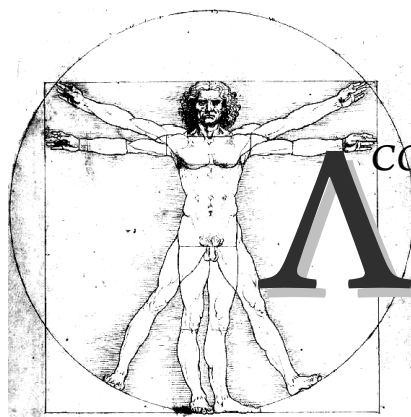


НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ
ЗАХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР
ІНСТИТУТ СОЦІОГУМАНІТАРНИХ ПРОБЛЕМ ЛЮДИНИ



СОЦІОГУМАНІТАРНІ ПРОБЛЕМИ ЛЮДИНИ

**Філософсько-світоглядні засади
буття людини**

**Філософсько-культурологічні
виміри буття людини**

**Політичні виміри
свободи людини**

**Психологічне здоров'я особи
і суспільства**

Рецензії

№ 6 2012

Редакційна рада:

В. Андрущенко – член-кор. Національної академії наук України
Ю. Бобало – доктор технічних наук, професор
А. Бокотей – академік Національної академії мистецтв України
М. Голубець – академік Національної академії наук України
Б. Зіменковський – доктор фармацевтичних наук, професор
В. Кремень – академік Національної академії наук України, президент Національної академії педагогічних наук України
Ю. Левенець – академік Національної академії наук України
В. Козявкін – доктор медичних наук, професор
С. Максименко – академік Національної академії педагогічних наук України
М. Михальченко – член-кореспондент Національної академії наук України
З. Назарчук – академік Національної академії наук України
О. Онищенко – академік Національної академії наук України
С. Павлюк – академік Національної академії наук України
Ю. Туниця – академік Національної академії наук України

Редакційна колегія:

О. Бабкіна, І. Бідзюра, І. Варзар, М. Варій, В. Васютинський, С. Вовканич, В. Глухман (Словацька Республіка), В. Горбатенко, О. Гринів, С. Давимука, В. Денисенко, Р. Дупкалу (Словацька Республіка), А. Карась, М. Кашуба, А. Колодій, А. Колодний, А. Конверський, М. Левицька, (Республіка Польща), В. Лисий, М. Мальський, І. Мельник, В. Москалець, Л. Орбан-Лембрик, А. Пашук, В. Петрушенко, Л. Рижак (відповідальний секретар), А. Романюк, Г. Сагач, М. Савчин, Т. Сосновський (Республіка Польща), Т. Титаренко, Н. Черниш, О. Шаблій.

Головний редактор –
професор Мельник В.П.

Свідоцтво про реєстрацію: КВ № 11107 від 28.02.06

Адреса редакції: вул. Матейка, 4, Львів 79000;

Тел.: (032) 261-07-22; **e-mail:** zncnan @mail.lviv.ua

Рекомендовано до друку виконкомом Ради Західного наукового центру НАН України та МОНмолодьспорту України (Протокол № 2 від 8.06.2012 р.)

Літературні редактори: Л. Баран, Н. Дудко

Редактор (англійських анотацій): О. Висоцька

Комп'ютерний макет: Н. Лобач, Н. Буряк

Опубліковані матеріали відображають погляд авторів, який може відрізнятися від позиції редколегії журналу

ЗМІСТ

Філософсько-світоглядні засади буття людини

Степан Вовканич. Соціогуманістична парадигма буття – матриця національної ідеї України XXI сторіччя	7
Володимир Мельник. Метафізичні образи і філософська рефлексія техніки в сучасній культурі.....	50
Андрій Синиця. Історія викладання філософії у Львівському університеті (XVII – перша половина XX ст.).....	68
Людмила Рижак. Освітній простір України та його національна ідентифікація	83
Зоя Скринник. Українська людина в лабіринтах “фінансоміки”	93
Валерій Стеценко. Багатоликий мислитель: особливості релігійної філософії Г. Костельника.....	103
Ірина Пухта. Риторика та іронія в контексті сучасної філософії.....	113

Філософсько-культурологічні виміри буття людини

Ольга Ліщинська. Моральні цінності спільноти в комунітаристських концепціях.....	121
Павло Содомора. Співвідношення чесноти і щастя в людському житті (на матеріалі “Суми теології” Томи з Аквіну).....	129
Оксана Дарморіз. Нація як суб’єкт соціальної міфології	139
Тарас Полянський. Соціально-філософські інтерпретації явища зла у контексті дослідження зловживання правом.....	146

Політичні виміри свободи людини

Леонід Бунецький. Особливості трансформації інституційної системи в Україні: системний аналіз та світовий досвід.....	154
Микола Палінчак. Система державно-церковних відносин у посткомуністичній Європі: уроки для України	170
Андрій Гарбадин. Поняття епістеми Мішеля Фуко та владні механізми її вияву у політичній науці.....	185

Ігор Мельник, Андрій Мельник. Посольська діяльність Ю. Романчука у Галицькому крайовому сеймі.....	193
--	-----

Психологічне здоров'я особи і суспільства

Галина Католик. Професійне становлення психолога в контексті психологічної допомоги дітям та молоді	204
Юрій Вінтюк. Соціальна та особистісна зумовленість суїцидів молоді в сучасному суспільстві	214
Іван Дяків. Правопорушення неповнолітніх як соціально-психологічна проблема	225

Рецензії

Ольга Сінькевич. Прикладна етика як феномен ХХ ст.	232
Василь Лисий, Микола Назарук. Сталий розвиток: від філософії до стратегії і реалізації.....	238
Олеся Паньків. Міф як невід'ємна частина людської свідомості.....	242

CONTENTS

Philosophical and World-View Bases of a Person's Existence

Stepan Vovkanych. Socio-humanistic life paradigm – matrix of the national idea of Ukraine of the XXI-st century	7
Volodymyr Melnyk. Metaphysical images and a philosophical reflection of technics in the contemporary culture	50
Andriy Synytsya. A History of philosophy teaching at the University of Lviv (the XVII-th – the first half of the XX-th cent.)	68
Liudmyla Ryzhak. An educational space of Ukraine and its national identification	83
Zoya Skrynnyk. A Ukrainian human in the labyrinths of “finansomics”	93
Valeriy Stetsenko. Multifaced thinker: peculiarities of the religious philosophy of H. Kostelnyk	103
Iryna Pukhta. Rhetoric and irony in the context of modern philosophy	113

Philosophico-culturological Dimensions of a Person's Existence

Olha Lishchynska. Moral values of a community in the communitarist concepts	121
Pavlo Sodomora. A relation between virtue and happiness in human life (based on “Summa theologiae” by St. Thomas)	129
Oksana Darmoriz. Nation as a subject of social mythology	139
Taras Polianskyi. Socio-philosophical interpretations of evil in the context of abuse of law research	146

Political Dimensions of Freedom of a Personality

Leonid Bunetskyi. Peculiarities of the institutional system of transformation in Ukraine: a system analysis and the world experience	154
Mykola Palinchak. A system of state-church relations in post-communist Europe: a lesson for Ukraine	170

Andriy Garbadyn. A concept of episteme of Michel Foucault
and power mechanisms of its expression in political science..... 185

Ihor Melnyk, Andriy Melnyk. Yu. Romanchuk's seym activity
in Galician regional seym 193

Psychological Health of a Person and Society

Halyna Katolyk. A professional becoming of a psychologist
in the context of psychological help to children
and young people 204

Yuriy Vintyuk. Social and personal conditionality of suicides
of youth in modern society..... 214

Ivan Dyakiv. Uvenile delinquency as a social- psychological problem..... 225

Reviews

Olha Sinkevych. Applied ethics as a phenomenon
of the XX-th century 232

Vasyl Lysyi, Mykola Nazaruk. A sustainable development:
from philosophy to a strategy of realization 238

Olesia Pankiv. Myth as an inalienable part of human consciousness..... 242

Філософсько-світоглядні засади буття людини

УДК: 11(477)“20”

*Двадцятиріччю Незалежності України
присвячується*

СОЦІОГУМАНІСТИЧНА ПАРАДИГМА БУТТЯ – МАТРИЦЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ УКРАЇНИ ХХІ СТОРІЧЧЯ

Степан Вовканич

Інститут регіональних досліджень НАН України,
вул. Козельницька, 4, м. Львів, 79026, Україна,
e-mail: irr@mail.lviv.ua

У статті наголошено на необхідності консолідації українського суспільства на засадах опрацювання національної ідеї, яка акумулює етнічні, цивілізаційні та інтеграційні компоненти розвитку. Її фундаментальна сутність полягає у визначенні України як соборної, української, гідної людини держави. Автор висуває нову соціогуманістичну парадигму буття як матрицю творення української ідеї, що ґрунтується на паритетному захисті нації і кожного громадянина, їх мов, культурних традицій, економічного, інформаційного та інших просторів. Окрім цієї Великої стратегічної ідеї, парадигма уможливорює формування так званої Малої – поточного, короткострокового, часто тактично-гнучкого гасла, потрібного країні, людині, окремій особистості нині і зараз. Ним може стати духовно-інтелектуальне заклик “Знання, інформація і рух (чин, дія)”, який мобілізуватиме енергію на інтенсивне застосування необхідних знань, інновацій задля щоденної розбудови модерної національної держави, випереджального її розвитку. Запропоновано соціальний механізм активізації руху знань, себто підвищення духовно-інформаційної мобільності (ДІМ) нації, де “вертикаль” фіксує рух традиційної інформації (від покоління до покоління), який відображає спадковість (тяглість, консервативність), а “горизонталь” – соціальну активність творення нового на рівні окремої особистості, генерації – їх креативність (інноваційність). У цьому сенсі ДІМ нації (людини) – це природна динамічна соціанта розвитку, в рамках якої виокремлюється середовищеспроможність української (і не лише) спільноти зберігати свою історичну пам’ять, мати власну еліту, якісну освіту, науку, інтелектуальну власність, потужну інноваційну діяльність, сприятливий економічний, інформаційний та інші простори. Водночас, у такий спосіб збільшувати рівнодійний вектор, що складається “по-діагоналі” з величин двох попередніх – “вертикалі”

традицій та “горизонталі” новацій – для суспільно-інноваційного поступу. У цьому результуючому векторі, з одного боку, підсумовуються рушійні сили прогресу соборної спільноти, потенціал її економіки знань, без ефективної соціалізації яких нація не зможе модернізуватися та на рівних партнерських засадах інтегруватися в світове цивілізаційне співтовариство. З другого – елімінується здатність соціуму зберегти свою автентичність серед різнобарв'я культур, традицій та інших головних ознак окремішності кожного народу, тобто його можливості захистити територіальний, економічний, інформаційний та інші сегменти національного простору за умов глобалізації (часто далекої від соціогуманістичної) світу.

Ключові слова: українська національна ідея, інтелектуальна еліта, інформаційний простір, традиції, інновації, національна ідентичність, духовно-інформаційна мобільність, середовищеспроможність нації.

Актуальність і розробленість теми. Ера глобалізації дедалі більше засвідчує, що світом правлять ідеї. Кожна країна, держава чи на рівні іншої номінації – особа (етнічна група, народність, нація) формують свою поведінку у відповідності з імперативами власної родової, національної або державницької ідеї. Національна ідея будь-якого етносу – це світоглядна система, яка складається із візії, тобто загальної картини її бачення, теоретико-методологічних підходів та практики втілення в реальне життя. Усім існуючим національним ідеям притаманна одна типова особливість – вони функціонують в інтересах конкретної нації. Немає у світі єдиної для усіх етносів національної ідеї. Національна ідея – категорія, властива етнічним, громадсько-політичним формуванням, що стали націями. У таких націй є своя світоглядна система, ідеологічний духовно-інтелектуальний супровід державотворення, що ґрунтуються на **ідеї** (мрії), яка консолідує спільноту, є її підоймою, програмою і дороговказом діянь.

В Україні нині немає нічого більш невизначеного, водночас найчастіше вживаного, особливо високими політиками та урядовцями в позитивному, однак, набагато рясніше, шкода, в негативному контексті (аж до повного заперечення), – аніж **дискурс національної ідеї**. Доморощений негативізм, псевдонаукове критиканство та лукавство владного інтелектуального антиукраїнізму, бажання на ньому висунутися чи прислужитися сусідові, дезінформувати власний нарід, а відтак розколоти і поділити країну, – настільки переповнюють інформаційний, нібито національний, простір зухвалістю, цинізмом та марнославством, що хочеться криком волати: чому і за що ви так ненавидите Україну, її національну ідею? Чому у нас, як у США, при в'їзді до населених пунктів зазвичай нема лозунгів: “Якщо не любите Америку, то забирайтеся геть!”. Чому, на відміну від цивілізованих країн, в Україні досі немає законів про натуралізацію іммігрантів, про покарання зловмисних заперечень Голодомору як геноциду українського народу, про духовно-інтелектуальне забезпечення ідеології національного відродження і державотворення, врешті, про люстрацію їх поборників?

Якось мій знайомий, намагаючись ошелешити компанію інтелектом та глибиною знань Української Національної Ідеї (**УНІ**), прорік: національна ідея будь-якого народу має бути короткою, змістовною і зрозумілою для широкої її

реалізації суспільним загалом. Тоді вона світитиме йому сьогодні і буде просвітом у майбутнє. А як щодо України? – поцікавилися присутні. А тут давно, ще за сов'єтів, – “усьо чотко”: “У своїй хаті – своя правда, і сила, і воля”. Невже з часів Шевченка нічого не змінилося? – спитав я. Адже вже маємо власну хату – державну Незалежність. Не треба українцям піднімати гасло “Земля і Воля”. Попри те, перебив мене приятель, – чи маємо національний інформаційний простір, динамічний соціально-економічний розвиток, справедливую судову, захищену фінансову системи, гідну зарплату? Отже, цивілізаційні здобутки “Свобода і Добробут” конче потрібні та актуальні. Що більше, дискутував він далі, – наш Пророк, щиро переживаючи за долю нації, феноменально точно передбачив її сьогоднішні виклики в кризовій ситуації та недобрі вчинки сучасних засланих патріотів і державотворців: “Та не однаково мені, Як Україну злії люде Присплять, лукаві, і в огні її, окраденую, збудять...”

Проте, як на мене, не злі люди збудили Україну, аби нині лукаві під національними, віками виміряними символами, приспати її народ, а відтак – далі грабувати. Чому мало людей, які готові не заробляти на владі? Чому український народ так легко дає себе обдурювати і чому так багато на його землі охочих це вчинити? Чи не пора нам згадати гасло італійців, наприклад, часів Гарібальді: ми здобули Італію, тепер творимо італійців? Українізм, українська мова – це коріння нації, нашої державницької ідеї, а обітована земля – це те, де те коріння проростає. Отже, чи така, насправді, проста лінійна залежність свободи і добробуту як сучасних складників національної ідеї, що більше – для цивілізаційного розвитку, коли країни з давно усталеною демократією, які, сформувавши модерні нації, однак, далі турбуються про сучасну національну ідею свого народу, його духовний розвиток і матеріальний добробут. Там, у них діє комплексна трудова і моральна модель добробуту, в якій передбачені гідні людини умови й оплата праці, соціальний захист, охорона здоров'я і відпочинку, формування відповідного природного середовища, котре намагаються передати наступним поколінням у достойному стані і не лише в екологічному сенсі. Адже сама нація, її мова, інформаційний, освітній, знаннєвий, релігійний та інші простори оберігаються як спроможне середовище формувати культурну, патріотично-свідому людину, її життєдіяльність задля сьогоднішнього і майбутнього поступу. Слово, інформація завжди були та є перед усім, ідеї запліднюють діяльність, розвиток. Є хліб духовний – буде і насущний.

А що робити нам, українцям, в яких окупантом було забрано все – права на національну ідею, духовні можливості та матеріальні ресурси її реалізації, розвивати особисту традиційну господарку на своїй землі, рідну мову, освіту, Помісну церкву. Що більше, імперська державно-партійна ідеологічна система роками насильно й тотально втокмачувала, що матеріальне попереду духовного. І плюралізму ідеологій не було, за нього вільнодумних судили і запроторювали на каторгу. У цьому контексті пригадалося, як Горбачов під час відвідин України, пов'язаних з перебудовою колишнього Союзу, зіштовхнувся на Донбасі із запрограмованою відповіддю шахтаря, що, мовляв, якщо буде ковбаса, то будуть вугілля й українська мова. Зараз є ковбаса, але немає ні української мови, ні вугілля – процвітають примітивні копанки, гинуть шахтарі, просідають і затоплюються помешкання простих людей, кругом злочинство, корупція та недовіра, а багаті

багатіють – бідні бідніють. Що гірше, ні перші, ні другі не намагаються змінити тенденцію зникнення української мови на східних та південних теренах.

Очевидно, що ковбасно-шлункова психологія не сприяє ні духовному загальнонаціональному, ні суспільно-інноваційному розвитку. Немає духовно-інтелектуального супроводу державотворення, немає хліба духовного, нівелюється ментальність нації, її етнічна окремішність – онова світового розмаїття. Спільноту, збуджену запалом суспільних трансформацій, обіцяних реформ, грабують і грабуватимуть далі недобросовісні, духовно бідні й не патріотичні пройдисвіти. Україна на двадцяті роковини своєї державної Незалежності пограбована, занедбана і зруйнована, простий люд розчарований розбратом еліт і пустопорожніми обіцянками партійних лідерів, урядовими реверсними поворотами щодо інтеграції у цивілізований світ, легковажністю регіональної торгівлі національною пам'яттю. Масове розчарування викликають популізм псевдопатріотів-політиків, їх обдурювання простих людей, відсутність динаміки змін на краще, врешті, повільні темпи розбудови національної – духовно і матеріально багатой – соціальної держави. Кращого вимагає і зовнішня діяльність. “На словах росіяни готові визнати, що українці – народ, але – увага! – “братній народ”. За цією лукавою формулою криється, – пише російський публіцист А. Широпаєв в статті “Про два різні народи”, – тверде переконання, що ми – росіяни й українці – ОДИН народ, покликаний жити в одній державі зі столицею в Москві” (<http://shiropaev.livejournal.com/57101.html>).

