У результаті наполегливих внутрішніх шукань, самоспостережень, внутрішньої роботи над собою, Г. Сковорода доходить думки, що людина може знайти щастя (він понад усе прагнув бути щасливим!) тільки на шляху релігійності – покори волі Божій: "Когда человек, – резюмує це відкриття Сковорода М. Ковалинський, – исходит из круга самомнѣнія, самопроизволения, самолюбия своего, почитая все то землю пустою, непроходною и безводною, тогда чистый Дух Святыи занимает всѣ чувства его и возстановляет Царствие Истинны, то есть возжигает в нем способности внутреннее чувства огнем любви своея. Тогда высокое познание и разумѣние по мѣрѣ расположения внутренняго и внѣшняго возникает из средоточія всѣх вещей, аки тончайшій, пронизательнѣйшій огонь, с неизъясняемым удовольствіем поглощаясь бездною свѣта. В таком состояніи чувство человека взирает на Дух Вседержителя с радостію и поклоненіем, и сим-то образом смиренное самоотвержение человеческое может созерцать то, что есть в вѣчности и во времени, ибо все близ его, все окрест его, все в нем есть" [16].

Пам'ятником цих духовних шукань та внутрішньої боротьби, що точилася у Сковороді упродовж тридцяти шести років його життя (й завершення якої було ще не близько), є поетична збірка мислителя – "Сад божественных пѣсней". Це зовсім "ранній Сковорода", він ще не здійснив головних відкриттів свого життя, він йде майже "навпомацки", лише інтуїтивно передчуваючи головні ідеї, які повноцінно розкриються тільки пізніше, й знайдуть відображення у його діалогічних творах.

Сковорода читає Біблію, читає уважно й вдумливо, намагаючись знайти відповіді на головні питання людського життя – екзистенціальні питання. Саме з роздумувань над смыслом Біблійних текстів і постає його поетична збірка. "Сад божественных пѣсней" – плід глибоких розмислів над Біблією, таємницями релігії та людського життя, проникнута "живими чувствами истинн" [17], що вилилися у глибоко ліричній, поетичній формі. Взагалі, потрібно сказати, що цей інтимний *ліризм* є також однією з рис сквородинівської особистості (пригадаємо згадувану М. Ковалинським схильність Сковороди до музики!). Поезії збірки, як вірно підмічає М. Попович, "є цілком християнськими за образністю, сполучають "малоросійські" мовні і образні елементи не тільки з книжноукраїнськими, а й з церковнослов'янськими архаїзмами, що іноді йдуть цілими періодами..." [18].

Чого ж шукає Г. Сковорода у Біблії? До чого прагне? Ще В. Ерн звернув увагу на "внутрішню й мовчазну трагедію духу" [19], що проглядає майже у кожній з пісень "Саду". Автор "Саду божественних пісень" гостро відчуває духовне збентеження, внутрішній неспокій, постійно перебуває у борінні з самим собою, його настрої постійно змінюються. З одного боку, Г. Сковорода "цього періоду" – персонаж глибоко трагічний. Його мучать глибинні страхи – страх смерті, тягота гріху, гіркота суму, туги, якоїсь незрозумілої журби та неспокою. З іншого ж, – у цих творах вже присутнє радісне передчуття близького звільнення від цих страхів, бли-

зькості спасіння, світла та радості того шляху, на який тільки-но наважуються ступити Г. Сковорода. "Сад божественних пісень" є свідченням про початок того "світлого й очищаючого κάθαρσις-у" (В. Ерн), який віднайшов й пережив Г. Сковорода.

"Темна, стихійно-природна, хаотична основа його характеру" (В. Ерн) поступово просвітлюється неземним сяйвом Божественного Світла. Шукаючи порятунку від нав'язливих афективних станів – внутрішньої нудьги та печалі, Г. Сковорода звертається до дослідження глибин свого внутрішнього світу. Важко сказати чи є ця *інтroversія* та *схильність до інтроспекції* набутими, чи, радше, вродженими Сковороді, втім, зміцнені тривалою практикою, вони також представляються суттєвими рисами його характеру.

Власний внутрішній світ представляється Г. Сковороді безоднею. Це *темна* безодня, ще не просвітлена Божественним світлом, сповнена всіляких нечистот, помешкання жажливих істот (страхів та пристрастей) – гідри, сирен, кита, та, зрештою, й самої (одержимою ними) егоїстичної людської волі, що прагне плоті й плотського, це саме пекло, у якому мучиться людський дух, що не спізнав Бога [20].

Цю безодню не може наситити нічого, з того що підносить зовнішній (видимий) світ: "Бездна дух есть в челоѡѡцѡѡ, вод всѡѡх ширшій и небес. / Не насытишь тѡѡм вовѡѡки, что плѡѡняет зрак очес. / Отсюда-то скука внутрь скрежет, тоска, печаль, / Отсюда несытость, из капли жар горшій всталы. / Знай: не будет сыт плотским дух" [21]. Сковорода зрозумів, що спроби знайти опору у чому б то не було зовнішньому є марними. Нарешті, він усвідомив, що будь-які спроби спертися у своєму житті на "тлінне" приречені на невдачу, нарешті, віднайшов причину своїх страждань. Він же шукає справжньої, несумнівної, непохитної, вічної опори, на яку можна покласти свою надію, заснувати своє життя, подолати свої страхи та афекти – "скелі", "кифи", "пéтри", як він її називав, – *грунту*, стоячи на якому можна віднайти щастя й свободу без страхів.