Однак, розчаруватися легко, набагато важче: розумно і якнайшвидше вийти усім миром із стану фрустрації. Як і чим склеїти суспільство, згуртувати націю, надихнути її надією, а відтак – почати продуктивно працювати задля України, її та нашої з Вами Національної Ідеї? Але знову, даруйте, чи не буде наш труд, навіть самовідданий на марне, якщо досі немає стратегії державотворення, а на її ідеологічному фундаменті – пусто. Закладено лише опалубку, яку в будь-який час будь-хто може волонтаристськи пересунути, переорієнтувати, що гірше – розвалити. До ідеологічної фортифікаційної новобудови як нашої стратегії розвитку – ще далеко. А зводити добротний дім треба було ще на початку нашої Незалежності. І це слід робити із закладення міцного підмурівку, із злагоди щодо архітектури новобудови, її орієнтування на Сонце, врахування напрямів сусідніх вітрів, течій та інших національних і цивілізаційних, духовних і фізичних векторів. Ось комплексні і складні **питання**, які тривожать українську небайдужу громадськість. Але вони в Україні майже **не досліджуються**.

Безумовно, кожна країна прагне закласти у будівлю свого дому державотворення та становлення нації якнайміцніший підмурівок. Україна повинна це робити, як мінімум, із потрібним запасом, ураховуючи не лише своє більш, ніж трьохвікове колоніальне минуле, а й сучасні постімперські загрози і прогнозовані виклики майбутніх періодів, аби не дати розвинутися тенденціям, за яких в ідентифікації українців настануть не зворотні процеси. Не тільки ми, а багато країн пройшли у своїй історії скрізь різні форми і триби колоніальних утисків. Для всіх їхній майбутній розвиток залежав і залежить від двох речей: жорстокості форм поневолення завойованих народів та швидкого **перезавантаження**, тобто щирого відмовлення країн-поневолювачів від своїх імперських амбіцій на користь державної незалежності тих націй, що обрали самостійний шлях розвитку, їх

каяття чи, принаймні, не заважати вільно йти по шляху Незалежності. У цьому контексті міцність нашого фундаменту повинна розраховуватися, виходячи з: а) завдань його стійкості щодо корозійних небезпек ґрунту, забрудненого агресивним імперським минулим; б) захисту від загроз сьогоdnішнього підтоплення нашої землі неореваншистськими водами; в) надійності греблі, спроможної захистити весь наш державний дім від паводків, повеней і буревіїв майбутнього. Адже “ніяка Росія, ні біла, ні червона, ні республіканська, ні монархічна ніколи не змириться з незалежністю (яку ми нині пишемо з великої літери – С.В.) України”, заявив у свій час генерал Денікін, якого сьогоднішня Росія – федеративна, нібито республіканська, але з керованою демократією та післявоєнною імперською пихатістю щодо власних переможних можливостей у Другій світовій війні, реваншистських реляцій щодо нашої Державності, – перепоховала зі всіма почестями. Важко жити Україні по сусідству з спадкоємцем “народу переможців”, що не покався за денаціоналізацію її титульного народу, що далі втручається в його внутрішні справи, по-менторському диктує яку церкву визнавати Помісною, а мову – державною.

У нову добу сучасної незалежності Українська Національна Ідея вийшла з підпільного існування на арену публічного громадянського осмислення. Національно – патріотична спільнота активно веде пошуки обґрунтування сутності феномену УНІ. Проте, до цього миттєво долучилися апологети імперсько-колоніальних ідеологій, щоб осквернити саму постановку проблеми, не дати їй позитивного тлумачення і позбавити українську націю цілісної системи традиційних світоглядних цінностей та духовно-інтелектуального супроводу сучасних державотворчих процесів як орієнтирів загальнонаціональної єдності та цивілізаційного поступу.

Отже, подумалося, якщо в умовах імперського інформаційного антиукраїнізму так важко знайти належне розуміння гуманітарних, ідеологічно-стратегічних питань у високих урядових колах, а між численними партіями – державницьку єдність, ідеологічність, бо й далі в День Соборності вони збираються на різних площах столиці; у векторах внутрішньої та зовнішньої політики, інтеграційних процесів – курсову стабільність, незалежну від кольору уряду; в економіці – ефективне реформування, то чи не пора активно шукати стрижень консолідації нації **знизу**, себто в громадських організаціях і на громадських засадах серед пересічного люду, який бачить не себе в Україні, а **Україну в собі**. Шукати перманентно, завзято, не лише під час виборчих кампаній, а на “круглих столах” нації. Шукати альтруїстично і не тільки в зв’язку з висуненням своєї кандидатури в депутати того чи іншого рівня. Шукати патріотично, не сподіваючись на якийсь матеріальний зиск чи на нагороджуваний грошовий “куш”, “відкат”, без піару, не оголошуючи себе ні січовим стрільцем, ні не прогинаючись перед неоімперськими “душе прикажчиками”, ідеологіями “ненашинских” – “русских миров” і т. інше, вихолощуючи національні цінності. Водночас, шукаючи, твердо пам’ятали мудрі **соціогуманістичні** настанови Ганді своїй нації: я повинен залишати всі вікна і двері відчиненими, я за те, аби звідусіль всі культури світу припливали до мого порогу, але нічого не може бути таким, що збиватиме мене з ніг і повинь zalиватиме мій дім. Українцям, вочевидь, не дочекатися як каяття від колонізаторів за причинене їм зло (зросійщення, голодомори, виселення

в Сибір та розстріли національних еліт і т. ін.), так і добросусідських відносин, побудованих на новій соціогуманістичній рівноправній основі. Отже, де, як і на чому будувати цитадель нашої Державності?!

Новітня українська, двадцятилітня практика державотворення та націєстворення беззаперечно актуалізує перед духовно-інтелектуальним проводом спільноти, урядом передовсім **два** основоположні завдання. **Перше:** об'єднати націю. Без згуртованої, сконсолідованої громадянської нації звести міцний підмурівок нашого дому державотворення – неможливо. Нація, як ядро народу, зі своїм світоглядом, власною історією, мовно-культурними традиціями, природним кодом народу, преференціями сучасного та майбутнього його існування, повинна мати відповідну ідеологічну, духовно-інтелектуальну стратегію суспільного та державного розвитку, в центрі якої – людина. Не загубити людину і не губити її націю. Свободу людині, свободу народам, що борються за волю та права свої і людини. Заради людини розбудовується суспільство, увесь уклад загальнодержавного та приватного буття нації. Отже, будівничим національної держави, громадянського суспільства виступає ніхто інший, як сама людина (людність, її інститути), і урешті нація в цілому. У цьому сенсі людина і нація – поняття нерозривні, не може бути вільною людина, коли підневільною є її нація, пригнічується державницька ідея корінного титульного народу, нищиться на своїй землі весь нарід зі всіма основними ознаки нації в ім'я загарбницької державної ідеології – творення нової імперської людини.

Друге: визнати, що фундаментом і наскрізним цементуючим елементом цього підмурівку має стати широко соціалізована українська національна ідея (**УНІ**) – густо замішана на загальноукраїнських інтересах, на високих суспільно-моральних, традиційних духовних та матеріальних цінностях – обітована земля, соборна незалежна держава, її питома мова, єдина Помісна церква, національний інформаційний, освітній, науковий та інший простори, історична пам'ять, конкурентноспроможна економіка, заможний народ, європейський вектор інтеграції, середовищеспроможна нація, рівноправні взаємини зі всіма добрими сусідами і світовим співтовариством назагал.

Усе це, своєю чергою, повинно, нарешті, відповісти на відкрите запитання, поставлене перед українським соціумом Президентом України Л. Кучмою ще на початку його десятилітньої каденції: "Скажіть мені, яку Україну будувати?". Шкода, але й до нині немає не тільки чіткої державної системи духовно-інтелектуального забезпечення як дороговказу та ідеологічно-інформаційного супроводу модерних державотворчих прагнень титульної нації, а й досі не чути лаконічного гасла, яке віддзеркалювало б **стратегічні** напрямні (складові) **національної ідеї** в сучасних умовах. Ба більше, не розглядається така ідея в інтеграційно-просторовому вимірі інноваційної доктрини розвитку України, не позиціонується як потужний нематеріальний (інтелектуальний) постколоніальний **актив** передньої лінії державного будівництва, а відтак, як магістральний вектор руху нації до самореалізації у вільному світовому співтоваристві – розмаїтті його культур, мов, релігій та інших ексклюзивних ознак. Адже Ідея – це Слово, Знання, Інформація, яким ідеологічно належить бути попереду матеріалізації. Слово зажди було перед усім. Слово – дія – результат постійно підтверджують **середовищеспроможність** нації: є продуктивні ідеї, ефективна діяльність,

буде результат. Власне, в напрямку побудови саме **національної** держави, спроможної творити адекватне середовище, а відтак простір, які сприяли б відродженню основних ознак українського народу, варто спрямувати усі зусилля, а не розтрачувати їх на неукраїнські проекти засланих патріотів, радикалізмом, ксенофобією яких страшать Європу на шкоду Україні.

Науковці – не політики, які можуть собі дозволити стверджувати у волонтаристський спосіб, що УНІ або немає, або вона не спрацювала. Фахівців соціальних наук завжди турбувало і турбує запитання: чи може спрацювати національна ідея, коли ніхто над її матеріалізацією належно не трудиться? Вона – Ідея – це не людина, що маніакально прагне до абсолюту влади над усім: народом, обраним ним президентом, своєю іменною партією, її депутатською фракцією у ВР, імперативним мандатом нібито народного обранця. Це не олігарх, що намагається купити ЗМІ, мобілізувати керівників органів самоврядування, залучити діячів Церкви, письменників, артистів, продажних журналістів, соціологів та інших творців піарних технологій заради фальшивого чергового рейтингу, аби маніпулювати свідомістю мас під час чергової виборчої кампанії.

Українську ідею, як загальнонаціональну, не повинні детермінувати, що більше, амбіційно змінювати її вектори залежно від кольорів тих чи інших партій, їх символік, урядових трансформацій. УНІ – це найвища патріотична цінність надовго, духовний раритет суспільного загалу, зрештою, світоглядний феномен, який нам усім – особно, громадою, нацією – ще належить зрозуміти як прапорonosний месидж, суголосний знаковим символам нації: Державному Гербу, Гімну. Народ, який не має власної ідеї, приречений сповідувати чужу, вічно перед нею гнути спину, а відтак – загубитися в її лабіринтах. Ми не маємо права змиритися з нав'язуванням хибної думки: якась Україна буде, хоча не така, про яку мріяли кращі її сини і доньки. Альтернативи немає – свобода або неволя, життя або смерть. Саме такий категоричний ідеологічний імператив має функціонувати в громадянській свідомості, в національному інформаційному просторі як основа збереження окремішності та об'єднання народу, його еліти – не тремтячої від страху перед імперськими спадкоємцями і душеприказчиками, а як духовно-інтелектуального провідника на шляху цивілізаційної самореалізації та рівноправної інтеграції в міжнародні світові обшири.

Національна ідея в інтеграційно-просторовому вимірі інноваційної стратегії розвитку України

Спочатку тезово виокремимо низку ключових, може, й аксіоматичних, однак, на жаль, широко не соціалізованих моментів у визначенні національної ідеї, практичне нерозуміння концептуальної фундаментальності якої має вкрай негативне значення не тільки для розробки нової стратегії державотворення та націєстановлення, їх духовно-інтелектуального, ідеологічно-інформаційного супроводу, а й розвиває формат розвитку України як самостійної, конкурентоспроможної держави, збереження національної ідентичності, історичної пам'яті, зрештою, гальмує системний підхід до процесів її міжрегіональної (внутрішньої) та зовнішньої (європейської, світової) інтеграції як соборної складової частини світового тіла. З цього приводу в економічній, політологічній науці наявні нібито справедливі нарікання, хоча все **насправді** зумовлюється розпорошенням твор-

чих сил та відсутністю належної волі щодо комплексного підходу (економістів, соціологів, політологів та представників інших соціальних наук) до розв'язання надскладної і актуальної суспільної теми, до речі, яка не вимагає жодних матеріальних, фінансових витрат, – наукового пошуку **ідеї**, навколо якої можна і слід **об'єднати** націю.

Українська національна ідея – це своєрідний комплекс вірувань і духовне кредо народу, квінтесенція патріотичних почувань, національного світобачення та усвідомлення державної незалежності, суверенності її інтересів; це концепт-конструкт духовно-інтелектуального потенціалу нації, тобто людей – державотворців і співгромадян, які, спираючись на минуле, мобілізують творчі сили на здобутки сучасні і майбутні, на становлення і консолідацію українського народу як єдиної політико-етнічної спільноти і цілісної одиниці світового співтовариства, що наближає національний ідеал до найвищих цивілізаційних досягнень людства в різних сферах розумної його життєдіяльності на шляху прогресу та добробуту.

Ця дефініція достатня для нації, тяглість розвитку якої не переривалася. Збереження ж національної тотожності титульного народу, який упродовж віків намагалися знищити за допомогою етно-лінгво-інтелектоциду, загарбав його території, асиміляційно-жорстоких заборон корінній нації мати власну державність, — вимагає вивчення її не лише як явище складної соціально-економічної, етнічної, культурно-мовної, релігійної, екологічної та іншої природи в духовно-інтелектуальному, феноменальному і вельми динамічному історичному контекстах, а і як багатофакторну програму сучасного **розвитку** країни, підвищення її суб'єктності, конкурентоспроможності і т. інше. Отже, це потрібно не лише для аналізу подій минулого, а й з огляду плану дій уряду (не залежно від його партійної приналежності) щодо нинішньої практики етнодержавотворення, формування громадянського та інформаційного модерного суспільства, економіки знань, чіткого окреслення загальнонаціональних стратегічних пріоритетів, інтересів за умов посилення невідворотності впливу глобалізаційних, євроінтеграційних та інших цивілізаційних процесів. Словом, УНІ – це не лише соціально-економічна **програма дій** на завтра, засвоєння і збереження набутків минулого, його історичних, традиційних інституцій, а й науково обґрунтовані, сконсолідовані, інноваційні та інтеграційні спрямування сучасників у світоглядному, мотиваційно-ціннісному та інших духовно-інформаційних, просторово-часових вимірах.

Безумовно, це диктує широкий підхід до, передовсім, інтеграційної стратегії розвитку України та її регіонів не тільки як сукупності способів і методів суспільного (економічного, політичного, соціального та ін.) управління групами (громадами) людей для цілеспрямовання їх дій, вчинків у напрямку реалізації національної ідеї переважно **всередині** країни. Це додатково потребує особливої уваги з акцентом на збереження національної (етнічної, культурної, релігійної та іншої) **ідентичності** корінного народу як єдиного тіла, питомої мови нації, її культури в полі впливу потужних **зовнішніх** сил, які впродовж великого історичного періоду своїми різними зловмисними колонізаторсько-асиміляційними діями розмивали (і таки дещо розмили) нашу іншість в українському просторі, дезінтегрували титульну націю, загострили регіональний егоїзм, що більше:

небезпеку федералізації. У результаті, сьогодні спокійно, нібито на науково обґрунтованих засадах констатуємо відмінності між Сходом і Заходом України, плодимо з цього приводу провокаційні тексти, виголошуємо пустопорожні промови і прожекти.

Утім за такої суспільної ситуації, кризи перехідної економіки мова може вестись лише про **соціогуманістичний** компонент стратегії як нову **парадигму буття**, що оптимально поєднує людино-націо-державоцентричність як усередині країни, так і співпрацю з європейським (світовим) товариством на засадах паритетного захисту людини і нації в постколоніальному поточному просторі. Тобто з позиції цієї парадигми явище (процес) інтеграції розглядається в **бінарному** вимірі не тільки щодо **внутрішнього** (міжрегіонального) і **зовнішнього** (європейського, світового) векторів (просторів), а й щодо захисту прав людини та національної ідентичності кожного народу, насамперед – титульного, що дав назву державі і в якого поза межами цієї держави (за її національним простором) немає в світі іншої території для розвитку. Ця парадигма має глобальний вимір, вона стосується того чи іншого народу, який свого часу роз'єднував, завойовував та чинив інше зло народам, що хотіли бути незалежними, і не покався. Власне, з огляду на це, здавалось би, інституції міжнародного співтовариства повинні надати всім націям і народностям, що після поневолення виборили свободу, стали на шлях самостійного розвитку – соціогуманістичні **гарантії** ренесансу та національної безпеки щодо їх державотворчих ідей, особливо за умов дедалі більших ризиків постколоніальної ностальгії та нових реваншистсько-імперських закликів. То ж відкриті листи президента сусідньої держави до українського народу – це втручання в його внутрішні справи, а не підмога втіленню його національній ідеї, тим більше, каяття за її пригнічення.

Сучасний період Української державності та становлення нації засвідчує принаймні **три** актуальні соціогуманістичні імперативи, які малодосліджені, однак, на наш погляд, повинні бути враховані в подальших наукових пошуках комплексної доктрини розвитку України та її регіонів. По-перше, інтеграційну стратегію розвитку регіонів не можна розглядати поза консолідуючими націю всеукраїнськими процесами, реалізацією української державницької ідеї та відповідним націоцентризмом як потужним мультиплікаційним націєтворчим і ренесансним вектором. По-друге, основними чинниками у наповненні такого вектора є творення нових знань, інтелектуального продукту як інформаційного (ідеального, духовного) ресурсу для випереджувального розвитку реальної економіки (і не лише її) України, функціонування та захисту національного інформаційного простору, насиченість його вітчизняним доробком, який підносив би духовність, патріотизм, збільшував синергійний ефект державних зусиль українського соціуму, а не розколював його; врешті-решт, сприяв би внутрішній комунікації та поінформованості спільноти, поширенню загальнонаціональної мережі електронних бібліотек, доступність до Internet тощо. По-третє, вибір Україною інноваційної моделі свого розвитку, наміри створити інформаційне суспільство, знаннєвомістку економіку, а не консервувати вичерпну сировинну модель розвитку, модернізувати промисловість, сільське господарство та інтегруватися в світовий простір, посісти там гідне місце серед розвинених держав і не бути постачальником сировини, дешевої робочої сили – усе це, як

і багато інших проектів високого **духовно-інтелектуального** рівня, навколо яких можна було б інтегрувати регіони і консолідувати націю, вимагають глобальних нових парадигм, ідей, думок, знань, ноу-хау, месиджів відповідальної та креативної частини українського народу – його еліт, незалежно від місця їх осілості, етнічного походження, партійності і т. ін. Попри те, лейтмотив тут один: без внутрішньої інтеграції нації, без її міжнародної підтримки за умов викликів глобалізації – немає сталої зовнішньої.