Свобода, до якої він прагнув, – істинна свобода – не може бути знайдена у зовнішньому світі – царині необхідності. Вона може бути віднайдена тільки у власному, внутрішньому світі. Відлунням цієї впевненості звучить заклик Сковороди, який він звертає не тільки-но до читача, а передусім до самого себе: "Брось Коперниковски сфери. / Глянь в сердечныя пещеры!" [22]. Втім, як це зробити? Що, якщо ці "печери" сповнені страхів й нечистот, страшних звірів, що безупинно мучать людину? Де ж тут свобода?

Заглиблюючись у себе, Сковорода відкриває таємницю буття – кожне створіння представляє собою певне "коло буття" [23], втім, центром цього "кола", єдиним можливим опорним пунктом кожної істоти є Бог, а точніше його воля, що утримує існування цього "кола" над безоднею ницості та небуття. Скеровуючись своєю волею на периферію, або навіть і назовні цього кола, людина віддаляється від власного онтологічного центру. Скерованість же волі на щоб то не було, окрім цього центру розбещує її, – віддаленість від добра сама по собі вже є злом й причиною всіх негараздів людини.

З відкриттям цього метафізичного закону безпосередньо пов'язане інше відкриття Г. Сковороди – з усією виразністю йому відкривається етичний вимір людського буття, що знаходить вираження в існуванні *закону сумління*. Сумління – це голос Божий в людині, що сповіщає людині волю Божу щодо неї, заохочує її робити добро й нещадно картає у разі ухилення від нього. Цей голос лунає з самих надр людської істоти – її серця, що дає змогу назвати її як духом людини, так і Духом Божим у людині. Робити добро, для Сковороди, – значить жити у відповідності до Божого задуму щодо людини, згідно його волі, а отже з *законом її природи*, тобто тим, для чого вона створена. Злом же є добровільне ухилення від цього закону.

Таким чином, спираючись на цей глибинний *етицизм*, Сковорода доходить думки про необхідність внутрішнього очищення, звільнення внутрішнього світу від будь-яких зовнішніх прив'язаностей, опанування природних пристрастей й викорінення неприродних. Віднині єдиним законом, якому він прагне коритися, є закон Божий, що виразно промовляє у душі кожної людини окремо та загалом до всіх у св. Письмі. Саме у покорі цим велінням Духу, у тісному поєднанні з Богом, Г. Сковорода віднаходить спокій й розраду, порятунок від тієї бурі, що постійно картає його, не даючи спочинку.

Він все більше занурюється у себе та у св. Письмо, й все більше дистанціюється від будь-яких зовнішніх прив'язаностей, все більше шукає опори у своєму внутрішньому світі (втім, навіть радше не у собі, а в Богові – вічному джерелі власного існування): "Дух его, – пише М. Ковалінський, – отдалял его от всяких привязанностей и дѣлая его пришельцом, пресельником, странником, выдѣлывал в нем сердце гражданина всемірнаго, который, не имѣя родства, стяжаній, угла, гдѣ главу приклонити, сторицею больше вкушает удовольствій природы, удовольствій простых, невинных, беззаботных, истинных, почерпаемых умом чистым и духом несмущенным в сокровищах Вѣчнаго" [24]. З роками ці якості тільки посилювалися, Сковорода все більше заглиблювався у себе, все менше його цікавило зовнішнє.

Схильністю до внутрішнього самопоглядання обумовлюється й *любов* українського мислителя до *усамітнення*. Упродовж свого життя Сковорода неодноразово усамітнювався на більш чи менш тривалий період часу. Так, наприклад, ще у с. Каврай, за свідченням М. Ковалінського, Сковорода усамітнюється з метою розмислів над своєю подальшою долею. Це був період глибокого психологічного самоаналізу, внутрішньої боротьби, пошуку сенсу життя та свого місця у суспільстві, дослідження власної душі та її схильностей, релігійних шукань: "Часто в свободные часы от должности своей удалялся в поля, рощи, сады для размышления. Рано поутру заря спутница ему бывала в прогулках его и дубравы собесѣдники глумлений его. Лѣта, дарованія душевныя, склонности природныя, нужды житейскія звали его попеременно к принятию какого-либо состоянія жизни. Суетность и многозаботливость свѣтская представлялась ему морем, обуреваемым безпрестанно волнами житейскими и

нікогда пловущаго к пристани душевнаго спокойствія не доставляющим. В монашествѣ, удалившемся от начала своего, видѣл он мрачное гнѣздо спершихся страстей, и за неимѣніем исхода себѣ, задушающих бытіе смертоносно и жалостно. Брачное состояние, сколько ни одобрительно природою, но не приятствовало безпечному его нраву" [25].

Пізніше більш чи менш тривалі усамітнення стали невід'ємною частиною життя Сковороди, втім, їх мета була вже іншою – боротьба з пристрастями та духовні вправи: "Нигдѣ, – пише Ковалинський, – столько не обозрѣвает себя человек, как в уединеніи, и не напрасно сказано древним мудрецом: уединенный должен быть или царь, или звѣрь. Преобороть скуку, проклятое изчадіе недовольства, заняты ум и сердце упражненіями достаточными, ублажить их есть дѣло не инако, как мудраго, обладающаго собою царя уединеннаго, священника Божія, понимающаго вездѣсущіе и всеисполненіе Духа Господня и поклоняющагося ему духом. Сковорода, провозя тамо дни свои в бодрости духа, веселости, безпечаліи, благонадежности, часто говаривал при посѣщающих его: "Ο σοχόλιω! Ο βιβλίων" – "О свобода! О наука!" [26]. Прагненням до усамітнення також, не в останню чергу, здається, обумовлений і мандрівний характер останнього, майже двадцятип'ятирічного періоду життя Г. Сковороди.

Отже, першочерговими завданнями власного життя та його "практичної філософії" (М. Ковалинський) Г. Сковорода вбачає в узгодженні людської волі з волею Божою, у знищенні власної пекельної "злої волі", боротьбі з пристрастями, з метою їх опанування, бо тільки Бог може *просвітити* й *наповнити* темну безодню людського духу.

Саме в Богові Г. Сковорода відкриває ту "кифу", "петру", "гавань", до яких він так довго прагнув. Саме в усвідомленні факту Божого буття та тісного зв'язку з цим буттям людського існування український філософ знаходить порятунок й спасіння від тих афектів, що мучили його з ранніх років. Навіть ці гіркі нудьга, сум, печаль, що з ранніх років так мучили Сковороду, в усвідомленні факту Божого буття перетворюються на райську солодкість: "Жив Бог миросердый, я Его люблю. / Он мнѣ камень твердый; сладко грусть терплю. / Он жив, не умирая, живет же с Ним живая / И моя душа..." [27].

У центрі існування людини мусить стояти й стоїть Бог, Слово Боже – "живый Глагол" [28], що промовляє до людини голосом її совісті. Без нього людина не може бути ні по-справжньому веселою, ані щасливою, якими б значними (на її погляд) не були її досягнення. Тільки Господь Вседержитель знає, що насправді для неї є корисним: "Бог есть лутчіи астроном, он наилутчіи економ. / Мать Блаженная Натура / Не творит ничто же здура. / Нужнѣйшее тебѣ найдеш то сам в себѣ" [29]. Втім, людина сама віддаляється від нього своєю волею, шукаючи щастя на стороні. Така воля, що своєвільно ухилилася від свого онтологічного центру і є, за Сковородою злою волею й сущим пеклом для людини: "Воля – ад, твоя проклята, / Воля наша – пещь нам ада" [30].

Г. Сковорода закликає людину повернутися до Бога, чинити за його волею, а не за власною, втім, це повернення є справою не стільки влас-



них людських сил, скільки, передусім, даром Божим. Про цей Божественний дар і просить у своїй молитві до Бога Г. Сковорода: "Даждь пренужный дар нам сей; славим Тя, Царя царей. / Тя поет и вся вселенна, / В сем законѣ сотворенна, / Что нужность не трудна, что трудность не нужна" [31]. Дійсно, жити за волею Божою, на думку українського мислителя, видається набагато легшою справою, бо це життя згідне з природою, ніж виконувати забаганки власної, протиприродної, злої волі.

Знайшовши вихід з свого плачевного становища у християнській релігійності, Г. Сковорода знову і знову (ніби наживо) психологічно переживає таємницю власного спасіння у внутрішньому духовному світі. Його "Сад божественных пѣсней" сповнений євангельськими ремінісценціями – тут і Різдво Христове (Пісня 4, 5), і його Хрещення (Пісня 6), і воскресіння Лазаря (Пісня 15), і Голгофа (Пісня 1, 7, 8), і покладання Христа до гробу (Пісня 15), і світло Воскресіння (Пісня 1, 7). Це абсолютно реальні переживання, що конституують внутрішній світ Сковороди.

Глибокі переживання таємниці спасіння, на переконання мислителя, об'єднують його не тільки з Богом, а й з громадою вірних Богіві – "друзів Божих" [32], його Церквою. Цей зв'язок є внутрішнім, інтимним, духовним зв'язком. Взагалі, всі люди, за Сковородою, поділяються на тих, хто живе у Церкві – "місті Божому", "місті миру", "країні живих", знаходиться у "гавані", та тих, хто живе у "світі", "місті гріху", "помешканні мерців", "буремному морі". Перші – живуть згідно волі Божій, тоді як другі – згідно власній, злій волі. Відповідно, перші є рабами Божими [33], тоді як другі – рабами пристрастей (бо "світ" – царина пристрастей). Втім, це зовсім відмінне рабство – перше є істинною свободою, тоді як друге – справжнім рабством, рабством сатані: "Мір есть орѣх, червом растлѣн, слѣпец без очей и вожда, медвѣдь, влеком за ноздри своя, раб сатанѣ, плѣнник діаволу" [34].

Саме у "місті Божому", у Божій любові Г. Сковорода знаходить мир та спокій власній багатостраждальній душі, про що він не перестає благовістити й у всіх своїх творах: "Omnia praetereunt, sed amor post omnia durat. / Omnia praetereunt, haud Deus, haud et amor. / Omnia sunt aquae, cur in aquas speratis, amici? / Omnia sunt aquae, si portus amicus erit. / Haec kepha tota est fundata Ecclesia Christi. / Haec et nobis est kepha et petra et skala..." [35] ("Все минає, але любов після всього лишається. / Все минає, тільки не Бог й не любов. / Все є водою, нащо ж тоді покладати надію на воду, друзі? / Все є водою, якщо не є дружньою гаванню. / Вся Церква Христова заснована на цій кифі. / Вона ж бо й нам є кифа, і пётра, і скеля..." – пер. мій, В. Ч.).