З огляду на це, Україні у виборі свого вектора інтеграції належить керуватися не територіальною подільністю на схід і захід, на північ і південь, а бажанням створити єдину **громадянську** націю, яка в просторовому загальноукраїнському вимірі якнайшвидше соціалізувала б свою національну ідею та відповідно долучилася б до здобутків світового співтовариства. Йдеться про **інтеграційно-просторовий** вимір, у якому при об'єднанні України головну роль відігравали б не регіональні кордони, не наявність історичного Збруча та містечкові орієнтації регіональних партій, а розробка концепції духовно-інтелектуального всенационального Обруча як системи світоглядного забезпечення державного будівництва; рекрутування патріотичної, інтелектуальної і моральної **еліти** як критичної маси, здатної на високому професійному рівні самовіддано та відповідально служити українському народові, припинивши ігри на штучно створених буцімто регіональних протистояннях промислового Сходу і слабшого Заходу, спекуляціях “хто кого кормить?”. Звідси “панацея” від усіх бід – бюджетний федералізм, намагання розв'язати духовні проблеми за допомогою техніки, економіки, їх модернізації і т. інше.

Передовсім це стосується політичної еліти, дефіциту в її доробку ідеологічних напрацювань щодо супроводу державотворчих процесів, національно-патріотичних почувань та інших високодуховних характеристик, котрі цивілізований світ давно визнав як обов'язкові моральні імперативи якісного служіння своєму народові. Тому ми є свідками не інтегрування до світових знань, впровадження новацій, передового досвіду і побудови відкритого громадянського і високоморального суспільства, а – багатовекторності та хаос в зовнішній політиці; тому у нас не держава для людини, а навпаки; тому точиться боротьба не за служіння народу, не за створення нової економіки знань, підвищення матеріального добробуту суспільного загалу, не за консенсус його духовно-світоглядних вартостей, врешті, за цивілізаційний розвиток, а за найвищу державну посаду і політичне лідерство, за піар в ЗМІ для своєї персони, бренду кишенькової партії та збільшення регіонів її дислокації. **Інтелект** людини не став потужним ресурсом, а відтак – потенціалом духовних і соціально-економічних здобутків народу.

За цих обставин ведеться перманентна боротьба за електорат регіонів, а не за їх ефективну інтеграцію (внутрішню, міжрегіональну, а відтак – зовнішню) в складі України, рівень її соціально-економічного, науково-технічного та іншого цивілізаційного розвитку. І лише національна еліта (наукова, освітянська, менеджурська, художня, релігійна тощо) як духовно-інтелектуальна чолівка нації, ідеологічно озброєна українською ідеєю, може відповідально і посильно взяти на себе проблеми розробки інтеграційної **стратегії** розвитку чи то України, чи то її регіонів на тривалий період. Визнання національної ідеї як суспільного договору між народом, владою і бізнесом гарантувала б не лише незворотність

процесів духовного і національного відродження, а й стабілізувала б хитання в протилежні боки внутрішньої і зовнішньої політики України. Дослідження такої проблеми – надскладне завдання, оскільки в ньому національна еліта водночас виступає доброякісним (чи навпаки, деструктивним) суб'єктом, регіональним об'єктом і всеукраїнським предметом наукових пошуків **вектора** стратегії розвитку, значення (економічне, соціальне, політичне, культурологічне, безпекове тощо) якого зростатиме мірою поступу України у відносинах з сусідами та її вступу в міжнародні інтеграційні структури, інституції чи глобалізовані простори. На жаль, досі адекватний ідеологічний супровід процесів націє- і державотворення – не розроблений.

Це завдання – **наскрізне і загальнонаціональне**, бо де і за які б наукові чи прикладні проекти (розвиток регіональної економіки, її модернізації та оптимізації ринків, інноваційної діяльності, формування нових інституцій, в т.ч. територіально-адміністративних) не бралися виконавці, їх пошуки так чи інакше наштовхнуться на **якісні** (фахові, духовні, патріотичні) аспекти суб'єктів вирішення засадничих завдань світоглядного (ідеологічного) плану. УНІ не можна звести до **технізації**. Завжди потрібно буде, окрім низки базових економічних причин, перепон та перешкод євроінтеграції, виявити основну її рухому силу, головний людський чинник прискорення на внутрішньому соціальному, культурно-духовному, соціально-психологічному, партійному рівнях. Зовнішні ж фактори завжди діють через внутрішні. Гіпотетично можна стверджувати, що такою силою є **універсум потенціалу** української ідеї, **синергія** загальнонаціональних інтересів і світоглядних цінностей, які спроможні склеїти спільноту, зробити її толерантною та стати цією соціально-економічною, культурологічною матрицею, котра акумулюватиме багату мозаїку барв, регіональних специфік різних територіальних просторів України як загальнонаціональний багатогранний ексклюзив.

Розв'язання цих проблем у такому ракурсі чи не вперше уможливить методологічно розглядати регіональне розмаїття як **позитив** в інтеграційній стратегії розвитку нашої країни; водночас допоможе позиціонувати українську національну ідею від Шевченкового “в своїй хаті – своя правда і сила, і воля” до побудови вільної, демократичної України як такої, що, нарешті, позбулась постколоніальних прикметників; рівно ж – намагається підвищити свою суб'єктність та конкурентоспроможність до рівня хоча б двадцятки розвинених держав світу, та не за рахунок втрати **національної ідентичності**. В цьому контексті дедалі стає очевидніше, що за умов глобалізації світу та його ренаціоналізації не сам регіоналізм, а і націоцентрична мотивація, передовсім – духовно-інтелектуальної еліти, можуть допомогти державотворенню і націєстановленню у досягненні основоположних означень своєї самобутності. Для цього потрібен справді народний лідер – наш апостол Правди і Науки. Це підтверджується фактом: якщо Шевченкові вдалося зробити із “тих рабів німих” українців, то чому ж досі зробити з українських гомосовєтикусів єдину спільноту – соборну націю – вкрай важко? Чи не тому, що ніхто перед нею не поставив об'єднавче Слово, тобто Слово як **національну** ідею титульного етносу, з одного боку; з іншого, – як **цивілізаційну**, що веде до поступу на засадах соціогуманізму в загальнолюдському масштабі. Очевидно, що при цьому надаремне сподіватися на Апостола, коли вибиратимемо з-поміж тих, що не вбачають сенсу в УНІ.

На наш погляд, вирішення цього архіактуального завдання можна надолужити, якщо, по-перше, опрацюємо критерії оцінки лідерів за їхніми ділами та сліпо не зациклюватимемося далі на імплантації до наших умов якоїсь однієї із запозичених концепцій розвитку – ліберальної, консервативної, націоналістичної і т. ін. По-друге, завзято не чубитимемося на антагонізмі, насамперед відомих ліберальної (головна увага – людині, функціонуванню вільної економіки тощо) і націоналістичної (захист прав нації) доктрин розвитку, а опрацюємо нову **соціогуманістичну** парадигму буття, яка ґрунтуватиметься на бінарному та паритетному захисті **і людини, і нації**. Саме на засадах такого **комплексного** підходу до захисту людини і нації, де остання є **природним** навколишнім тлом, комфортно-креативним **середовищем** (простором) для окремого індивідуума, повинно творитися відповідне міжнародне правове опертя згаданої доктрини. Формування громадянської нації не виключає доктринального розуміння титульної нації як такої, що дала назву державі, а в її етнічному вимірі - найчисельнішої на своїй споконвічній землі. Саме на основі національної **Ідеї** державотворення можна консолідувати український народ, зменшити чи нівелювати ризики та небезпеки федералізації, регіоналізації і декомпозиції (як це провокаційно про-рокують російські політологи) України, а також поставити бар'єри розмиванню національної (економічної, культурної, релігійної та ін.) ідентичності українства як носія і продуцента ексклюзиву, втрата якого була б непоправною для світового культурного тезаурусу та цивілізаційного розвитку. Україну можуть врятувати інтелект, патріотизм, мораль і консолідація.

І, нарешті, по-третє, процеси глобалізації (Україна особливо відчуває її зодноріднюючий подвійний вплив: з одного боку, як невідворотний, цивілізаційний; з іншого – постколоніальний, ностальгійно-денаціоналізуючий) слід розглядати паралельно зі світовим явищем **ренаціоналізації** – виникненням нових самостійних держав, розширенням і виникненням нового розмаїття їх просторів, інституцій, ментально-ціннісних полів тощо, а не лише як поділ територій, суб'єктів господарювання та зростання динаміки економічних, адміністративних трансформацій. Експлуатація відбувається не лише людини людиною, а й нації нацією (націями). На паралелях дій цих світових процесів, вимог і ризиків повинно бути сучасне глобальне мислення і локального творення, об'єднання в одну єдину громадянську націю етнічних, формування національних еліт як генераторів нових знань, як промоторів буді-якого розвитку, починаючи від соціально-економічного до духовно-культурного. Україна повинна шукати механізми свого виживання в системі збереження своєї ідентичності як соборна, суверенна і самодостатня країна, так і в світовій палітрі функціонування розмаїття культур, мов, інформаційних та інших просторів. У цьому режимі треба не лише брати, а й віддавати набуте, ділитися створеним – достатньо конкурентоспроможним порівняно зі світовими стандартами. Ясна річ, що це не тільки проблема пошуку нових ринків, а й підвищення **якості** суб'єктів освітньої, науково-технічної, економічної, екологічної та іншої діяльності, їх мотивації, світогляду та патріотизму всього українського народу в його триєдності: минуле – сучасне – майбутнє. Як свідчать останні урядові дії, – це передовсім світоглядна проблема любові та пам'яті до трагічного минулого свого народу, який тебе найняв на службу, його героїв, вітчизняної історії, адекватна реакція на ставлення до неї сусідів, а

відтак – соціально-економічні, культурологічні завдання: збільшення зайнятості населення і оптимізація міграційних процесів підвищення рівня життя, охорони здоров'я, освіти, захисту та збереження його самобутності.

Українська національна ідея: праця подвижників та ошуканство саботажників

Лаконічність притаманна всім національним ідеям народів, що боролися за свою незалежність. Українцям особливо слід пам'ятати, даруйте за повтор, лаконічність національних завдань часів Гарібальді: ми здобули Італію, тепер творимо італійців. Лаконічності, але не в сенсі соціогуманізму, можна повчитися і в сучасному гаслі китайців: різні системи – одна країна. Маємо державу Україну, але чи є єдина нація, політична еліта, українська ідея, чи маємо єдину Помісну церкву – ось доленосні запитання? Оскільки над цими проблемами достатньо не працюємо, тому чинники націєгенезису шукаймо не в штучі мімікрії сучасників, їх публічному марнославному і спекуляціях, а в історії розвитку УНІ та в наслідуванні самовідданої праці її подвижників.

Визнаємо чи ні такий підхід до УНІ, однак, у загальних рисах об'єднуюча націю правда полягає у тому, що історично процес виникнення, становлення та поширення української ідеї проліг від демократичної Конституції Пилипа Орлика, Кирило-Мефодіївського соціального гасла “Україна без хлопа і пана” через Міхновське усвідомлення України як національної самостійної держави, боротьбу УНР, її злуку з ЗУНР та визвольно-бойовий клич УПА “здобути або вмерти” за неї до сьогоденних пошуків і розробки євроінтеграційної стратегії розвитку нашої країни в системі модерних світових держав та їх життєвих стандартів. Ясна річ, що упродовж цього тривалого періоду на історичний генезис складових УНІ, як і на будь-який генезис інших суспільних напрямних, впливали спадковість і новаторство, еволюційність і революційність, зовнішні і внутрішні фактори, їх суперечності, інтереси і, зрештою, боротьба за них.

Саме до суперечностей та інтересів як чи не найбільших парадоксів реалізації УНІ можна віднести той випадок (який нам не перестають тицяти українофоби), що найкривавіші диктатори, які поневолювали і начисто заперечували державницьку самостійність українців, найбільше, мовляв, спричинилися до об'єднання чи не усіх їх етнічних земель. Забуваючи при цьому об'єднуючі зусилля Данила Галицького, Акт Злуки між УНР і ЗУНР, а, найголовніше, що імперські “інтегратори” насамперед це робили для себе, домовляючись з подібним до себе агресором. Вони захоплювали чужі землі, вважали їх вже своїми, російськими – “нашенськими”, де, відтак, з тубільцями можна буде розправитися, утвердити новий порядок чи “руський мир”. Чи не під впливом цих нереалізованих загарбницьких помислів сьогодні “братні” неоімперіалісти заважають українцям і саботують втілення в життя сенс їхнього ж Державного Гімну “запануємо й ми, браття, у своїй сторонці” як завдання УНІ: розбудувати **національну** економіку, освіту, культуру, науку, інформаційний простір, створити єдину Помісну Церкву і т. ін.? Чи не через заперечення українськості як ознаки нашої європейськості, а не євразійського ЄЕП, саботується вступ нації в ЄС, бажання стати рівноправ-

ним членом НАТО, тобто бути вільними серед вільних народів і демократичних країн.

Що більше, нині реалії такі, що саме незалежність та самостійність України стали головною **претензією** деяких сусідів до неї. Водночас, так званий народний політикум Верховної Ради України абсолютно не переймається тривогами України, ба більше: демонструє у ЗМІ духовно-інтелектуальну, морально-психологічну здрібнілість, роз'єднаність влади та параліч дій, убогість всенаціональних ідей, державотворчих проектів та стратегій розвитку. Спекулюючи соціально-економічними питаннями, спеціально відкидає на маргінес національні, духовно-моральні, світоглядні, безпекові проблеми, тривожні реалії збереження етнічної ідентичності української нації, її мови, культури за умов експансії зросійщеного панрегіоналізму, який зловмисно, перманентно і потужно підживлюється ззовні. Шалені антиукраїнські атаки на справді першого українського Президента, замах на його життя, паплюження напередодні передвиборчої кампанії, яку антинаціональні сили розпочали задовго до її офіційного оголошення, змушують титульну націю задуматися над **доленосним** для неї гамлетівським запитанням: “бути чи не бути?”, що його задавав і задає кожен народ у відповідальні часи вибору свого національного шляху розвитку.

Нині Україна не лише в кризі, а й у тривожній національній **небезпеці** – мовно-інформаційній, духовно-інтелектуальній, енергетичній, економічній, фінансовій, військовій, екологічній, релігійній тощо. Світові сигнали сповіщають про серйозні загрози і виклики нації, а ми адекватно не реагуємо. Далі мовчки спостерігаємо за цирком, влаштованим у ВР, чи за діями колишніх урядових борців за абсолютну владу в країні, а насправді - слухняних заручників диктаторських намагань теперішнього лідера так званої єдиної опозиції. Знову мовчки слухаємо заклики до об'єднання, але – “навколо мене” чи “на чолі зі мною”, знову на прапорі не національна ідея, а піарне партійне серце червоного кольору. Чому? Найімовірніше, з однієї стратегічної причини: не усвідомлюємо і не можемо уявити масштаби загроз “**точки неповернення**” – невидимої, наче радіація, але надзвичайно підступної для тих, що хочуть повернутися додому, до свого коріння, духовних джерел свого національного відродження.

Що ж це за точка? Етимологія її дефініції походить із сфери авіаційних комунікацій, де вона найбільш наглядно виявляє себе у категоричній та смертельно небезпечній формі. Так, під час польоту пасажирського літака над океаном, екіпаж, використавши половину ресурсу, може ще повернутися назад. Але минавши критичну лінію, літак уже не в стані повернутися додому, він приречений продовжувати рух, заглиблюючись у простір неповернення. Тому при наближенні до пруга цього важливого виміру, диспетчери, які “ведуть” аероплан, обов'язково, по-перше, попереджують про підліт до зони неповернення, а, по-друге, запитують командира повітряного корабля, чи у нього все гаразд. Пасажири не здогадуються ні про перемовини, ні про перетин знакової для них лінії.

Прихована для суспільного загалу межа неповернення притаманна розвиткові української нації, відродженню її питомої мови, культури, традицій, Помісної церкви, історичної пам'яті, інформаційного простору, ментальності, збереженню тотожності народу і суверенітету держави. Національно-свідомій спільноті вона сигналізує не тільки про можливі тимчасові політичні “відкати”,

згортання ренесансних процесів, а й про незворотні суспільні явища, які добре відомі, скажімо, ірландцям, що практично втратили свою рідну мову. Рівно ж – небезпека неповернення надихнула євреїв відродити іврит як мову, зачислену радянськими філологами до “мертвих”, бо всією нацією – патріотично і згуртовано – усвідомили важливість мовного феномену в стратегії ідеологічного супроводу розбудови національної держави на обітованій землі. Для них ніколи не було сумніву щодо критеріїв вибору провідників руху нації – відродити Ізраїль. Бог та Ізраїль – ця лаконічність для євреїв є святою.

Отже, є приклади та відомі причини як неповернення, так і механізми його уникнення. Концептом “точки неповернення” нині дедалі активніше користуються футурологи у **прогнозах** розвитку людства, забезпечення його **ресурсами** – енергетичними, водними, лісовими, земельними. Процеси неповернення проєктуються на стан **світової екології**. Він загрожує розвитку світової цивілізації, якщо людство до 2050 року не зменшить на 80 відсотків шкідливі викиди в атмосферу. На цьому в Італії серйозно наголосив Саміт керівників восьми розвинених країн (2009 р.), закликавши об’єднати зусилля усіх народів для розроблення відповідної нової ідеології. Що більше. Саме розуміння загрозливих факторів для поступу людства через нехтування екологією, небезпекою засмічення природи, нераціональним використанням ресурсів, що не відновлюються, з одного боку; об’єднання спільних зусиль для подолання допущених недоліків, з іншого – основа основ майбутньої стратегії порятунку планети Земля. І міжнародна торгівля шкідливими викидами, до чого урядові популісти залучили Україну, – не альтернатива рятівним процесам у планетарному масштабі, особливо в уникненні людством ймовірного колапсу. Екологічна Конституція Землі також не стане панацеєю збереження нашої іншості, якщо **соціогуманістичній** парадигмі комплексного захисту людини і націй не буде надано строгого міжнародного правового та морального імперативу.