Підсумовуючи все вищесказане, можна сказати, що багато в чому, творчість мислителя була продиктована особливостями його особистого душевного складу та його духовного розвитку. Так, особистий *волюнтаризм* мислителя та його *волелюбність* обумовили особливу увагу до питання людської волі та проблеми свободи. Така особистісна риса його характеру як *меланхолічність* та *схильність до афективних станів* стали рушієм до *пошуку щастя та миру душевного*. *Схильність до релігійності* була причиною пошуків відповідей на екзистенціальні питання саме

на цьому шляху – дослідження св. Письма та надр власної душі, розвинення інтроверсії та *схильності до інтроспекції, любові до усамітнень*.

Глибокий аналіз внутрішнього, душевного життя та розробка *проблеми свободи* приводить Г. Сковороду до *акценту на етичній проблематиці* ("совість чиста", "життя згідно закону природи"), що створило міцне підґрунтя для важливої риси його характеру та світогляду – його *етицизму*, який, у свою чергу став основою його "практичного любовмудрія" (М. Ковалинський).

Все це принесло у житті Г. Сковороди бажаний плід, дарувало звільнення від тих афективних станів, що так довго його мучили, привело його до бажаної "гавані", дало змогу, занурившись у глибини власного психічного життя, віднайти Бога й у ньому ту "кифу", "петру", до якої він так прагнув.

1. Эрн В. Ф. Г.Сковорода. Жизнь и учение // Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – С. 387. 2. Ковалинський М. І. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 2. – К. : Наукова думка, 1973. – С. 440. 3. Там само. 4. Там само. – С. 441. 5. Там само. – С. 442. 6. Там само. – С. 443. 7. Там само. – С. 447, 456–457. 8. Там само. – С. 444. 9. Там само. 10. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 1. – К. : Наукова думка, 1973. – С. 77. 11. Ковалинський М. І. Жизнь Григорія Сковороды... – С. 390. 12. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 1... – С. 77. 13. Полович М. В. Григорій Сковорода: філософія свободи. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – С. 86. 14. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 1... – С. 65. 15. Там само. – С. 282. 16. Ковалинський М. І. Жизнь Григорія Сковороды... – С. 446. 17. Там само. 18. Полович М. В. Григорій Сковорода: філософія свободи... – С. 97. 19. Эрн В. Ф. Г. Сковорода. Жизнь и учение... – С. 388. 20. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 1... – С. 72–73, 87. 21. Там само. – С. 69. 22. Там само. – С. 87. 23. Ковалинський М. І. Жизнь Григорія Сковороды... – С. 440. 24. Там само. – С. 443. 25. Там само. – С. 443–444. 26. Там само. – С. 448. 27. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 1... – С. 89. 28. Там само. – С. 87. 29. Там само. 30. Там само. 31. Там само. 32. Там само. – С. 85–86. 33. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : у 2 т. Т. 2... – С. 85. 34. Там само. – С. 65. 35. Там само. – С. 362–363.

Надійшла до редколегії 11.02.13

## **В. В. Чернышов**

### **ПСИХОЛОГИЗМ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ**

*Исследование посвящено анализу особенностей душевного устройства Г. Сковороды, их роли в жизни и творчестве мыслителя. Исследуя черты душевного устройства Г. Сковороды в их статике, автор выделяет основные черты душевного склада мыслителя: волюнтаризм, свободолюбие, меланхоличность, склонность к аффективным состояниям. Исследование душевной динамики Г. Сковороды делает возможным понимание роли этих черт в его жизни и творчестве, их влияния на формирование оригинальной концепции мыслителя.*

**Ключевые слова:** Г. Сковорода, внутренняя борьба, воля, душевный мир, катарсис, мышление, психологизм, страсти, философия.

## **V. V. Chernyshov**

### **PSYCHOLOGISM OF GREGORY SKOVORODA**

*The study deals with analysis of psychological peculiarities of Gregory Skovoroda's personality, their role in his life and philosophy. Examining the features of the Skovoroda's personality in static, the author states main features of Skovoroda's inner constitution: voluntarism, love for freedom, tend to melancholy and affections. Examination of the dynamic of G. Skovoroda's inner life makes possible to understand the role of these features in his life and philosophy, their influence upon the genesis of the thinker's original conception.*

**Keywords:** G. Skovoroda, catharsis, inner combat, inner world, passions, peace of heart, philosophy, psychologism, thinking, will.

# ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

К. А. Молчанов, асп., КНУТШ

## ОСОБЛИВОСТІ ВИКОРИСТАННЯ ДЕСТРУКТИВНИХ ІМІДЖЕВИХ ПОЛІТИЧНИХ ТЕХНОЛОГІЙ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

*Розглядаються сучасні наукові підходи до визначення поняття політичних технологій. Виділяються їх складові та основні характеристики. Досліджується використання маніпулятивних політичних технологій та їх практична реалізація під час виборів президента України 2004 р. Аналізується застосування деструктивних іміджевих політичних технологій по відношенню до позиціонування В. Ющенка та В. Януковича. Визначаються такі основні методи зниження іміджу конкурента: метод "клапана", метод "живої мішені", метод "краплі" та метод "навішування ярликів". З'ясовується деструктивна роль чуток у політичній комунікації, та надаються їх основні класифікації. Акцентується увага на тому що, однією з наймасштабніших деструктивних іміджевих технологій під час виборчих кампаній в Україні є маніпулювання опитуваннями громадської думки. Наводяться приклади використання художньої літератури, як засобу дискредитації політичних опонентів в Україні.*

**Ключові слова:** політичні технології, імідж, деструктивні іміджеві політичні технології.

Розвиток демократичного суспільства в Україні пов'язаний із формуванням сфери політичних технологій, що застосовують актори політичного процесу. Цій проблематиці присвячені наукові праці О. Клименко [1], С. Рябова [2], С. Телешун [3], О. Титаренко [4].