У цій глобальній стратегії уникнення точки неповернення Україна **додатково** має свої локальні, але дуже серйозні виклики і загрози. Це, насамперед, об’єднання нації навколо всеукраїнських інтересів, ідей та ідеологій, які можна і слід протиставити більш ніж тривіковим намаганням довести українців через анексію Київської церковної метрополії, голодомори, виселення корінного населення та заселення іншим соціумом, розстріли інтелектуалів тощо до тієї критичної біомаси, що вже не в стані відродити свої духовні та національні цінності, свою етнічну, релігійну чи іншу ідентичність, зрештою, свою **українськість**. Саме під кутом цих зусиль командирів і диспетчерів нашого державного корабля розглядаймо зміст і формат їх передвиборчих програм, месиджі виступів, а ще прискіпливіше – реальність обіцянок, моральність дій, поведінки і т. ін. Тоді Батурин і Чигирин, Крути і Конотоп, Жовті Води і Хуст будуть не зайво витратними заходами, а знаковими віхами на шляху до найважчого звільнення – **окупації пам’яті** – та повернення нашої **свідомості** як народу, що завжди, від Сану до Дону, боровся за свою незалежність та єдність у високій національній Ідеї.

“Я повернусь!” – сказав Василь Стус. Але чи може його ім’я достойно прийняти Донецький нібито національний університет? Чи може українець Лисенко стати ректором донецького вишу? Чи можуть повернутися **борці за волю України**, коли заново ставляться пам’ятники Сталіну? В Україні лише ліниві

не досліджували рейтинги ймовірних кандидатів у президенти, тільки лінії не критикували Ющенка. Однак немає соціологічних досліджень, яким має бути Президент України, щоб ми повернулися до себе, на свій шлях розвитку – навчитель, пророк, гуманіст, інтелектуал, патріот, гідний наслідування, господарник, строгий головнокомандувач, шанувальник традицій, новатор, популіст-оратор, прагматик, зрештою які його інтелектуально-культурні вартості, ставлення до домінант **єдності** нації, надання їй адекватної ідеологічної, інтеграційної орієнтації. Хіба може таке святе поняття як Великий Голодомор в 1932-33 роках бути розмінною монетою тієї чи іншої партії на угоду тому чи іншому сусідові, коли йдеться про правду у вітчизняній історії? Багато охочих стати капітанами, але ніхто не хоче мити палубу національного корабля для країни, її пасажирів і народу.

Один з колишніх гарантів сказав, що треба проводити політику не про-американську, не проросійську, а проукраїнську. Як показують проведені нами соціологічні дослідження, пора зрозуміти усім: Президент України має впевнено проводити **українську** політику, захищати суверенітет нації, її інтереси та ідеї ціною навіть власного життя. Бог і Україна – понад усе. І “хай мовчать Америки й Росії”, коли ми з неньою - Україною говоримо. Всенародна любов до неї, їй служіння – духовно-моральний стрижень консолідації. Цей імператив Василя Симоненка – соціогуманістичний, бо син має право наодинці поговорити з мамою. Але далеко від соціогуманізму перенавантаження зовнішньої політики Америки, під час якого вона повертає Україну під вплив Росії заради дружби двох сильних світу цього, скажімо, проти Піднебесної. Ще гірше, коли запитують “Разве русский человек – это не Вселенная?... И Вселенная просветляется нами, с нами, для нас, ведь Вселенная тоже русская, должна быть русской, она нам, и не только нам, нужна русской” – цинічно і шовіністично зазначає А. Дугін у статті “Русские – великий народ – это аксиома” (Цитується за Оксаною Пахльовською. (День. 2010, 14-15 трав.). Залишаються в єдиному синтезі основні концепції, які формують модерну ідентичність Росії: “Третий Рим – Третий Райх – Третий Інтернаціонал”, “Русский мир”. Щоб не більше не стати гарматним м’ясом на світовій шахівниці великих, механічно не підсилювати на ній слов’янський елемент, маємо проводити саме українську внутрішню і зовнішню політику. Задля цього ми всі, Президент і національна Ідея, повинні постійно працювати не лише під час агітацій на чергових виборчих кампаніях. Це має стати завданням нації на щодень задля розвитку наступних поколінь, збереження тяглості (спадковості, неперервності) традицій, її історичної пам’яті та збереження Української Державності.

Адже, якщо для будь-яких суспільних об’єднань крайньою **фізичною** (біологічною, соціально-екологічною) точкою гарантії їхнього майбуття є здатність забезпечити своє фізичне існування (простіше – вижити, прогнати), то гранична **духовна** точка наявності майбутнього у кожного народу як самобутньої, оригінальної історико-етнічної одиниці і державного суб’єкта світового співтовариства лежить у площині збереження тим чи іншим соціумом основних **ознак нації** (мови, культурних традицій, звичаїв, вітчизняної системи освіти, науки, моральних підвалин, певної суспільної організованості, власної території, свого інформаційного простору, національної свідомості, ментальності і т. ін.),

а також її уміння розвиватися завдяки державному адекватному реагуванню на зовнішні виклики, особливо стосовно захисту своєї автентичності в умовах глобалізації, почасти зодноріднюючих, часто жорстких ринкових трансформацій. Якщо Україна матиме половину російськомовних, для української – незворотні процеси.

Ці патріотично вмотивовані наміри вимагають якісно нового інтелектуально-інформаційного забезпечення нації- і державотворчих процесів, адекватного рівня **свідомості** та використання **факторів**, що її формують: освіти, наукових інституцій, потужних продуцентів нових ідей, думок, знань, впровадження ефективних ноу-хау; врешті-решт, наявності відповідальних і креативних еліт як найактивніших генераторів нововведень, носіїв високого інтелекту, суб'єкту національних почувань, світоглядних позицій і відповідних вольових зусиль, незалежно від регіону їх осілості, етнічного походження, партійності, конфесійності й т. ін. Натомість спостерігаємо важкі потуги зовнішньої інтеграції за умов не завершення внутрішньої консолідації, де панацея регіоналізації – не об'єднуючий чинник, а, навпаки, чи не головна причина федералізації України – її подальшого фрагментування, шматування і дезінтеграції. Використовуючи для регіональної пропаганди гасло “Влада – на місця!”, насправді регіонами приховують прагматичну мету – оволодіти також ресурсами, зосередженими в центрі, в західних областях України і за кордоном.

З огляду на це, нова філософія вибору вектора внутрішньої інтеграції України передусім має виходити не з псевдонаукових (часто – суто партійних) спекуляцій навколо регіональних відмінностей, фетишизації “нової” науки регіоніки, районування за прикордонними зв'язками та різними інтеграційними орієнтаціями як джерелами неминучих конфліктів, а керуватися загальнонаціональною стратегією **повернення** до українськості, розуміння інформаційної природи **єдності розмаїття**, вияву його **специфік** як стимуляторів творення нової інформації та знань, що активізують впровадження суспільних новацій. Причому надання українськості вітчизняному інформаційному та мовно-звуковому просторові – архіважливий виклик.

Українськість, як і національна ідея, **просторово**, за допомогою насамперед **духовного** вектора, філософії серця, а не через регіональну фрагментацію єдиного тіла країни, її федералізацію – мають пронизувати все суспільне життя і передусім створення потужного правового, надійно захищеного законодавством, національного інформаційного простору. Перше і єдине доленосне завдання для Української Державності – покінчити з окупацією інформаційного простору України. Як вважав відомий кінорежисер Юрій Іллєнко, все інше – економіка, культура у всьому розмаїтті: від спорту до науки, політика у всьому своєму маразмі – похідне від інформаційного простору. Яким буде наш інформаційний простір – такою буде і Україна. Хто цього не розуміє – вже програв усе: незалежність, свободу, честь, родину і батьківщину.

На нашу ж думку, **якою буде національна ідея – такою буде Україна!** Існує теза: як, мовляв, веретено денаціоналізації, зросіщення України намотувалося, так воно повинно і розмотуватися. Але за умов зростання невідворотного процесу глобалізаційного зодноріднення та дедалі більшої динаміки русифікації інформаційного простору зовнішніми неореваншистськими силами разом з

регіональними малоросами – показують, що Україна немає так багато часу. Є й антитеза: треба діяти енергійно, невідкладно і негайно, як діяли більшовики при створенні державної системи вдобрювання ідей в голови мас, їх зомбування упродовж всього існування імперії зла та “создания” нею “єдиного советского народа”, “построения коммунистического общества” і т. інше. Даруйте, але ж комуністи користувалися методологією створення такої системи, яку чітко виклав ще О. Зінов’єв у праці “На пути к совершенству” (Цит. за Ю. Ісаєнком. Чорна влада із “чорного золота”. Універсум, 2010, трав.- черв.). “Якщо ви, наприклад, побудуєте на найвищому науковому рівні теорію суспільства і розробите науково обґрунтовану програму його перетворення, ваші ідеї ніколи не оволодіють масами. Ідеї мають відповідати умонастроям і бажанням мас. Повинні бути абсолютними простими і словесно зрозумілими масам без спеціального і тривалого навчання. Повинні створювати ілюзію швидкого задоволення бажань мас... Та навіть ідеї, максимально адекватні масам і ситуації, самі по собі не заповзуть в голови людей. Вони повинні в ці голови вдоблюватися, вдоблюватися методично, за строгими процедурами і правилами, спеціальними людьми. Для цього потрібна організація, яка спеціально займеться цією справою і яка володіє засобами ідейної обробки мас”.

То що ж нам потрібно: обробка мас, а відтак – приведення їх до **єдиної біомаси** чи духовно-інтелектуальне забезпечення державо-націєтворчих процесів як запорук збереження розмаїття етнічної, культурної, мовної, релігійної та іншої ідентичності народу, що дав назву державі Україна? Чи маємо плекати **націєцентричність** української нації? Чи, може, нас не стосується, що “знання національної ідеї (йдеться про російську ідею) дозволяє адекватно зрозуміти історію даного народу і держави й ефективно прогнозувати майбутнє. Справедливе є і зворотнє – нерозуміння націдеї тієї або іншої країни не дозволяє вибудувати концепцію минулого і унеможлиблює вибудовування адекватного стратегічного прогнозу. **Відсутність націдеї або її деградація веде до руйнування країни**”. (І. Чубайс. Що таке “російська ідея”? День. 2010, 28-29 трав.). Заперечуючи українську ідею, чи не роблять ті вчені достойники медвежу послугу Україні, ллють воду на колесо федералізації, регіоналізації та іншої “фрагментації”? Так само, як ті епатажні письменники, що вже бачать себе неокласиками, – дуже легко віддають Донбас, Крим. УНІ – це той суспільний клей, пошук і удосконалення складників якого має невинно вестися, аби адекватно відповідати новим викликам і загрозам нашої Державності в широкому просторово-часовому діапазоні, зробити з нації, – з тієї купи піску, за Франком, – єдиний життєздатний громадянський організм. Влада повинна це розуміти і відповідно діяти.

Сучасні складники української національної ідеї

Актуалізація інформаційно-просторової **моделі** розбудови національної держави за нових тихонівських потуг її федералізації ставить на порядок денний нагальну потребу: опрацювати **систему** її ідеологічного забезпечення, яка ґрунтуватиметься на загальноукраїнських інтересах, що акумулюються такими сучасними складовими національної ідеї – **Україна: соборна, українська і гідна людини**. Тобто розбудувати ДІМ нації, її “рідну хату” на **спільних** духовних цінностях, патріотичних почуваннях та кодах українського народу, на тради-

ціях, нормах і правилах, притаманних його спільноті; на інноваційних засадах модернізації національної економіки, її перепрофілювання і реструктуризації відповідно до нових завдань і національних інтересів України. Всі ці моменти мали б бути віддзеркалені в сучасних складових УНІ та введені в програми високих урядовців, розвинуті в їх усних месиджах щодо розвитку країни, її безпеки і викликів. Тоді про них почула б з їхніх вуст вся країна – без позірною лукавства та регіональної кон'юнктури змін, з огляду протиставлення і селекції електорату (Львівщина – Донеччина), без хитринок сказаного на камеру і поза нею. Не випадково у древніх китайців безпека, зокрема Рада безпеки ООН позначається ієрогліфом, що зображає домок, в якому при всіх урядах впевнено сидить жінка. У наших політиків про сегмент УНІ в системі національної безпеки, консолідації нації, тяглості її розвитку, на жаль, згадується рідко.

У День святкування 18-ої річниці нашої Незалежності Президент України В. Ющенко чи не вперше звернувся саме до української національної ідеї, “бо вона є єдиним ключем до нормального життя всіх українських громадян і всієї Української держави”. Альтернативи для неї “не було, немає і ніколи не з'явиться. Все інше неминуче виявить свій похідний і другосортний характер. Наша мета – створення національної держави у новітньому, модерному сенсі”, ... “творення єдиної Української нації – сучасного національного, політичного і громадянського організму, що охоплює всіх без винятку громадян України”. “Вірую у нашу **соборну здатність** (підкреслено нами. – С.В.) досягати великих цілей”.

Коротко зупинимося на кожній із наведених компонент стратегічної державної ідеї в контексті **просторової** концепції повернення нації до своїх духовно-інформаційних витоків та їх захисту. Насамперед принагідно зазначимо, що в порядку розстановки та розгляду складових немає якоїсь пріоритетності, кожна заслуговує на першість. Але розпочинаємо з соборності, позаяк важливий чинник землі, шкода, немає належного пошанування у державницькій свідомості українців. Адже ми не називаємо свою землю обітованою, як це роблять інші народи. Не розуміємо її значення в системі головних ознак нації і держави, спокійно спостерігаючи за долею курдів, які є багатомільйонним народом, однак, не маючи власної землі, досі не спромоглися на свою державу. Логічно, щоб, окрім територіальної прив'язки, УНІ охоплювала етнічну і цивілізаційну компоненти розвитку.

Все це вимагає, щоб **першу** основоположну складову – **соборність України** – розглядати як у географічно-земельній площині, так і з моральних, соціально-психологічних критеріїв **соборної здатності** тих, хто живе у цій площині, творить національне середовище, тобто соборності нації і людини – їх знань, свідомості та низки інших духовно-інтелектуальних, світоглядних цінностей. Тоді на перший план вийде людський фактор – українська людина як **соборна особистість** з її **всеукраїнськими** почуттями, болями і сподіваннями. Саме на цьому ще свого часу геніально наголосив Іван Франко. У відкритому листі до галицької української молоді він зазначив, що “ми мусимо навчитися чути себе українцями – не галицькими, не буковинськими українцями (від себе додаю – не донецькими чи харківськими), а українцями без офіціальних (регіональних – С.В.) кордонів. І це почуття не повинно у нас бути голосною фразою, а мусить вести за собою практичні консеквенції. Ми повинні – всі без виємка – поперед

усього пізнати ту свою Україну, всю в її етногеографічних межах, у її теперішнім культурнім стані, познайомитися з її природними засобами та громадськими болячками і засвоїти собі те знання твердо, до тої міри, щоб ми боліли кожним її частковим, локальним болем і радувалися кожним хоч і як дрібним та частковим її успіхом, а головню, щоб ми розуміли всі прояви її життя, щоб почували себе справді практично частиною його". Франкова соборність людини – це біль кожного українця, коли він бачить приспущений національний Прапор з чорною стрічкою чи то з приводу трагедії на Сквилові, чи загибелі шахтарів Донбасу; це загальнонаціональний протест проти посягань на косу Тузла. Така соборність – це всім бути "за одно" не лише в конфесійному, а і в патріотичному, загальноукраїнському вимірі.

Справжній патріот усієї України, людина думки світового виміру вживає термін "локальний" у масштабах всеукраїнських. У його словах нібито сьогодні звучать поради молодим: думайте глобально, а втілюючи задумане локально, відчувайте його вагу (сенса) у відродженні **всенаціонального** простору – національних пріоритетів і регіональних викликів. Геніальне регіональним не буває – через конвергенцію воно стає національним, а відтак – світовим надбанням. У Федеративній Німеччині немає партії Земель, немає іменних партійних блоків, скажімо, блоку ім. Меркель, а є **ідеологічні загальнонаціональні** партії – християнські демократи, соціал-демократи, зелені, ліберали і т. ін. І гасло "Німеччині потрібен вождь" – у минулому, чого не можна стверджувати щодо України, бо вождів її порятунку, їх іменних блоків – не перелічити. У перехідний період розвитку економіки, становлення нації в зміцненні соборності України велику роль відіграють "інтелектуали – церква – профспілки – громадські організації". Проте, як показали п'яті президентські вибори, жодна з цих компонент належно не працює. Натомість регіоналізм заважає оптимальному вибору захисту в системі "одновекторність – багатовекторність", пріоритетів зовнішньої політики країни щодо її позаблокового чи блокового статусу тощо. Хоча зрозуміло, що при виборі європейського вектора інтеграції, однозначно легше не лише захищатися в системі колективної оборони НАТО, а й будувати модель добрих взаємовідносин з рештою країн світу.

Реалії, на жаль такі, що **регіоналізм** в сучасній Україні – це турбота не про її захист, навіть не про розвиток регіонів, удосконалення управління ними з врахуванням регіональних специфік, підвищення ролі місцевого самоуправління, низових органів та рівня загальнонаціонального патріотизму, врешті поліпшення життя простих українців та досягнення благ світового виміру. Це передовсім, шкода, спекуляція вузькими **партійними** преференціями, якими можна, тримаючи людей у непоінформованості, тривожити всіх розколом України та заробляти на цьому якомога більші передвиборні рейтинги і сусідські подачки. А найголовніше, спекулюючи державною мовою, героями, відновленням засобів імперської семіотики, топоніміки, – реваншистський "інтелектуальний" антиукраїнізм дедалі сміливіше використовує важелі недопущення українськості у власний дім. Звідси завдання: якомога довше тримати російський флот у Криму не для безпеки росіян (їм ніхто не загрожує), а як сторожу неповернення українців, грузинів чи інших завойованих; камуфлювати Російську православну Церкву під Українську, аби Україна і далі не мала справді своєї – Соборної, Помісної і Національної.

Та більше: Патріарх Кіріл, візит якого в Україну в 2009 році мав більше політично-церковне, аніж пастирсько-духовне забарвлення, не лише виправдав присутність російських військових баз в Україні, а й “потішив” небогу неньку. Мовляв, ми вже їй дали Помісну Церкву, паче того, хоча “чурек і сакля” не нами вам дані, але і за сонце з вас не беремо (а лише втридорога за газ), однак відправа літургії вашою неканонічною – єресь і великогрішне непослушання всіх. Анафема, вочевидь, загрожує не одному Мазепі. Щоправда все може обійтися, якщо українська влада готова надати Патріарху Кирилу можливість жити в Україні і правити на дві країни. “Якщо Конституція України перешкоджає такій можливості, то я сказав депутатам: може, для патріарха можна зробити виняток”. Чи не було це прелюдією заклику депутата Госдуми: створити Україну від Ужгорода до Сахаліна зі столицею в Києві. Якщо є така велика і щира любов до українців, то чи не краще повернути їм анексовану Київську метрополію, а автора справедливої оцінки цієї трагічної події в нашій історії – Патріарха Константинопольського Варфоломея – запросити замість себе перенести свою постійну резиденцію із Стамбула до Києва?