Політичні технології (грец. *techné* – мистецтво, майстерність) – набір стратегічних принципів, прийомів, технік, пов'язаних із впливом на свідомість і поведінку людей у політичній сфері з метою здобуття, використання або втримання політичної влади.

В енциклопедичному словнику філософії політики, наведене таке визначення: технології політичні – сукупність методів і систем послідовних дій, спрямованих на досягнення необхідного політичного результату. Вони включають в себе, насамперед, вивчення та набуття знань щодо реально існуючих об'єктивних умов, за яких відбувається діяльність суб'єктів політики. Це означає володіння інформацією щодо того, які соціальні групи, залежно від їх причетності до форм власності, до рівня доходів та інших показників, проживають на території країни та конкретного регіону; який відсоток становить кожна група щодо всієї маси населення; які потреби, інтереси, сподівання у кожній з цих груп; у яких відносинах вони перебувають стосовно одна одної, а також щодо органів державної та місцевої влади (взаєморозуміння, поваги, недовіря, ворожнечі та ін.). Необхідне володіння такою інформацією стосовно національних груп, якщо територія багатонаціональна. Важливою складовою знань про реальні об'єктивні умови є інформація про розстановку політичних сил, вплив політичних партій, рухів, громадсько-політичних об'єднань, а також засобів масової інформації на конкретні соціальні (національні) групи населення [5].

А. Колодій визначає політичні технології як систему прийомів, технік послідовного досягнення бажаного результату в тій чи іншій сфері політичної діяльності. Характерно, що практична політологія досліджує і прогнозує конкретні політичні події, надає можливість суб'єктам політичної діяльності за допомогою технологій досягти намічених цілей.

Отже, в цілому політичні технології – це сукупність найдоцільніших прийомів, засобів, процедур реалізації функцій політичної системи, спрямованих на підвищення ефективності політичного процесу та досягнення бажаних результатів у сфері політики. Політичні технології містять у собі як прийоми досягнення негайних локальних короточасних результатів (тактика), так і отримання глибинного тривалого ефекту (стратегія). Використання тих чи інших політичних технологій визначає ефективність політичного управління, регулювання політичних процесів, стійкість політичної системи і всього політичного простору [6].

О. Бойко наголошує на некоректності здійснювання поділу технологій на "прозорі" та "брудні" на основі виключно морально-етичних та правових критеріїв, а й враховувати наслідки їх застосування для суспільства. Відповідно для визначення технологій, які негативно впливають на суспільство, доцільно використовувати визначення, яке має чітке смислове навантаження – "деструктивна технологія" [7]. Якщо маніпуляція це вид психологічного впливу, при якому майстерність маніпулятора використовується для прихованого впровадження в психіку адресату цілей, бажань та намірів або установок, які не збігаються з тими, що є у адресата в даний момент [8]. Відповідно, тоді технологія повинна оцінюватися в якості деструктивної, якщо вона сприяє руйнуванню (деструкції суспільного організму); породжує правовий нігілізм, аномію суспільства і як наслідок абсентеїзм, що може призвести до втрати керованості суспільством.

Проблематикою маніпуляційного впливу на свідомість людини займаються як у сфері психології (Р. Гаріфуллін, Є. Доценко, Т. Дрізде, О. Леонтьєв, Б. Шелдон та ін.), так і політології (Е. Батолов, К. Єгорова-Гатман, С. Кара–Мурза, С. Кроссен, Г. Почепцов, А. Цуладзе, Г. Шилер). В американській прикладній політології, останнім часом, стає популярним негативістський політтехнологічний дискурс, представники якого аналізують причини використання технологій спрямованих на зниження іміджу та дискредитацію опонентів (К. Джонсон-Карі та Дж. Крепланд).

Класичним прикладом використання таких деструктивних технологій в конструюванні іміджу політичного лідера стала президентська виборча кампанія 2004 р. в Україні. Вона мала багато особливостей і є показовою в контексті розгляду маніпуляцій свідомістю. Хоча б тому, що два основні кандидати здійснювали своє позиціонування не на основі своєї унікальної політичної програми, а на основі дискредитації один одного.

Розглянемо одну зі стадій конструювання іміджу – позиціонування В. Ющенка та В. Януковича, яка характеризує ідейно-політичні, програмні позиції кандидата з урахуванням установок його конкурентів та пошук своєї електоральної ніші. В. Ющенко позиціонував себе як загаль-

нонаціональний лідер, патріот всього українського, що є уособленням демократичних цінностей та українських традицій. На початку виборчої кампанії консультанти В. Януковича позиціонували свого кандидата як загальнонаціонального лідера, який гнучко ставиться до питань євроатлантичної інтеграції. Але вдале позиціонування образу кандидата завжди базується на контрасті, особливостях, що не притаманні своєму основному конкуренту. Тому, восени 2004 р. технологи В. Януковича змінюють курс зробивши акцент на стосунки з Росією, подвійне громадянство та офіційний статус російської мови. Було зроблено ставку на штучне протистояння і поляризацію з подальшим використанням технологій чорного PR, деструктивних маніпуляцій.