Російські світські і церковні ідеологи неповернення українства до своїх духовних джерел добре усвідомлюють, що зараз процеси регіоналізації, районування національного, економічного та інших просторів не можна відлучити від світових процесів глобалізації, євроінтеграції, конвергенції та цивілізаційного поступу, як не можна у знаннєво-інформаційному аспекті відокремити релігію від освіти, диференціацію науки від її інтеграції з освітою, бізнесом, як важко відділити глобалізацію світу від його ренаціоналізації – виникнення нових національних держав і церков. Попри те, якщо ренаціоналізацію (і не тільки в миру) не можна заборонити, то можна спекулювати на процесах духовно-інтелектуального відродження, “очоливши” їх, зробити свої підстави, під час яких кожен корінний народ (а український – особливо, бо його ж таки тривало, по-слов’янськи намагалися асимілювати “старші” брати) піддається подвійним зодноріднюючим впливам: окрім світового цивілізаційного, ще дошкульнішому – залишково-смертельному – постімперському, ностальгічно-великодержавному. І багаторічний саботаж Росією процесів демаркації, делегімітизації державних кордонів України, під’юджувати до аналогічних діянь братніх білорусів – це підтверджують.

Таким чином, запропонований розгляд соборності акцентує її розгляд в просторовому, соціально-психологічному контекстах, на врахування межовості нації як сукупності її знань, волі і трудових зусиль, тобто її самодостатнього інтелектуального капіталу, що базується на власних ресурсах і здобутках. Цей підхід до соборності елімінує: а) хибність теорій щодо України як своєрідного мосту між натовським і есендесівським просторами. Адже на мості не живуть, по ньому їздять, ходять, топчуться; б) множинність бар’єрів, які не сприяють консолідації нації, синергії її сил в розкритті людського та інтелектуальних капіталів, збереженню національної ідентичності титульного народу, підвищенню суб’єктності його внутрішньої та зовнішньої політики; в) нагальну потребу перезавантаження в ставленні Росії до України, найперше, їх антиукраїнських еліт щодо соборності і самостійності України, її суверенного права на вибір власної безпеки. Саме антиукраїнський інтелектуалізм найбільше підточує нині основні

ознаки нашої Державності, ґрунтуючись на спільному негативному впливові як **екзогенних** (зовнішніх, залишково-імперських), так і **ендогенних** (внутрішніх, п'ятиколонних) чинників.

Безумовно, що усунення комплексного негативу цих факторів – не проста, насамперед, в ідеологічному і світоглядно-соціогуманістичному сенсі проблема, адже її розв'язання перманентно утруднюється Москвою за допомогою принаймні трьох ідеологем – традиційно фальшивих, зате спільних для царської та радянської імперій. По-перше, догмою “єдиногодержавия”, за якою української державності, мови, мовляв, не було і нема, а сьогоднішня Незалежність – це тимчасове явище, і взагалі Україні без Росії – не існувати. По-друге, за допомогою так званої теорії “єдиного народу”, за якою білоруський, український народи не є самостійними прадавніми націями, а невід'ємні слов'янські частини великого “старшого” (?) брата, його “єдиного и могучого язика”, культури і т. ін. По-третє, завдяки реанімації потужного релігійного важеля, тобто традиційно-православної монопольної бравади “Москва – третій Рим”. Москва, у свій час підступно анексувавши Київську метрополію і перетворившись в одержавлену церкву, уможливила нині її Патріарху Кирилові відтворювати фактично стару імперську філософію під новою назвою єдиного “русского мира”, який покликаний остаточно поглинути вже ослаблений ним – український мовний, інформаційний, релігійний та інші простори.

Отже, **перевантаження**, окрім стосунків між великими країнами, військово-політичними блоками, потенціалами їх озброєнь, конче потрібне в новому ставленні старих імперських держав до тих відносно молодих, що хочуть відродити і зберегти свою **соборність** на територіальному, людському та духовному рівнях; національну (етнічну, релігійну, мовну тощо) **ідентичність** титульного народу та перспективу його **цивілізаційного** розвитку. Найголовніше, щоб їх державні ідеї не були **антиідеями** до українства, до його національних інтересів і векторів поступу.

З огляду на це, колосального **соціогуманістичного** сенсу в протидії смертельному розмиванню тотожності корінної **нації і людини** набуває **друга** наскрізна складова національної ідеї – **українська Україна** як преференція для народу на тривалий період, а для влади – вічне патріотичне йому служіння заради загального блага і збереження національної ідентичності титульного соціуму. Це робили інші народи. На початку 80-х років XX століття наші сусіди запустили національний месидж: зробимо Польщу Польщею. І вони це зробили патріотично, відокремивши політику від економіки. Тому нині їх і найменше торкнулася економічна криза. Наші західні сусіди зробили це без фетишизації регіоналізму і радикалізму, який у нас, судячи з факельних марширувань, провокаційних дій всіляких “братств” і “братанів”, виступів їх висуванців кандидатами на президентський олімп – видаються проектами чужої, неукраїнської держави.

Досвід об'єднаної Європи, побудова в Україні інформаційно відкритого, громадянського і демократичного суспільства вчать, що пора наголошувати не на регіоналізмі та радикалізмі, а на патріотизмі та українськості спільноти, насамперед її молодій генерації. Гуртуймося разом усі в Україні і поза нею суцільно для розбудови **національної** держави. Передусім – це держава українського народу, титульна нація якого дала їй назву – **Україна!** Усі, хто живе і чесно тру-

диться на її землі, – українці! Але нехай у своїх символах бачаться їм не монополії на патріотизм, не регіональні мікробулави і світові офшори, а українські комп'ютери, ракети, роботи й колайдери. Добре, коли королева регіональної бензогазоколонки бачить себе Анною – дочкою Київського князя і королевою Франції, але виглядає не по-європейськи, коли на шляху до престолу діє наче більшовик, хоча пострадянський. Очевидно, що тут соціальна і політична психологія така, що легше партійний Збір послужних приурочити – правда, надто прозоро і запопадливо – взяттю Бастилії, але набагато важче утриматися і не провести його в душі ідеології чу-чхе наперекір любові до поета Есхіла.

Рівно ж – не легко було також іншому партійному лідерові встояти проти щедріших телепоказів його, аніж Патріарха Володимира – з відрядженням Московою Патріархом Кірілом. Але ж такі передвиборні технології, зовнішні втручання і ставки – це дежавю 2004 року, з одного боку. З іншого, – підтвердження святої народної правди: не копай під ніким яму, бо сам в неї впадеш. Трагічніше інше, коли Прем'єр-міністр копає під Президента, а падає Україна. Сьогодні суперечок між чинними Прем'єр-міністром і Президентом України з приводу “в кого влади більше” – немає; в останнього, видається, достатньо прав, аби швидко осідлати всю вертикаль влади в країні. Але бажано, щоб це сприяло творенню національної і демократичної держави України.

Складову УНІ – українська Україна – для пришвидшення її втілення легко деталізувати, розбити на фактори другого порядку, себто українську мову, культуру, історію розглянути окремо в системі чинників, що об'єднують, а не роз'єднують націю, виключивши із пріоритетів політичної спекуляції, приміром, такий деструктивний лозунг, як “два язики – одна страна”. Девіз побудови української України – основа основ системи ідеологічного забезпечення державотворення українського народу, виконання його євроінтеграційних устремлінь та досягнення національної безпеки України для нас, живих, а, головню – ще ненароджених. Дві мови, чотири православні конфесії, “общая” історія – це від лукавого. Навіть Китай не може демократично впровадити гасло: різні системи – одна країна. Наша культура, мова будуть **врятовані**, якщо матимемо відповідну еліту в різних сферах для творення **української України**.

Цьому нас ще вчив і вчить триптих УНІ від Хвильового: Дайош інтелігенцію! Геть від Москви! Дайош Європу! На жаль, комуністи весь час спотворено і тенденційно інформували суспільний загаль (як це сьогодні вони чинять щодо НАТО) лише про один “огріх” талановитого письменника, цькуванням за який довели його до самогубства. Адже “Геть від Москви!” – це лише одне із складових гасел УНІ – більшовики вирвали зі загального її контексту і зловмисно та дратівливо назвали його – націоналістичним, – буцімто саме за його допомогою письменник хотів українців протиставити братньому сусідові, його культурі, безпеці і т. ін. Але люди вірили фальшивим більшовицьким гаслам на кшталт: “Фабрики і заводи – робітникам! Землю – селянам!”. Старі імперські прийоми не канули в Лету, а чатують на УНІ й нині, приміром, загроза Росії – це вступ України в НАТО, а не вигідна колективна її безпека. Вектор УНІ ніколи не виходив і не виходить поза межі поля розвитку тотожності народу, його духовно-інтелектуальних, мовно-культурних засад. Святотатством, неповагою до правди щодо жертв українського народу чи невіглаством є безвідповідальні заяви українських політиків, які

Великий Голодомор 1932-33 років на догоду сусідові не визнають геноцидом на тлі визнання його таким 15-я державами світу.

В активному "окультурюванні" української спільноти власними духовними (європейськими і світовими) демократичними цінностями більш функціональну позицію повинна зайняти нова національна **інтелектуальна еліта**. Сьогодні слід сподіватися не на "дітей війни", а на, за словами О.Забужко, "друге" і "третє" освічене покоління після сталінської Катастрофи (Голодомор, розстріли національної духовно-інтелектуальної еліти). Тобто на нову генерацію після 30 років жакливого сталінщини, що стала суцільною чорною вирвою і апокаліптичною добою України. Майбутнє за поколінням Майдану, в якого є "дихання на довгу дистанцію", а не на короткі віддалі піарних бігунів, нових "временщиків" – здирників, корупціонерів, федералів, популістів порятунку України. І вже аж внуки "дітей Майдану", вирішивши за умов демократії та свободи, зможуть, нарешті, забезпечити тяглість передачі традиційної і генерування нової інформації, продукування нових знань для формування духовно-інтелектуального потенціалу нації в сенсі наближення українськості до європейськості. Адже на сталий культурно-інтелектуальний чи будь-який інший розвиток можна розраховувати не після зловмисно-примусового переривання імперією передачі знань, традицій. досвіду від покоління до покоління, а щойно після тривалого, вільного і демократичного функціонування та зв'язку "трьох університетів" (і не лише національних) – батькового, дідового й прадідового. Саме так наш духовний батько геніально визначив націю як триєдину цілісність "мертвих, живих і ненароджених".

Отже, **третій** фундаментальний імператив національної ідеї – **Україна – гідна людини**. Модернізація економіки, інвестиційно-інноваційна, екологічна та інша політика, розбудова соціальної інфраструктури, систем освіти, охорони здоров'я, відпочинку, соціального захисту тощо повинні проводитися в рамках створення гідних людини умов як важливої складової загальнонаціональної ідеї. Розглядатимемо її комплексно – разом з самооцінкою кожного, а не за регіонами: наскільки сучасна українська (а не так звана радянська) людина гідна України, здобутої незалежності і свободи? Лише за такого концепту будемо гідними учасниками розбудови України без пострадянських прикметників, активними партнерами розвитку власної держави, набудемо належного імунітету проти різних українофобій, районування і національного нівелювання; зрештою не питатимемо, що нам дала Незалежність, а що ми зробили для її становлення. Українська еліта, почавши із себе, побачить, нарешті, Україну в собі, а не тільки себе в Україні, позбудеться популізму, корупції, брехні та інших асоціальних явищ і девіантних форм поведінки; зробить справжній, а не декларативний "український прорив" у підвищенні рівня людського розвитку, інтелектуального капіталу, соціальних стандартів і т. ін..

Гідність людини в контексті "сродної" праці Сковороди, сучасного соціального захисту населення, якості його життя, соціальної справедливості тощо – достатньо визначені. Їх формують гідна оплата праці, такі ж умови життя й праці, участь в управлінні, доступ до інформації щодо можливості розвитку, безпеки і захисту здоров'я, гідні права у сфері міжлюдських стосунків, тобто недопущення будь-якої дискримінації за статевою, віковою та іншими ознаками, заборона дитячої праці. Почуття гідної праці охоплює не тільки зайнятих у фор-

мальній економіці, а й найманих осіб у неформальних, приватних господарках, інфраструктурах, осіб самозайнятих і надомних працівників.

Зрозуміло, що соціальне забезпечення, розмір оплати за працю залежить від кожного суспільства і, передовсім, рівня його **економічного** розвитку. Україна “не дотягує” до соціальних європейських стандартів. Економічних планів, програм всіх партій, урядів і показників чиновників – ніколи не бракувало. Лише зазначу: блокування трибуни ВР чи її використання для піару – не шлях їх досягнення. Нам для реалізації національної ідеї належить в економічному напрямку чимало розумово і фізично працювати, щоб Україна стала **конкурентоспроможною** всередині і на міжнародній арені і не лише економічно, а щоб добробут підвищувався разом з рівнем культури народу, його духовно-інтелектуальними характеристиками, показниками людського розвитку. Не лише модернізація, а і перепрофілювання, реструктуризація промисловості мають проводитися для підвищення конкурентоспроможності країни, соціальних стандартів і якості життя людини. В умовах глобалізації цей баланс не можна досягнути ефективністю господарювання поза ширшими соціогуманістичними рамками реалізації УНІ. Тому, власне, не все у нас для цього збалансовано і не лише в економічному, а й в науково-освітньому, морально-духовному та патріотичному аспектах; наскільки ми всі і кожен осібно гідні України, чи не страждаємо тут на дефіцит моралі, самооцінки, національної поваги та профіцит марнославства, українофобії, мімікрії, чвар і гордині? Тут не вперше на передній план виходить кадрова проблема, якість людського чинника. Один із відомих сучасників УНР Микита Шаповал, бачачи як гине республіка й аналізуючи соціально-економічні, духовно-інтелектуальні, національно-патріотичні аспекти занепаду, спересердя занотував лише два слова: “Нема людей”. Можна багато дискутувати щодо розмаїття якісних характеристик еліти нації, почавши від зарубіжних вчених Г. Моски, Х. Ортеги-і-Гассета та закінчуючи вітчизняним Д. Донцовим.

Проте, всі вони серед критеріїв духовного, морального, фахового, патріотичного виміру, відповідальності за вибір народу, відданого й чесного йому служіння та інших достоїнств не оминають проблем свободи і відповідальності, в т. ч. захисту не лише людини, а і нації. Не може бути вільною людина, коли – підневільна її нація. На цьому тлі національна ідея формує та концентрує важливі **соціогуманістичні** цінності та мотиви діянь, які пов’язані саме з боротьбою за свободу і **людини, і нації** – їх безпеку, побудову самостійної держави, за суверенітет країни, збереження її етнічної, мовно-культурної, релігійної та іншої ідентичності на своїй землі в межах усіх компонент національного простору. Чи не тому тільки для нас характерне таке словосполучення, як борець за волю України, чи не у нас виникло гасло “Свободу людині!”, “Свободу народам!”.

З огляду не це, знаковими є слова Папи Римського Івана Павла II, сказані ним під час пастирського візиту в Київ. Зійшовши на українську землю, поцілував її і, виступаючи всюди українською, цей великий соціогуманіст, зокрема, сказав: “Нехай цінності Євангелія, які становлять частину вашої **національної ідентичності** (підкреслено нами. – С.В.), допоможуть вам будувати сучасне й толерантне, відкрите та солідарне суспільство, в якому кожна людина зможе внести свій специфічний вклад в загальне добро, одночасно отримуючи від нього відповідну підтримку для того, щоб у найкращий спосіб розвинути власні дару-

вання". Саме слова "не дайте сильним загубити людину!", які належать нашому мудрому предкові Володимирові Мономаху, Папа відніс до тих, що і "до сьогодні зберігають всю їхню переконливу силу". І визначення сили соціогуманістичного імперативу – перенесення ідеї "сім'ї" (в якій до найслабшого ставляться з найбільшою любов'ю) в міжнародні стосунки – не було кон'юнктурним чи локальним. Цей імператив – глобальний і Понтифік ще 5 жовтня 1995 року, виступаючи з трибуни ООН з нагоди її 50-річчя, переніс його принаймні у третє тисячоліття, в національну і соціальну площину цілих націй і народностей, які прагнуть стати чи вже стали на шлях повернення до своїх духовних витоків. Отже, підвищують **суб'єктність** націй, **субсидіарність** громад і окремих особистостей, де вони не об'єкт чужого впливу, а **рівноправний** суб'єкт дії, що керується власним вибором шляху розвитку, інтеграції та високопродуктивною працею. Це не лише захищає їх вибір, а й закликає до лояльності, що, зрештою, є підставою для творення рівних передумов для досягнення конкурентоспроможності у не завжди гуманному світі. Соціогуманізм обґрунтовує: універсальний моральний імператив – нагальну потребу в гуманізації міжнародних відносин, зокрема у ставленні розвинених країн до тих, що розвиваються, у створенні сильними світу цього блоків впливу, які насправді гальмують ренесанс народів, що відкинули іноземний диктат.

Велика і Мала національна ідея

Проаналізований вище магістральний шлях розвитку України становить **Велику** ідею нації, сценарій її майбуття. Водночас існує **Мала** ідея як складова Великої. У нашому випадку – це особні інтереси і цінності окремих субетносів (молоді, професійних прошарків тощо), соціальних груп (представників малого і середнього бізнесу, олігархи і т. ін.). Отже, Мала ідея – це поточне, короткострокове, часто - тактичне гасло, потрібне країні, родині, окремій особистості нині й зараз. Це нібито сесчасне завдання, яке акумулює сьогоднішню мету, тактику дій у конкретний період, але не суперечить реалізації стратегії Великої ідеї, наближаючи націю до фундаментальної загальної мети. У такий спосіб Мала ідея через Велику гармонізує стосунки нації, поєднуючи інтереси конкретної людини, і навпаки – через Малу ідею спонукає активних громадян досягнути загальнонаціональну мету, щоб консолідуватися як єдиний, а не регіональний народ, що впевнено рухається глобальним шляхом цивілізаційного розвитку. Велика і Мала ідеї поєднані між собою так, як велика і мала Батьківщина, як велика і мала наука. Як у Великій, так в Малій ідеях можна виокремити моменти з подальшими їх подробицями, поділом на рівні, ранги тих чи інших значень, преференцій відповідно до часу, простору, актуальності, масштабності, безпеки тощо. Мала ідея є робочим інструментарієм вирішення тих чи інших складових Великої.

Таким чином, запропонована національна Ідея як інформаційно-просторовий концепт: "Україна – соборна, українська і гідна людини" – це Велика **глобальна доктрина** розвитку всієї спільноти, **ідеологічного** основа її інформаційного забезпечення. У такому **широкому** аспекті вона виокремлює генеральні напрямні геополітичного, макроекономічного, етнокультурного, соціального, екологічного блоків, заодно пріоритети загальноукраїнського масштабу. Водно-

час у цій генеральній стратегічній доктрині розвитку України маємо вказати ті ресурси, механізми і фактори, зрештою духовно-інтелектуальний когнітаріат як елітоформувальне **ядро** нації, як її провідну верству творення знань світового рівня для **випереджального** поступу та адекватності нації цій високій місії. УНІ має акумулювати не лише етнічні, національні, а й цивілізаційні аспекти поступу. Зараз завойовують не тільки зброєю, а й засобами інтелектуальної власності, за допомогою потужних фінансових впливів, впровадження передових нанотехнологій, інспірування своєї ідеї в інформаційний простір, інженерії людських душ, шустеризації і т. інше. Інтелектуальне антиукраїнство – стає найнебезпечнішою зброєю розмиття національної ідентичності. Це особливо проявляється в намаганні написати “общую” історію, “спільні” підприємства, використати інтелектуальну власність, зросійшити інформаційний простір тощо.

У цьому плані дедалі логічнішим, на наш погляд, бачиться таке тактичне робоче гасло **“Знання, інформація і рух (чин, дія)”**, яке саме і є тим прикладним інструментарієм, тією частиною стратегічної національної ідеї, що спрямовують сьогодні продуцентів лідерської інтелектуальної власності, енергію творчої і наукової молоді на інтенсивне використання нових знань, досягнень науки, інтелектуально-інноваційних чинників створення модерної національної держави, збільшення інвестицій у розвиток людини, її культури; на побудову інформаційного, громадянського й правового суспільства, збереження генофонду українського народу, його високої освіченості, креативності, духовності та моралі, на пізнання навколишнього світу, зменшення його ентропії та небезпек – внутрішніх і зовнішніх. Набуті знання виступають суспільно-інформаційною мембраною, яка не допускає проникнення неправди, вони підвищують імунітет людини проти її денаціоналізації та дезінтеграції, водночас підвищують середовищеспроможність нації в плані розвитку вітчизняної освіти, науки, культури, підприємництва, екології на шляху досягнення цивілізаційного поступу. Модернізація економіки відбувається на інноваційній, новаторсько-інформаційній основі. Знання – інструментарій реалізації складників Великої ідеї.

Принагідно лише коротко зазначимо, що національна ідея кожного народу є не лише об’єднуючим месиджем, а й унікальним інтелектуальним капіталом, ефективність реалізації якого – маркер життя – духовного і матеріального – усієї спільноти, її авторитету в світі сьогодні, а ще більше – потенціал її майбутнього. Це сенс буття кожної нації – її суспільне “хто Ми” і особисте “хто Я і навіщо”, а в підсумку – це те, що всі маємо робимо разом, аби далі, коли інтегруємося в глобалізований світ, не залишитися в зрайонованому, зоднорідненому просторі такими, що їх Шевченко назвав, – “і ми не ми, і я не я”, адже, нічим не відрізнятимемося від інших. І тут найголовніший висновок: “Я є, бо є Ми” – цілісна спільнота, яка зберегла відрубність (відмінність) своєї культури, мови, ментальності, обрядів тощо. Є нація як повноцінне, самодостатнє середовище – є національно свідомо, цілісна людина. Аби далі не сталося протилежне, маємо чесно собі уявити, чий візит в 2009 році – після “перевантаження” політики США, від якої українцям не стало легше – цьому сприятиме: віце-президента Байдена чи керівника московської Церкви – давно одержавленої, що і нині не покалася за анексовану Київську метрополію, за допомогу государеві, комуністам більшовицької імперії та її нинішнім реаніматорам – російщити Україну?

Саме слово “анексія” в контексті неповернення та справедливої потреби відновлення історичної істини вжив Патріарх Константинопольський Варфоломей в Києві під час святкування 1020-річчя прийняття Володимиром Великим християнства. Може справді, нарешті, треба повернутися до правди і, як закликав Франко, – твердо сказати: **“Не пора!”** служити нікому, окрім України. І хай при цьому велике національне не заважає дрібному, меркантильному, регіональному. Є скелі, які слід лупати нації тільки разом, аби вирівняти сучасний гостинець для прогресу всього українства. Для цього українська ідея – це той життєвий стрижень, який акумулює як національні, так і цивілізаційні складники поступу. Тут замало бажань – потрібні знання, уміння, воля і сприятливе (внутрішнє і зовнішнє) середовище, щоб ці та інші, потрібні для державотворення та становлення нації, людські якості, – можна було б плекати, виховувати і розвивати. Саме в цьому завданні для нації й кожної людини – на сьогодні і на завтра – стикаються Велика і Мала ідеї. Ми спромоглися на каркас нашої Великої споконвічної ідеї, але що буде завтра, якщо нині не творитимемо добро для наповнення цього несучого каркасу – питання майбуття України.

ДІМ нації в світовому соціогуманістичному контексті

Нині українська національна ідея як багатовікове прагнення народу мати власну державу реалізована. Вона спрацювала в 1991 році від хвилі патріотичних, щирих молитов не одного покоління, від гromу передсмертного “Слава Україні!” мільйонів невинно убієнних за неї борців, мучеників і подвижників. Але щоб вона діяла ефективніше у важкій щоденній праці, стала наріжним каменем, цементуючим чинником розбудови національної держави без постколоніальних прикметників на взірець радянська, соціалістична (а не соціальна), новоросійська, регіональна, федеративна); щоб припинити її розмивання антиукраїнськими силами та уберегти від сучасних небезпек і ризиків, потрібен її розгляд у **соціогуманістичному форматі**, який паритетно захищатиме права **і людини, і нації** від свавілля сильних світу цього. Без консолідованих міжнародних гарантій молода Українська Державність вже зіткнулася, а ще більше стикатиметься з низкою викликів та нагальних потреб захисту не лише в економічній, соціальній, екологічній, а і в політичній, духовно-інтелектуальній, ідеологічній, правовій, моральній та світоглядній сферах, в збереженні своєї національної ідентичності.

Це насамперед актуалізує необхідність негайно гармонізувати ліберальну (в центрі – людина) і націоналістичну (акцент на розвиток нації) ідеології та створити на їх основі нову парадигму буття – **соціогуманістичну**, яка комплексно захищатиме від свавілля сильних і людину, і націю як когнітивно необхідне духовно-інтелектуальне, мовно-інформаційне, звукове, водночас **природно-ексклюзивне середовище** (тло, а відтак простір) розвитку людини на її обітованій землі. Життєво необхідно, аби таке середовище не пригнічував простір сильнішого. Адже лише за таких умов українці можуть розмовляти і бути зрозумілими для світу нацією, творити свою, притаманну тільки їм, ментальність. Словом, вільно розвиватися для свого народу і бути цікавою іншим націям, збагачуючи їхню мозаїку культур, безпечно і рівноправно інтегруючись в її міжнародне багатство. Проте соціогуманістичній парадигмі буття постколоніальних (посттоталітарних) держав досі не надано відповідного статусу, а, головне, **міжнародної** юрис-

дикції світових інституцій. Це гальмує втілення в практику паритетний захист і людини, і нації як актуальний системо-функціональний чинник повернення народів – ослаблених загарбниками – додому, до їхніх духовних праджерел та формування у нібито своїх країнах середовищеспроможних умов, необхідних для відтворення і розвитку національно-свідомих громадян.

Через те в Україні широко не запрацював реверсний режим у сфері духовно-культурного відродження титульної нації, продовжується окупація її мовно-інформаційного простору, не соціалізований механізми люстрації, натуралізації іммігрантів, реституції духовно-культурних вартостей, каяття за злочини в минулому. Це, своєю чергою, не дає можливості проводити заходи рекультрегіоналізації, тобто рекультивувати у потолочених територіях (регіонах) ті духовно-культурні цінності нації, знищення яких ще не досягнуло критичної точки неповернення. Що більше, відсутність належного міжнародного правового забезпечення соціогуманістичної візії не сприяє внутрішньому об'єднанню національно-патріотичних сил у пострадянських країнах для будівництва національних держав. А, навпаки, стимулює інфільтрацію постімперських проектів, які знекровлюють справді національно-патріотичні сили в боротьбі з різними, часто підставними, засланими націоналістами, комуністами та іншими представниками так званої керованої демократії та інтелектуального антиукраїнізму – палкими прихильниками федералізації, регіоналізації України – під фальшивим приводом захисту буцімто “притеснєнных” росіян. Світ до цих пропагандистсько-ідеологічних прийомів завойовників – й далі байдужий, а, може, не розуміє їх лукавої підступності.

Використання імперією зла ідеології інтернаціоналізму і так званого соцреалізму для денаціоналізації України змушує повернутися до імперативу оптимального поєднання **традицій** та **новацій** як основоположних соціогуманістичних підвалин збереження **тяглості** (спадковості) суспільного розвитку. Серйозні успіхи тут неможливі без усвідомлення насушних потреб подальшої інтелектуалізації гноблених постколоніальних спільнот, що стали на самостійних шлях розвитку, особливо захисту їх питомих мов, інформаційного простору, культури, підвищення якості освіти, науки, пришвидшення творення інтелектуальної власності, впровадження різних вітчизняних та запозичених ноу-хау, – всього того, що творить економіку знань, її вищий уклад, модерну націю. На нелегкому шляху до ідеї консолідації народу доводиться враховувати як національний, спадково-етнічний, так і цивілізаційний, новаторський аспекти поступу, які не завжди сприяють духовно-інформаційним процесам національного відродження.

Для цього в рамках УНІ нами був запропонований механізм активізації суспільного **руху** знань, інформації, тобто використати природну соціанту підвищення **духовно-інформаційної мобільності (ДІМ) нації**, – де “вертикаль” руху закріплює тяглість (консервативність), а “горизонталь” – відображає креативність (інноваційність) розвитку. У першому випадку домінують еволюційні процеси, в другому – революційні; у першому – репродукування, а в другому – продукування нових знань. Історичний досвід свідчить: завжди лідерами стають ті, хто продукує більше нових знань, ідей, де приріст новацій, інформації (**ΔI**) вищий. Без активізації та удосконалення форм зазначеної мобільності, які були імперіями перервані, важко увійти на рівноправних і конкурентних засадах у вільними світ шляхом національного, духовно-інтелектуального ренесансу.

Адже, саме форми – вертикальна і горизонтальна – духовно-інформаційної мобільності детермінують природну тяглість розвитку соціуму “по-вертикалі” через **безперервність** передавання від покоління до покоління **традиційних** знань, інформації в сфері рідної мови, національної освіти, народних звичаїв, церковних обрядів тощо. Водночас, лише на базі набутої “вертикалі” переважно стимулюється генерування, широка соціалізація **нових** знань, тобто творення інформації “по-горизонталі” (на рівні одного покоління чи особистості) засобами вітчизняної науки, винахідництва, проектно-пошукових інноваційних робіт, патентно-ліцензійної діяльності, подання та впровадження різних ноу-хау.

Звісно, немає нічого більш ефективного в підміні пам’яті нації, імітації тяглості її розвитку, ніж зміна корінної етнічної основи, припинення передавання традиційної інформації з покоління в покоління чи заборона творити рідною мовою нові знання. Власне, цьому сприяли як Валуєвський указ та Емські циркуляри царської імперії, так і зловмисна комуністсько-більшовицька політика творення “єдиного советского народа”, мовою спілкування якого мав стати “единый и могучий русский язык”, сучасне нехтування в школі, аспірантурі, в оприлюдненні наукових досягнень знаннями з української мови. Тому в обох випадках і горизонталь, і вертикаль розвитку (людини, нації) повинні спиратися на **соціогуманістичне, одухотворене цивілізаційне підґрунтя** – уможливити (принаймні не заважати) сильним світу сього жити країнам, що розвиваються, в повноцінному національному середовищі. Адже переривання руху інформації, традиційних знань – це прямий шлях до розмивання ознак духовно-культурного життя кожної нації, а відтак – її повна асиміляція та поглинання. Гальмування ж руху інформації в горизонтальному напрямку веде до зменшення творчої активності, новаторства, генерування власного інтелектуального продукту нації, зрештою відставання рівня її вкладу в світову скарбницю знань, а згодом – відкидання на маргінес цивілізаційного прогресу і асиміляцію. У цьому контексті серйозної уваги потребує третій (**по-діагоналі**) вектор розвитку, який як **рівнодійний**, власне, складений з врахуванням сили (дії, чину) двох перших напрямків (вертикального і горизонтального), є індикатором формування комфортних умов для всебічного розвитку народу, тобто **середовищеспроможності** нації як її **соборної здатності** вирватися на передові позиції науково-технічного, економічного, а відтак – цивілізаційного прогресу, зберігши вітчизняний, ексклюзивний доробок багатьох поколінь корінного народу для себе та світової культурної мозаїки.

Розмита національна ідентичність применшує середовищеспроможність народу, яку вже віддавна за кордоном вивчає стосовно екології нова галузь науки – середовищезнавство (інвайронментологія). Адже є показники конкурентоспроможності вітчизняної економіки, її товарів, є індикатори платоспроможності населення, шириться практика вивчення середовища як екологічного чинника. Але Україну чомусь зовсім не турбують суспільні – духовно-інтелектуальні, інформаційно-мовні, релігійні та інші **критерії** середовищеспроможності нації щодо відродження (передавання, виховання, збереження) **автентичних** якостей її співгромадян. Цей інтеграційний індикатор – доленосний для суверенного розвитку народу, адже відображає здатність громади (соціуму) бути **націєтворчим** середовищем (джерелом, тлом, зрештою простором) не лише в економічному, технологічному, екологічному плані, а й в духовно-інтелектуальному, мовно-

інформаційному, етнічно-культурному, демографічно-ментальному, політично-патріотичному аспектах відтворення (чи відродження після колоніальної денаціоналізації) людини, її сім'ї, систем освіти, науки, релігії, історичної пам'яті і таке інше, тобто бачити далі, опершись на досягнення гігантів передової вітчизняної та світової думки.

За цих умов “інтелігентні” спокуси деяких урядовців відмовитися від власної історії та перейти на “общую”, відійти від української ідеї як об'єднуючого націю стратегічного чинника, лукаві заклики надати пріоритетності не етнічним, а тільки цивілізаційним рушійним силам, не громадянській, а політичній нації – дедалі частіше використовується інтелектуальним антиукраїнством для девальвації національної ідеї. Ми не можемо погодитися з цим хитрим антиукраїнським прийомом та сказати: нас, мовляв, більше не цікавить наша історія (мол, історически так сложилось), тому почнімо з чистого аркуша, об'єднуємося навколо сучасних цивілізаційних факторів, ідей, інновацій, тобто навколо модернізації промисловості, сільського господарства. Мовляв, до чого тут Голодомор як геноцид української нації – піклуймося сьогоdnішнім рівнем добробуту, особистим успіхом як мрією кожного. Це було б, по-перше, зрадою подвижників УНІ і невинно убієнних та замордованих голодною смертю; по-друге, цього не можна допуститися насамперед з реальних причин продовження пригнічення української етнічної культури, мови, інформаційного простору подвійним впливом глобалізаційних потоків зодноріднення – постімперським (сусідським) і цивілізаційним (світовим). Зростаючі постімперські впливи ззовні не створюють середовища, потрібного для творчої активності корінної, до того ж найбільшої нації; навпаки, вони дезінтегрують Україну, яка може **стало** розвиватися як суверенна держава лише у випадку **комплексного та соціогуманістичного** врахування своїх вітчизняних і позитивних цивілізаційних тенденцій, в т.ч. й сусідських, якщо останні такими є та не нівелюють нашу іншість. Адже, саме, на жаль, через неоімперські мотиви діянь наших сусідів ми – в точці біфуркації, коли маятник чинників може хитнутися в будь-який бік: національного і духовного відродження України або її дальшого зросійщення та неповернення додому. Створена ситуація, коли мертві хапають за руки живих.

Імперське переривання тяглості розвитку, окупація пам'яті народу, руйнація геном (наголос на “о”) живих створінь негативно впливають не тільки на спілкування людини з навколишньою природою в системі **сталого** розвитку, тобто збереження та передачі наступним поколінням успадкованого, а й на здатність нації бути в **авангарді** нових науково-технічних здобутків, спроможності продукувати модерні інформаційні технології. Вітчизняні програми для потужних комп'ютерів, формувати нові прояви ментальної і креативної суспільно-корисної поведінки. Зрештою, набути стану, за якого вільним українцям в наступних поколіннях можна буде позбутися постімперського синдрому, успадкованих почувань меншовартості та прогінання перед “старшим” нібито братом, покінчити з повсюдним вихованням в стані непереборного аутсайдерства. Водночас, УНІ не може жити “в борг” її подвижників, а має стати сучасною дорожньою картою суспільного руху за суверенне майбутнє в усіх сегментах державного життя на шляху до цивілізаційного розвитку. Українська ідея – це основа і каркас створення глобального проекту відродження та розвитку питомої мови титульної

нації, її етнічної культури, інформаційного простору, екології, бізнес-середовищ, інноваційної діяльності, національної безпеки, соціального захисту, охорони здоров'я і т. інше.