Для зниження іміджу конкурента і створення негативної реклами використовуються різні методи, що у зарубіжних країнах одержали вже широке поширення і певне теоретичне осмислення. Найефективніше і, відповідно, найчастіше використовуються такі методи: метод "клапана", метод "живої мішені" та метод "краплі".

Застосування методу "клапана" здійснюється шляхом переведення громадської думки з позитиву на негатив. Використовуючи дану технологію проти навіть сильних кандидатів та грамотно здійснена атака на них, значно знизить рейтинг кандидата [9].

Метод "живої мішені" – трансфер (перенесення) негативу з одного об'єкта на іншій [10]. Прикладом може бути антиреклама, яка ґрунтується на провокаційній штучній підтримці конкурента соціальними групами, що є одіозними для суспільства та однозначно викликають відторгнення в більшій частини електорату. Використанням такого трансферу став рекламний ролик, сформований командою В. Януковича, про підтримку В. Ющенка організацією ОУН Козака, в якому йшлося про те, що націоналісти разом із В. Ющенком заборонять вживання російської мови та організують марш по Хрещатику членів організації УНА Коваленка (нібито на підтримку В. Ющенка) під фашистською символікою та скандування: "Ющенко!".

Метод "краплі", при якому постійна, систематична подача критичного матеріалу поступово створює у споживача інформації відповідний негативний образ. Класичним прикладом використання такого методу "краплі" в часи "холодної" війни в США стала негативна реклама проти Б. Голдуотера, що зображувала його прихильником ядерної війни. На екрані з'являлася дівчинка, яка обриває пелюстки ромашки і рахує в зворотному порядку від дев'яти до одного. Потім лунав ядерний вибух, на тлі якого звучав голос Л. Джонсона: "Такі ставки... Ми повинні або полюбити один одного або вмерти". Ці кадри сотні разів показувалися по телебаченню і виявилися настільки нищівними для Б. Голдуотера, що мітинги передвиборчої кампанії супроводжувалися плакатами з написом: "Голосуйте за Голдуотера і відправляйтеся на ядерну війну". Такий принцип був використаний в телевізійному ролик 2004 р. проти Ющенка, в якому карта України схематично поділена на три частини: західний регіон – перший сорт, центральна та східна – другий сорт, південно-східна – третій. Голос за

кадром запитував: "А ви хочете жити в Україні третього сорту?". За оцінками PR-спеціалістів, ця брудна технологія отримує перше місце серед рейтингу чорних технологій в українській електронній історії, наслідком якої став штучний поділ країни на Західну та Східну.

З метою зниження іміджу конкурента використовується також метод "навішування ярликів", що базується на бездоказовому нав'язуванні суспільству негативних (з огляду більшості) оцінних категорій з метою компрометації певних суб'єктів політики [11]: наприклад використання ярлика проти Нашої України – "нашисти", задля аналогії з націоналізмом і фашизмом. Помаранчевою командою також були використані в політичній риторичі стосовно Партії регіонів ярлик: "донецькі", що фактично легітимізує поділ країни: ставить Україну перед вибором за принципом "свій – чужий".

Особливим різновидом комунікації, що може нести деструктивний характер – є чутки. Вони з одного боку, відображають соціально-психологічну, соціально-економічну, соціально-культурну ситуацію в країні, а з іншого можуть бути активним засобом модифікації суспільної свідомості, трансформатором дійсності. Отже, чутка – це спосіб інтерпретації інформації, що обумовлений її дефіцитом, невизначеністю ситуації, поширенням тривожних настроїв у суспільстві. Фахівці пропонують такі критерії класифікації чуток:

1) за походженням: спонтанні (не створені навмисно, не мають певної мети, а є продуктом інтерпретації ситуації); сфабриковані (сформовані цілеспрямовано задля досягнення певної мети та формування штучного інтересу);

2) за ступенем достовірності інформації: абсолютно не достовірні, недостовірні з елементами правдоподібності, правдоподібні, достовірні з елементами неправдоподібності;

3) за емоційною характеристикою: чутка-бажання, яка відображає надії, прагнення людей, зазвичай її спробою видати бажане за дійсне; чутка-страховище, яка викликає негативні настрої та стани, стимулює почуття страху. Метою її є залякування населення та схилення до певної поведінки, активізація протидії викликам та загрозам. Даний різновид чутки виникає у період соціальної напруги або гострого конфлікту (революційна ситуація, війна, стихійне лихо);

4) за рівнем циркуляції: локальні, регіональні, національні й міжнародні [12].

Чутки за ступенем впливу на психіку покликані або активізувати громадську думку (вони не спонукають до чітко вираженої асоціальної поведінки), або викликати антигромадську поведінку частини соціальних груп, руйнують соціальні зв'язки й організаційно-управлінські відносини між людьми, спричиняють масові безлади, паніку.

До чуток технологи відносять інформацію під час помаранчевої революції, що активно використовувалась опозиційним штабом, про підрозділи російського спецназу, які готові за наказом подавити акції протесту. Дані чутки сприяли переконанню населення, що стояли на май-

дані, в злочинності діючої влади, боротьби "добра" зі "злом" навіть ціною власного життя.