Сім'я, початкова школа, освіта повинні сприяти підвищенню середовищеспроможності нації у різних напрямках – економічному, мовно-інформаційному, духовно-інтелектуальному, екологічному, дотримання здорового способу життя і в не останню чергу – освітньо-патріотичному, націєтворчому. До запропонованого словосполучення “середовищеспроможність нації” маємо ставитися серйозно, адекватно і з належним розумінням, аби не стати меншиною на “своєї, нібито не чужій землі”. Цей індикатор є тим фундаментом і наскрізним елементом, який формує, з одного боку, опірні (імуногенні) **особистісні якості** індивідуума; з іншого, – соборну **ідентичність** нації як суверена майбуття України, активного її суб'єкта, а не об'єкта чужого тотального впливу. Хто володітиме словом, новими знаннями, інформацією, ефективніше їх генеруватиме, креативно використовуючи інтелект для добра людей, той матиме більше умінь раціонально керувати і собою, і розвивати свою Батьківщину. Ще Сократ навчав: хто володіє словом, той володіє світом. Ми не прагнемо оволодіти світом, що більше – зробити його українським. Але нам треба бути пильними, аби впоратися з накриттям нас новим чорнобильським туманом “руського мира”, інтелектуальним антиукраїнізмом, згустком постімперських ідей “декомпозиції”, регіоналізації нашої соборності. Українська ідея, увібравши модерні світові досягнення науки, техніки, економіки знань, людського цивілізаційного розвитку, не повинна ігнорувати широту національних проблем. Наше завдання нині – не дати розмити основоположні ознаки нації, які визначають і чимдалі сильніше визначатимуть її як самодостатнє середовище для цивілізаційного розвитку наступних поколінь українців, для збереження їхньої етнічної, релігійної та іншої ідентичності у вільному, демократичному світі. Креативне поєднання національного і цивілізаційного на соціогуманістичних засадах – ось **генеральна стратегічна** напрямна українського шляху в майбутнє.

У контексті української національної ідеї рушійні сили природної соціанти ДІМ нації сприятимуть єдності поколінь, їх синергії, тобто динаміці поширення (соціалізації) досвіду, знань старших, з одного боку; з іншого – активізують енергію, креатив молодих, їх амбіційність. А назагал: консолідують соціум в духовно-культурній системі координат передавання і творення інформації як **суспільного блага**, інтелектуального продукту; заодно – підвищують середовищеспроможність спільноти в конкретних напрямках діяльності, починаючи від національної освіти, науки, економіки, охорони здоров'я, інформаційного простору, соціальної політики, творення єдиної Помісної церкви до спорудження спортивних баз активного відпочинку, розширення транспортної інфраструктури, зон зеленого туризму і т. інше. Якщо ДІМ нації – це не випадкова метафора, а природне відображення фундаментальних інформаційних процесів і явищ, які спостерігаємо під час розбудови “рідної хати”, тобто своєї національної держави – української України, то ці явища повинні бути присутні як у формах нагромадження та передавання інформації по вертикалі і горизонталі, так і їхня специфіка має позначатися на Великій та Малій національній ідеї.

Справді, це підтверджується інформаційною специфікою основ зв'язку і позиціонування цих ідей. У цьому плані Велика ідея – це не лише каркас стратегії, який більше формується традиційно-усталеним нагромадженням і передаванням інформації по вертикалі, але при цьому й сама інформація характеризується жорсткістю і певним консерватизмом. Адже вона віддзеркалює довготривалий період життя нації, акумульований нею упродовж великого періоду оригінальний, притаманний тільки їй, історичний досвід, необхідний для збереження національної ідентичності та досягнення поставленої мети сьогодні, а ще більше – в майбутньому. Мала ж ідея більше гнучка, переважно живиться оперативною інформацією, потрібною спільноті для виконання поточних тактичних дій, їх адаптації до нових умов і викликів, пов'язаних із підсилення глобалізаційних чи інших форс-мажорних впливів. Водночас, якщо ці впливи достатньо довго тривають в часі та просторі, то Мала ідея може також служити робочим інструментарієм для довгострокових планів розвитку нації та становити стратегічний сегмент УНІ. Отже, УНІ потрібна не лише політикам, а й вченим, освітянам, новаторам, усьому соціуму для пришвидшення духовно-інформаційної мобільності людини і спільноти як складної соціанти в сфері збереження культурних традицій, впровадження новацій, підвищення ефективності соціального управління, рівня знань, піднесення людського розвитку та зниження ентропії навколишнього середовища.

У дискурсі “духовно-інформаційна мобільність” слово “духовна” нами не пов'язано виключно з релігійною чи церковною природою. Воно передовсім віддзеркалює творчу силу інтелекту як випереджальної реакції людини (нації) на створення нових знань для гуманного вирішення потреб сьогодення і майбуття. Передовсім духовність пов'язана з інтелектуалізацією, елітаризацією і гуманізацією спільноти щодо спроможності, по-перше, генерувати нові знання; по-друге, їх передавати наступним поколінням, широко соціалізувати, що більше: приростити досвід минулого як здобуток (ресурс) людського капіталу, який в разі його розкриття може стати потенціалом сучасників у ділах їх добрих. Проте креатин людини не завжди скерований на творення тільки добра. Шкода, але добро і зло йдуть поруч, і їх творить інтелект – одного і того ж складу сірі мозкові клітини завойовника-асимілятора і повстанця. Фюрер, вождь всіх народів, сучасний засланий лідер креативно продукували не лише інформацію, а й дезінформацію, яка не сприяла правді, розвитку: національному, сталому чи ноосферному. Коли йдеться про ДІМ нації чи людини, то головне, на наш погляд, – інформаційний (духовний, ідеальний) та матеріальний процеси **генерування** нових і **передавання** нагромаджених знань, досвіду саме задля “роблення добра”. У наших текстах йдеться про **сповнений духом** (одухотворений) саме для цього інтелект, людський капітал, тобто ми виділяємо духовно-інформаційну мобільність, духовно-інтелектуальний ресурс, потенціал і т. інше. Така мобільність, такий потенціал в системі УНІ не зводяться лише до модернізації економіки, що більше, яка не є гідною людини, не нищить її національну тотожність. Інтелект має бути добродійним, сповнений духом **служіння** народу, а не **обслуговування** його асиміляторів

Таким чином, розглядаючи етнічно-лінгвістичний, цивілізаційний і соціогуманітичний аспекти УНІ, слід визнати, що духовно-інформаційна мобільність

нації комплексно – інтелектуально, духовно і морально – пов’язує такі важливі для життя вимоги, як забезпечення **тяглості** (спадковості) та **українськості** розвитку за допомогою перманентного функціонування національних інститутів та інституцій (сім’я, садочок, школа, ВНЗ, виробництво, бізнес, ЗМІ, банки, церква, армія та ін.), адаптації соціуму до динаміки суспільних трансформацій, темпів творення нових знань, масштабів інноваційних, інтеграційних, транснаціональних і глобалізаційних процесів. Водночас, ДІМ нації форматує інший логічний, не менш важливий висновок: необхідність підтримки **оптимальності** пропорцій впровадження, свого, традиційного і адаптованого, запозиченого, тобто забезпечує природний баланс національного консерватизму і новаторства, а складання їх векторів “по-діагоналі” становитиме середовищеспроможність нації у цілому.

Практично це означає, що проведення Україною розумної внутрішньої та зовнішньої сталої (а не хитання в різні боки) політики з огляду основоположних засад застосування механізму ДІМ нації має і повинна гармонійно поєднуватися зі сусідніми пан’європейськими архітектурними ансамблями, навіть користати з спільних комунікацій та колективних систем захисту. Однак, інтер’єр “дому” – це обов’язковий український **ексклюзив**, який має автентичне наповнення, береже, культивує і рекультивує національні цінності, скарби, культурні традиції та соціальні інституції, аби відновити історичну пам’ять народу та звільнити його свідомість від неправдивих чужих нашарувань. Словом, “і свого не цуратись, і чужому навчатись” – **альтернативи** немає, якщо хочемо зберегти тотожність нації, віднайти український шлях поступу, об’єднати на основі демократичних цінностей народ, реалізувати його споконвічну державотворчу ідею та євроінтеграційну стратегію розвитку, довівши, нарешті, історичну істину – Україна природно і потенційно **європейська**, а не **євразійська** держава. Шкідливий поділ України на Західну і Східну (чи навпаки) припиниться з усвідомленням українськості як органічної складової європейськості, з прозрінням українців щодо вигідності вступу в НАТО, ЄС, а європейців – зі зникненням підсвідомого (чи несвідомого) поділу ними Європи на Західну і Східну та їх зрозумінням небезпек російських ведмедів, азійських тигрів та драконів. Як би без України африканські слони не витолочили ексклюзив Європи – тривало “глухої”, на жаль, до потреб України. Це можливе за умов, що Україна, її державні лідери – без оглядки на їх партійну приналежність – твердо пам’ятатимуть: немає розвитку без консолідації бачення його векторів, припинення хаосу у визначенні національних інтересів залежно від регіональної дислокації “своєї” партії, її віддаленості од сусіда.

І, насамкінець, суспільству, передовсім українській національній еліті як інтелектуальному ядру нації, потрібно, **перезавантажившись**, чітко артикулювати саме на широкій соціалізації вектора **випереджального** руху інноваційного розвитку України, підвищенні якості освіти, науки, культури, на **сповненого духом** інтелекті, знаннях (інформації), а не на пафосі партійних ідей і емоційних заклинань, що можуть бути (пригадаймо недавнє минуле) злочинними, людино-ненависницькими. Не забуваймо, до чого призвів беззастережний натиск гасел нацистів “ідея і рух” чи ідеологем більшовицьких циніків як буцімто сили “ідей, которые овладевают массами”. І там, і там – це не було потребою народу. А знання чи то “в собі”, чи уречевлені в матеріальних (паперових, електронних,

цифрових) носіях і введені в суспільний обіг, що стали таким чином інформацією, відображають об'єктивну реальність, вічні потреби людини у пізнанні навколишнього світу, зменшення його ентропійності (невизначеності), тобто використовуються на **благо** нації і людства, цивілізаційного поступу назагал. Інтелект, знання, інформація мають стати духовним ресурсом соціального розвитку України, поборовши асиміляційне неформальне гасло: “народ без національної еліти, а еліта – без української мови” колишніх імперій як антиукраїнську ідею. Суспільний рух в пріоритетних напрямках розвитку “на випередження” має мотивуватися соціогуманітарною метою: стати, нарешті, рівним серед рівних державним народом, що намагається, як мінімум, не піддатися на не вигідні для себе взаємини з іншими геополітичними партнерами.

У цьому сенсі вирізняємо певне новаторське навантаження терміну “соціогуманістичний” порівняно з широковживаним поняттям “гуманітарний”. Соціогуманістичний не зводиться до одноразової гуманітарної **матеріальної** допомоги, пов'язаної з різними природними катаклізмами (землетруси, паводки і т. ін.) чи з нераціональною діяльністю людини (біженці воєнних конфліктів, різні екологічні катастрофи). Йдеться про сталий захист духовних і матеріальних цінностей титульних, корінних націй та народностей, їх традицій, мов, культур від зодноріднення не тільки невідворотними глобалізаційними впливами, а, головню, асиміляційними діями неоколоніалістів за допомогою освоєння інформаційних, освітніх, наукових, економічних та інших просторів. На жаль, в Україні заважає цьому широко поширене явище, яке нами було названо інтелектуальним антиукраїнізмом – зберегти імперську семіотику, намагання ввести дві державні мови, написати “общую” історію, демонструвати фільми, особливо – дитячі, без перекладу українською, показово виступати у ВР російською, страшилки федералізацією України і т. ін. Найстрашніше те, що це роблять надто респектабельні “доброжелатели” від гуманітарної сфери держави, креативно, нібито дуже науково і по-демократичному, але, найголовніше, не духовно і не з любов'ю до збереження автентичності українців, а, значить – не соціогуманістично; навпаки, з далеким прицілом її остаточного розмиття і знищення. З позицій соціогуманізму і Європейської хартії регіональних мов, російську мову в Україні аж ніяк не можна зараховувати до регіональних, бо вона, по-перше, має державний ареал свого розвитку в Росії; по-друге, їй і в Україні нічого не загрожує, навпаки, вона далі по-імперському пригнічує українську та інші справді регіональні – гагаузьку, мову кримчаків і т. ін. Саме українська скоро вимагатиме захисту.

У нашому розумінні дискурс соціогуманістичний віддзеркалює **бінарну** парадигмальність, сутність якої полягає в паритетному підході до гармонізації прав та захисту і людини, і нації в якнайширшому інформаційно-мовному, світоглядному, національно-патріотичному, державотворчому, врешті, геополітичному, геостратегічному контекстах, а також з світових потреб якнайшвидшого надання цій бінарності статусу морально-правового імперативу **міжнародної** юрисдикції. Лише за такого комплексного підходу можна дотриматися універсальності принципу взаємодії стратегічно жорсткого інформаційно-мовного, культурно-етнічного **каркасу** кожної нації (народності) з гнучким, мобільним і щоденним його **поповненням** цивілізаційними досягненнями без ущербу їхньої автентичності. Словом, консолідувати українську націю можна на основі етнічного і цивіліза-

ційного, традиційного та інноваційного, власного і запозиченого. І це можливе в контексті запропонованої нової соціогуманістичної парадигми буття.

Отже, УНІ акцентує увагу саме на духовно-інтелектуальному потенціалі нації в соціогуманістичних, геополітичних, інтеграційних і цивілізаційних рамках, на фахових, моральних, патріотичних та інших **якісних** характеристиках національних **еліт** як основних носіїв і продуцентів людського капіталу, на потужних джерелах його поповнення, зокрема – на освіті, науці, культурі, нових інформаційних, а не відсталих сировинних технологіях, на випереджальній науково-технічній діяльності, творенні лідерської інтелектуальної власності, на комфортності для цього умов. Вибір між розвинутою, демократичною Європою і сировинною Євразією перманентно продовжується, і не лише під час виборчої кампанії. Для нації, що живе на “межі” європейського економічного і євразійського просторів, католицького і православного культурного світу, різних військових блоків, дух референдуму 1 грудня 1991 року – вічний супутник, важкий, як саме життя, але ж й життєво потрібен як щоденна дорожня карта в духовно-інтелектуальному, ідеологічному напрямку розвитку. Тому сучасникам, аби не поповнити ряди аутсайдерів світового прогресу, слід постійно працювати і вибирати так, щоб бути гідними не тільки інноваційних діянь подвижників національної ідеї, що відійшли від нас, а й побороти корупцію, злочинство, мімікрію та підступне зрадництво живих. Не зрадьмо УНІ, людей, які на неї сьогодні щиро працюють, а Україна і нащадки не зрадять нас. Це особливо вагомо усвідомити в час творення держави для ще недостатньо консолідованої нації та об’єднання нації у державі, яка щойно розбудовується, за умов, погодьмося, далеких від соціогуманістичних.

Успіх тут залежатиме від того, наскільки єдина Україна буде для всіх спільною **Батьківщиною**, а національна ідея – **орієнтиром** нашого (і не тільки нашого) соціогуманістичного поступу; політична еліта інтегрується і любитиме Україну без її поділу навпіл, на окремі удільні регіони, не займатиметься сортуванням народу та суєтою федеративної сутіні. У цьому контексті, даруйте, дозволю собі звернути увагу на слова із моєї статті “Українська національна ідея і вибори президента”, надрукованій в “Львівській газеті” ще 24 червня 2004 року. Сьогодні знаємо, що ці вибори завершилися Майданом як унікальним явищем на шляху становлення української громадянської нації і захисту свободи її вибору. Шкода, але ми не використали його потенціал для консолідації нації.

Однак, коли я писав статтю, спостерігаючи, як велась тоді урядова агітація за Януковича, підтримка його Росією, водночас відбувався остракізм Ющенка, – то, звісно, не міг передбачити Помаранчеву революцію, грандіозність та унікальність вибух народу за свободу вибору і відстоювання своїх прав. Мене турбували тодішній розкол моєї країни по лінії підтримки УНІ і питання: чи соціалізує новообраний Президент України ідею де Голля: “Я Президент всієї Франції, і тієї її частини, що голосувала проти мене!”. Тоді я тільки шкодував, що й далі наші політичної еліти публічно розкривають для електорату “лише одне крило УНІ, а не два, без яких їй (ідеї) та Україні загалом не досягнути висоти ні Тарасової гори, ні брюссельських офісів. На одному крилі можна хіба що залишитися в “зоні інтересів і завдань” Росії, але не власних національних. А таке сателітне становище свідчить про одне: в ті слова, які поставлені коло нас

“на сторожі”, ми як слід ще не умислилися. Навіть більше: чомусь регіонально розробляємо лише одну легеню, а не прагнемо в усіх регіонах дихати вільно та на повні груди”.

Часи змінилися: Ющенко знову змінив Янукович, але останній ще не став Президентом усієї країни. Досягнення абсолюту влади ще не визначає автоматом лідера нації. Над її консолідацією треба ще довго і віддано працювати. Тимошенко, замість того, щоб змиритися з поразкою і в опозиції згуртувати націю, далі організовує різні провокації проти третього Президента України, навіть не дає йому спокою після виходу з прокуратури, де він черговий раз свідчив про своє отруєння. Про якусь мораль “газової принцеси”, її зловісну роль в сучасній історії України, як зазначає “Україна молода” (Юліна провокація, 25 січня), говорити не доводиться. “Прикрише те, що нашому суспільству доведеться ще довго очищатися від того дурману, яким вона запудрила мізки людей (вміло наповнила їх легені, кров – С.В.), спаскудила ідеї “помаранчевого” Майдану, українську демократію, українську справу”. Стоячи на Майдані біля Ющенко, вона бачила і чула не Україну, а себе. З цих причин депутати її фракції у ВР заблокували виступ Президента з щорічним зверненням до народу; з ненависті до лідера нації, що збудив її історичну пам’ять, демократизував країну, влаштувала з Прем’єром Росії хіхікання, замість обуритися зневагою Президента України Ющенко перед телекамерами. На жаль, і далі за маніакальною жадобою влади, партійною здрібнілістю, безкінечним піаром, одних; за регіоналізмом, тенетами і пихатістю політико-патріаршої доктрини “русского мира”, суєтою її малоросійських служок, інших, – не пам’ятаємо застережень Стуса із гулагівської зони тоталітаризму стосовно найголовнішого – екзистенції України та її цивілізаційного розвитку:

“Всі ми прийдем на той
світ до тебе –
Тільки Україна хай не йде!”

Хай йде до себе, повертається додому з непроминальними власними і запозиченими вартостями, їх вічно примножує та на добро віддає людям! Нелегка дорога навіть додому, до першоджерел, до національної ідеї, але в їх освоєнні – життя уярмленого народу, його майбуття у вільному соціогуманістичному світі. Твердо запам’ятаймо одне: УНІ – це не лише модернізація, перепрофілювання чи верифікація промисловості на інноваційній технологічній основі, а й українська мова, культура, освіта, наука, національна економіка та інші духовні і матеріальні сфери життя; це українізм і українськість як наріжний камінь самозбереження нації; це її моральні, духовно-інтелектуальні, національно-патріотичні, ідеологічні сутності, без яких в неї не було належного минулого, немає гідного сьогодення і не буде європейського майбутнього. Дедалі стає очевидніше, що в українській спільноті без чітко визначених ідеологічних, духовно-моральних орієнтирів, без соціогуманістичної складової сталого розвитку – життя нації стає проблемою її спроможності зберегти власне середовище, а відтак – вітчизняний інформаційний простір, перетворити їх в чинники консолідації соціуму як соборної цілісності.