Ще однією деструктивною технологією практично у всіх виборчих кампаніях України є маніпулювання опитуваннями громадської думки. Вона полягає в тому, щоб за допомогою посилення на сфабриковані опитування громадської думки, переконати громадян у підтримці більшості суспільства певної політичної позиції. Приклади використання цього прийому можна знайти у діях обох штабів президентської кампанії 2004 р., особливо, під час екзит-полу. Їх результати різнилися між собою кардинально, в залежності від "прихильності" соціологічної служби до того чи іншого кандидата.

В Україні з'являються такі нові технології як дискредитація опонентів, з використанням літературного жанру. Так, в 2006 р. напередодні парламентських виборів виходить книга Юрія Рогози "Вбити Юлю", в якій описується доля головної героїні "прем'єр-міністра Юлі" та її відчайдушна та героїчна боротьба із злочинною елітою (яка намагається її вбити) за майбутнє України. Прототип Ю. Тимошенко – Юля, зображується месією, підтримуючи імідж борця за справедливість та конструює образ Жанни д'Арк української політики [13].

Хоча автор і зазначає, що дана книга не є документальною, всі персонажі видумані, а співпадіння або схожість з іменами реальних людей є випадковим, простежується чітка аналогія з відомими населенню політиками. Наприклад, в книзі П. Полошенко – прототип П. Порошенка, В. Пинчерук – В. Пінчук, Сам Самич Морозенко – О. Мороз, Кинюх – А. Кінах, Третьяк – О. Третьяков. Головний акцент робиться на дискредитації оточення та зниження іміджу діючого президента В. Ющенка.

Таким чином, політичні технології відіграють провідну роль у системі управління суспільством і процесами, що відбуваються в ньому, вони мають системну природу, визначають суспільну організацію, характеризуються структурно-функціональним змістом. Кожному типу суспільства властива своя система соціальних і політичних технологій, яка еволюціонує разом із суспільством і політичним режимом. Сутність політичних технологій визначається сферою їх застосування, вони є особливим типом соціальних технологій, реалізованих у сфері політики, а їх специфіка обумовлена типом політичного режиму.

Аналізуючи використання деструктивних технологій в конструюванні іміджу політичних лідерів в Україні, можна стверджувати, що результати таких шоків методів ведення виборчої боротьби стимулюють напругу в соціумі, сприяють різкому поділу громадян згідно їх поглядів на політичні процеси та можуть призвести до розколу держави. Адже деструктивні виборчі технології, на думку дослідників, прямо чи опосередковано спрямовані на втрату імунітету виборців стосовно дотримання загальнодержавних та загальнонаціональних цінностей.

1. *Клименко О. О.* Сутність та основні види політичних технологій // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. – 2011. – Вип. 43. 2. *Рябов С. Г.* Політологічна теорія держави. – К. : Тан-дем 1996. – 240 с. 3. *Телешун С.* Українські політичні реалії і політичні технології // Сучасна

українська політика: політики і політологи про неї. – К. : Український центр політичного менеджменту. – 2008. – С. 4–6. – (Спецвипуск "Політичні технології"). 4. *Титаренко О.* Технології як складова публічної політики та управління // Сучасна українська політика: політики і політологи про неї... – С. 26–33. 5. Філософія політики : короткий енцикл. словник / авт.-упоряд. В. П. Андрущенко та ін. – К. : Знання України, 2002. – 670 с. 6. Політологія : підр. для студ. юрид. спец. вищ. навч. закл. / М. І. Панов (кер. авт. кол.), Л. М. Герасіна, В. С. Журавський та ін. – 2-е вид., перероб. і доп. – К. : Видавничий Дім "Ін Юре", 2005. – 520 с. 7. *Бойко О. Д.* Політичне маніпулювання : навчальний посібник. – К. : Академвидав, 2010. – 432 с. 8. *Лігачова Н., Черненко С., Іванов В., Дацюк С.* Маніпуляції на ТБ. – К. : Телекритика Інтерньюз–Україна, 2003. – 190 с. 9. *Почепцов Г.* Це солодке слово – електорат : [Роль політ. реклами партій під час проведення вибор. кампаній] // День. – 2000. – 21 груд. – С. 4. 10. *Петракова Є.* Деякі аспекти формування іміджу політичного лідера // Політичний менеджмент. – 2004. – № 2. – С. 109–120. 11. *Бебик В.* Інформаційно–комунікаційний менеджмент у глобальному суспільстві: психологія, технології, техніка паблік релішнз : монографія. – К. : МАУП, 2005. – 440 с. 12. *Кочубей Л.* Виборчі технології : навчальний посібник. – К. : Український центр політичного менеджменту, 2008. – 332 с. 13. *Рогоза Ю. М.* Убить Юлю. – Харьков : Фолио, 2006. – 95 с.

Надійшла до редколегії 11.02.13

**К. А. Молчанов**

### **ОСОБЕННОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ДЕСТРУКТИВНЫХ ИМИДЖЕВЫХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ТЕХНОЛОГИЙ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ**

*Рассматриваются современные научные подходы к определению понятия политических технологий. Выделяются их составляющие и основные характеристики. Исследуется использование манипулятивных политических технологий, и их практическая реализация на выборах президента Украины 2004 г. Анализируются применения деструктивных имиджевых политических технологий по отношению к позиционированию В. Ющенко и В. Януковича. Определяются следующие основные методы снижения имиджа конкурента: метод "клапана", метод "живой мишени", метод "капли" и метод "навешивания ярлыков". Выясняется деструктивная роль слухов в политической коммуникации и предоставляются их основные классификации. Акцентируется внимание на том, что одной из самых масштабных деструктивных имиджевых технологий во время избирательных кампаний в Украине является манипулирование опросами общественного мнения. Приводятся примеры использования художественной литературы, как средства дискредитации политических оппонентов в Украине.*

**Ключевые слова:** политические технологии, имидж, деструктивные имиджевые политические технологии.

**K. A. Molchanov**

### **FEATURES OF USING IMAGE-DESTRUCTIVE POLITICAL TECHNOLOGIES IN CONTEMPORARY UKRAINE**

*The article deals with modern scientific approaches to the concept of political technologies. Stand their components and characteristics. In it investigates the using of manipulative political technologies and their implementation in the presidential election in Ukraine of 2004 year. Examines the using of image-destructive political technologies, in relation to the positioning of V. Yushchenko and V. Yanukovich. Identifies the following key methods for reducing image of competitors: the method of "valve" method of "live target" method "drop" and the method of "labeling". It turns destructive role of rumors in political communication, and provides their basic classification. The attention is focused on the fact that one of the biggest image-destructive technology during election campaigns in Ukraine, is the manipulation of public opinion. Examples of using belles-lettres for discrediting political opponents in Ukraine.*

**Keywords:** political technology, image, image-destructive political technologies.



## ЗМІСТ

### ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<b>Карнаухова Н. Л.</b> Модель релігії Нініана Смарта: "історичні" та "параісторичні" виміри .....	3
<b>Литвиненко О. М.</b> Культурний плюралізм і проблеми ідентичності.....	13
<b>Невмержицька М. В.</b> Співвідношення традиційного і новаторського у формуванні конкурентоспроможності особистості .....	22
<b>Палінчак М. М.</b> Взаємовідносини держави та церкви: методологічний аспект .....	33
<b>Пантелєєва І. А.</b> Креативність та індивідуальність: know-how римської риторики.....	42
<b>Руденко Б. Б.</b> Апріорне вчення про право А. Райнаха: методологічний потенціал феноменології у системі юридичного знання .....	48
<b>Товмаш Є. А.</b> Розвиток ідеї соціальної справедливості та її сучасна інтерпретація .....	56
<b>Холох О. І.</b> Взаємини дарування в антропологічних дослідженнях Б. Малиновського, М. Моса, К. Леві-Строса: порівняльний аналіз.....	65
<b>Чернишов В. В.</b> Психологізм Григорія Сковороди .....	74

### ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<b>Молчанов К. А.</b> Особливості використання деструктивних іміджевих політичних технологій в сучасній Україні .....	83
---	----

# СОДЕРЖАНИЕ

## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

**Карнаухова Н. Л.**

Модель религии Ниниана Смарта:  
"исторические" и "параисторические" измерения ..... 3

**Литвиненко А. Н.**

Культурный плюрализм и проблемы идентичности ..... 13

**Невмержицкая М. В.**

Соотношение традиционного и новаторского  
в формировании конкурентоспособности личности ..... 22

**Палинчук Н. М.**

Взаимоотношения государства и церкви: методологический аспект ..... 33

**Пантелеева И. А.**

Креативность и индивидуальность: know-how римской риторики ..... 42

**Руденко Б. Б.**

Априорное учение о праве А. Райнаха: методологический потенциал  
феноменологии в системе юридического знания ..... 48

**Товмаш Е. А.**

Развитие идеи социальной справедливости и ее современная интерпретация ..... 56

**Холох Е. И.**

Взаимоотношения дарения в антропологических исследованиях  
Б. Малиновского, М. Мосса, К. Леви-Стросса: сравнительный анализ ..... 65

**Чернышов В. В.**

Психологизм Григория Сковороды ..... 74

## ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

**Молчанов К. А.**

Особенности использования деструктивных  
имиджевых политических технологий в современной Украине ..... 83

# CONTENTS

## PHILOSOPHY

<b>Karnaukhova N. L.</b> Ninian Smart's model of religion: "historical" and "parahistorical" dimensions .....	3
<b>Lytvynenko O. M.</b> Cultural pluralism and problems of identity .....	13
<b>Nevmerzicka M. V.</b> Ratio traditional views and innovation in the competitiveness of personality .....	22
<b>Palinchak M. M.</b> Relations between the State and the Church: methodological aspects.....	33
<b>Panteleeva I. A.</b> Creativity and personality: know-how Roman rhetoric.....	42
<b>Rudenko B. B.</b> A priori theory of law A. Raynah's: methodological potential of phenomenology in the system of legal knowledge .....	48
<b>Tovmash E. A.</b> The development of the ideas of social justice and its contemporary interpretation .....	56
<b>Kholokh O. I.</b> The relationship giving in anthropological studies of B. Malynovsky, M. Moss, K. Levi-Strauss: a comparative analysis .....	65
<b>Chernyshov V. V.</b> Psychologism of Gregory Skovoroda .....	74

## POLITICAL SCIENCES

<b>Molchanov K. A.</b> Features of using image-destructive political technologies in contemporary Ukraine.....	83
--	----

Наукове видання

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 18

*Друкується за авторською редакцією*

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



Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Ум. друк. арк. 5,35. Наклад 100. Зам. № 213-6623.  
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл33.  
Підписано до друку 27.02.13

**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: [vpc@univ.kiev.ua](mailto:vpc@univ.kiev.ua)  
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02