Не згуртувавшись, даремне прагнути до Європи, сподіватись досягнути її стандартів життя, важко визначити державну стратегію розвитку, зрозуміти

лібералізм і консерватизм, соціал-демократію і інвайронменталізм, націоналізм і комуністичну ідеологію. Саме моноідеологізм останньої породив відразу не тільки до самого поняття “ідеологічне забезпечення”, а й до філософії духовно-інтелектуального супроводу державотворення і становлення нації та перші необачні заяви перших президентів України щодо державотворчої спроможності УНІ. Для когось, може, такі категорії, як: національна ідея, регіональні чи доцентрові орієнтації влади, соборність чи федералізація країни, президентсько-парламентська чи парламентсько-президентська форми державного управління, центризм нації – не мають вельми великого значення. Для українців ж – це дуже чутливі комплексні проблеми збереження їх державності, національної ідентичності, відродження пригніченої мови, духовно-культурних цінностей, традиційної ментальності корінного народу, які реально можуть бути розв’язані в рамках **нової соціогуманістичної парадигми буття**, що забезпечить на міжнародному правовому рівні паритетний захист і людини, і нації як у процесі внутрішньої **соборнізації** та суспільно-інноваційної **модернізації**, так і зовнішньої **інтеграції** України в цивілізований світ на рівних партнерських засадах. Каяття за спричинене зло гнобленому народові, щире усвідомлення морально-духовної потреби попросити в нього прощення і тверде рішення ставитися як до рівного, не порушуючи його суверенності, – основа соціогуманістичної розбудови світової картини майбутніх міжнародних взаємовідносин. Поза такою картиною світу Україні буде вкрай важко утвердити свою національну ідею.

Однак, не на песимістичній ноті хочу завершити цей з ювілейною присвятою текст. Ми усі ще багато не знаємо, саме з цих причин наші діяння часто-густо – не правильні, а виступи, статті – не адекватні і дещо емоційні. Але сподіваймося, принаймні, я щиро вірю, що все-таки через саме відкриті та чесні діалоги, національні круглі й не дуже столи, але щирі і патріотичні діалоги, можна якнайшвидше виправити ці хиби і навіть надолужити згаяне. Пригадую, коли львів’яни цілими сім’ями їхали в Київ, щоб підтримати народний здвиг на Майдані, перед харків’янами виступив Кушнар’єв з сердитим монологом: “Не будет в Харькове ни львовской, ни донецкой власти, а будет – харьковская власть!”. Не знав небіжчик, щоб Україна була Україною, то повсюдно на нашій землі влада, по-перше, має бути українською. По-друге, що львівська влада (якщо вона насправді є з такими агресивними претензіями), вочевидь, як показав час, не була йому загрозою...І, нарешті, по-третє, якби була влада справді українською, то чи не працювали б далі і львів’янин Гонгадзе, а відтак – не зник би й харківський журналіст Климентьев?

Ба більше, якби Тимошенко щиро любила Україну, не прагнула з регіоналами узурпувати владу і змінити в незаконний спосіб Конституцію України (чим б’ютівці дорікають нині урядовим партіям); якби вона власним, а не червоним намальованим серцем одразу співчутливо відгукнулася на воєнні дії в Грузії, щиросердно підтримала відзначення всеукраїнської трагедії – геноцидного Голодомору, як це робив Ющенко, а не маніакально прагнула зайняти його місце, то чи мали б ми в країні ті конфлікти, що дискримінували Україну та владу в ній? А сталося так, я вчить народне прислів’я: “під ніким не копай яму, бо сам в неї упадеш”. Звичайно, ніхто не схвалює політичні переслідування, але не треба робити із себе Матір-Терезу в літньому віці та виходити з прокуратури, вдаючи,

що Ангел сидить на твоєму плечі наперекір щоденній переміні модного плаття, однак, погані слідчі хочуть його скинути. Не шкода за макіяжем, самопіаром і популізмом, жаль, що через них Україна знову похилилася. І з огляду розбрату національно-патріотичних сил, відсутності достойного лідера – нема засмучену неньку ні чим, ні кому розвеселити...

Прикро визнати, що все-таки у дечому має рацію харків'янин Чечетов, коли він чи не щодня під куполом ВР несамовито кричить: "всех вас у Верховну Раду привёл Ющенко, а вы его предали!". Усі партії блоку, що його очолив В. Ющенко, обіцяли після виборів саморозпуститися, щоб об'єднатися в одну потужну політичну силу. Справді, "всьо прапало", однак, нині важливо зрозуміти усім, що все пропало саме через популізм і показово-артистичну любов до України авторки цього розпачливого вигуку. І дивовижне "недбальство" операторів, котрі спричинили зникнення на моніторі суфлера ще одного програмованого самопіару, та показ по телебаченню реакції на нього Тимошенко – лідера, що, за висловом відомої письменниці, акумулює Сталіна, Троцького, Гітлера у одній особі та в одній спідниці – чи це не знак спільноті, посланий їй в особливий спосіб, аби вона задумалася? Адже покарано не Ющенка. Справжнє нещастя в більшому. Тимошенко покарала нас, українців. Україна не тільки втратила національного Президента, який вперше спробував повернути українців на свій власний шлях розвитку, відродити національну пам'ять народу, що упродовж віків був упосліджений. Втратили всі. Харків'яни замість обіцяної своєї мають іншу регіональну владу, водночас українці дістали неочікувані міждержавні Харківські угоди – особистісні домовленості двох керівників, які можуть доленосно змінити вектор міжнародних взаємин України, призвести до втрати її суверенності, а відтак національної ідентичності корінного народу та української мови. Воістину, не кажи гоп не тільки доти, поки не перескочиш, а й, подивившись, в що ти вскочив! Пильно дивімося не тільки на передні, а і на задні колеса, бо віз у нас всіх – один! І це правда, бо немає іншої України, немає другого Дніпра!

Це не пафос, після якого, як завше, ставлять крапку, що більше – знак оклику. Це можна було б повторити і зараз, якби Україна страждала від дефіциту не тільки і не стільки вербального пафосу, скільки від реальних потоків зловмисного багатослів'я і недобрих діянь. Погодьтеся, що не добре, живучи в Україні, чи не щорічно випускати тут монографію, щомісячно з'являтися на шпальтах газети "Сегодня", на телеканалі "Інтер", а тепер вже на першому національному в Шустера, водночас ображати нашого Пророка, називати його вурдалаком. Ганебно, коли навмисно поширювати через російськомовні ЗМІ в Україні хворобливі підрахунки "українського самашедшого": скільки поет, засуджений російським царатом за рідне слово свого народу, користувався мовою тюремщика, чия мова (тюремщика чи ув'язненого) була першою, плести інші нісенітниці. Більшовикам не вдалося зробити з Шевченка борця за світову пролетарську революцію, сьогоднішні ж яничари на замовлення своїх вихователів через приватні мас-медіа олігархів і купленими ними журналістами намагаються використати ім'я поета для дезінтеграції України, девальвувати як духовного батька нації.

Звісно, ми, українці, не мусульмани, що засуджують на смертельну кару за тексти, малюнки, що нібито ображають їхнього пророка. Ми й не юдеї. Однак, і з огляду християнства аморально Прем'єр-міністру України нести квіти до

пам'ятників Шевченкові, артистично йому поклонятися і манікюрним кігтиком показово поправляти стрічки у покладеному вінку в час, коли вся Україна на Майдані Незалежності разом зі своїм Президентом святкує – 24 серпня. Саме ця міська, з цифровим мисленням Тигрюля, портрети якої на висоту чотирьох поверхів затуляли у час виборів не один львівський будинок, а вона поїдом зжирала буцімто заздрісника Президента-селяка, у якого куплені технологи віднайшли і розіграли в найнятих ЗМІ вельми тяжкий “ганч” – любов до дітей, бджіл і українських старожитностей. Великі майстри наші письменники, журналісти вишукувати контрастні модерні порівняння для внутрішнього вжитку посполитими. Шкода, що вони при цьому забули: коли через масштабність образ свята святих народу їх спонсори намагаються вип'ятити себе, то це свідчить або про ступень хворобливості тих, хто ображає народ, або про той стан, до якого можна довести націю через т. зв. “шустеризацію”, коли вона вже не ображається.

Отже, не стільки йдеться про ідеологічний дизайн в системі економічного вибору теорії (ліберальної, консервативної, інноваційної, націоналістичної чи будь-якої іншої, навіть вельми модерної) базового розвитку української спільноти. Мова навіть не про те, чи будуть перевагами цієї спільноти нанотехнології, високий рівень освіти, науки, туризму, чи далі орієнтуватимуться на країни з сировинною (вичерпною) економікою, а не на власні сили. Тим більше – справа не в податковому кодексі. Річ у більшому – чи існуватимуть українці в світовому співтоваристві як повноцінна нація на своїй землі зі своєю рідною мовою, культурою, Помісною церквою, вітчизняним інформаційним простором та самодостатнім для розвитку людини середовищем (і не лише екологічним), якщо міністерство освіти і науки України очолює людина, що вважає галичан не українцями, яка сьогодні не працює над усуненням наслідків імперсько-загарбницького поділу земель українців в минулому, коли телебачення майже російськомовне та антиукраїнське. Цей, нібито український міністр, не бачить, що немає утисків російській мові, навпаки, в Україні нависла загроза над українською, для якої немає на землі іншої держави, аби вільно розвиватися. І якщо реалії не поліпшаться, то може наступити ситуація, за якою українська мова, культура, освіта, інформаційний простір, інтелектуальний потенціал вимагатимуть захисту як духовно-інформаційні атрибути найбільшої національної меншини в Україні, на пам'ять і честь якої названа держава. Чому в Мокіївці чи в Криму батьки-українці мають боротися, щоб в Україні не закривалися українські школи і їх діти вчилися на рідній землі українською мовою? Хіба це не страшно ?!

Вихід із цієї вкрай небезпечної ситуації, як на мене, можуть вказувати суголосно УНІ, по-державницькому, а, найголовніше, водночас і в одному напрямку – три вектори, що їх накреслюватимуть як, власне, сама нація, так і її лідери – формальні і неформальні. Перший це той, що його містить “Відповідь першого Президента...” (День, 2010, 21 жовт.). “Ви бачите те, що Президент Янукович, який йшов на вибори, і Янукович сьогодні – це дві різні людини. Він йшов на вибори, маючи політичну силу, яка його підтримувала, і загальне уявлення про Україну. А зараз він сидить на Банковій, а напроти нього вся Україна. І він мусить знати, що не може йти на повідку якоїсь політичної сили, тому що ця політична сила захищає свої корпоративні інтереси, а він Президент усієї України. І він

це зрозуміє”. Чи він це розуміє – покаже, як кажуть, життя, найважливіше, щоб прозріння та розуміння не запізнилися, аби українцям не минути точку неповернення додому, до українськості, до лона (джерел) своєї рідної мови, культури, історії, національної пам’яті і т. ін.

Другий. Попри ті сподівання, я дуже надіюся і хочу, щоб український народ нарешті переміг себе, став самодостатньою державотворчою нацією та усвідомив УНІ як універсальний ресурс національної єдності; щоб мій нарід віднайшов її в різноманітті стратегічних преференцій національних інтересів, їх чинників і сучасних викликів, а Верховна Рада України відповідно прийняла Універсал національної єдності як знаковий символ досягнення громадянського консенсусу та надала йому статус закону. Чому так бездарно протринькали і далі нехтуємо потенціалом Універсалу як історичною, правою традицією? Звісно, одні його автори вибори виграли, інші – програли, але благородний і потужний месидж Універсалу – це не предмет швидкоплинної передвиборної кампанії чи кон’юнктурної тимчасової партійної угоди, а потужний потенціал загальнонаціонального виміру, і його не можна паплюжити чи не використовувати. Адже ідеї Універсалу – не партійні одноденки на кшталт обіцянок: завтра запровадити контрактну армію, зробити життя всіх кращим, а газ – дешевшим. Значення самого слова “Універсал” – історично-традиційне для України з давніх часів і не повинно забуватися як таке, тим паче, що проблема згуртування нації є актуальною й, очевидно, ще надовго такою залишатиметься. Звісно, самі діалоги, “круглі столи” не є способами розв’язання насушних потреб, але вони можуть допомогти їх зрозуміти, окреслити, збудити націю і наблизити процес вирішення. Адже Майдан довів, що суспільний загаль здатний збудитися, позиціонувати та відстоювати свої права і національні інтереси.

Третій. Як повідомила в цей самий день газета “Україна молода” (21 жовт.) Міністерство юстиції нарешті офіційно зареєструвало організацію – Інститут Президента Віктора Ющенка “Стратегічні ініціативи”. Одним із завдань Інституту, за словами його засновника, є створення майданчика, на якому інтелектуали проводили б дискусії із різних соціогуманітарних проблем. Це “наше становлення, зовнішня політика або гуманітарна політика, безпека, мовна політика”. Згідно з статутом, метою є “задоволення та захист соціальних, економічних, освітніх, культурних та інших суспільних інтересів, розробка, обґрунтування, представлення суспільству стратегічних ініціатив із ключових питань розвитку України, її **єдності, утвердження національних цінностей у житті держави і спільноти, сприяння реалізації європейського вибору України, підтримка її зусиль щодо включення до європейського, економічного, політичного, соціального та інтелектуального простору, поширення сучасного розуміння європейськості та українськості у всій різноманітності їх вимірів**” (підкреслено нами – С.В.).

Хіба Ви маємо щось проти? Я – ні! Якщо “ні”, то щиро та різноманітного спілкування і не лише за “круглими столами”, повсюдної результативної взаємодії, потужної синергії Вам, українці, – в Україні та поза нею суціль! Хай народні ініціативи послужать досягненню та реалізації всіх сегментів Великої Національної Ідеї, заодно спільної для усіх в Україні – Мети!

З двадцятиріччям нашої Державної Незалежності привітаймо себе! Святкуймо, тішмося, бо ще такої ювілейної дати в історії української нації не було, а результативно працюватимемо на національну ідею – будуть ювілеї ще більші роками та славніші ділами! Дуже мені хочеться, щоб урешті Слово, Ідея не розходилися з Чином.

SOCIO-HUMANISTIC LIFE PARADIGM – MATRIX OF THE NATIONAL IDEA OF UKRAINE OF THE XXI-ST CENTURY

Stepan Vovkanych

The Institute of the Regional Research of the National Academy
of Sciences of Ukraine, Kozelnytska Str., 4, Lviv, 79026, Ukraine,
e-mail: irr@mail.lviv.ua

The article accents the necessity of Ukrainian society consolidation on the basis of national idea elaboration, which accumulates ethnical, civilizational and integrational components of development,. The pith of such matter is the definition of Ukraine as a united, truly Ukrainian and worth of human being state. The author brings forward a new socio-humanistic existence paradigm as the matrix of Ukrainian idea creation, based on the protection of nation in general and each citizen in particular, their languages, cultural traditions, informational space etc. Besides of this “Great” strategic idea, the paradigm supposes the “Small” idea – current, short-term, often tactic flexible slogan necessary for a whole country, family, person, individual nowadays. It could be the spiritual-intellectual slogan “Knowledge, information, movement (deed, action)”, mobilizing the energy to intensive knowledge and innovation implementation for the everyday forming of modern national state and its anticipatory development. The social mechanism of knowledge movement activation is suggested, which means increase of spiritual and information mobility (SIM) of nation, where “vertical” movement (between generations) strengthens the heredity (conservatism) and “horizontal” (social activity of separate person, generation) reveals developing creativity (innovation). In these meaning nation (personal) SIM exists as natural dynamic sociant of development, in the frame of which separates the environmentability of Ukrainian (and others) society for historical memory preservation, existence of its own elite, top-quality education, science, intellectual property, powerful innovation activity, favorable economic, informational and others spaces, which means the increase of resultant vector consisted of diagonal sum of two others – “vertical” (traditional) and “horizontal” (innovation of social development). This vector finally summarizes the motive powers of united society progress, potential of its knowledge economy, without the effective socialization of which the equal partnership integration to the civilization world society is impossible, on the one hand. On the other, the ability of society

for protection of authenticity among the diversity of languages, cultures and other nation determinants, the possibility of each ethnos to protect the territorial, economic, informational and other segments of nation space in globalised (frequently far from socio-humanistic) world is eliminated.

Key words: Ukrainian national idea, intellectual elite, informational space, traditions, innovations, national identity, spiritual and informational mobility, nation environmentability.

Стаття надійшла до редколегії 10.02.2011

Прийнята до друку 26.04.2011

УДК 165:130.2

МЕТАФІЗИЧНІ ОБРАЗИ І ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ ТЕХНІКИ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

Володимир Мельник

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua

Проаналізована сутність техніки як атрибутивного чинника становлення і розвитку європейської цивілізації. Розкрито соціокультурну цінність та антропологічну вимірність техніки та технологічного прогресу. З'ясовано основні філософсько-методологічні підходи до системно-концептуальної інтерпретації техніки як соціокультурного феномену.

Ключові слова: наука, техніка, філософія, культура, цивілізація.

Сучасний світ живе у тривожному очікуванні, пов'язаному з виявом численних кризових явищ фактично в усіх сферах життєдіяльності європейської цивілізації – економічній, екологічній, політичній, культурницькій тощо. Підриваються фундаментальні засади людського буття, ставиться під загрозу реальність існування людини як такої. Завоювання нових цивілізаційних висот спричиняє водночас непередбачувані, неочікувані небезпеки глобального характеру існуванню людини як цивілізаційному феномену. Причину кризових збоїв сьогодення в еволюції європейської цивілізації зазвичай убачають в експансії науково-технічної раціональності, а конкретніше – у розвитку системи наукотехніки як визначального чинника цивілізаційних змін.

Наукові досягнення та заснована на них перетворювальна техніко-технологічна діяльність за масштабами стали співмірними з процесами геологічного масштабу, що зумовило технологічний характер порушень механізмів самовідновлення і саморегуляції в екосистемах. Людина не просто використовує досягнення науково-технологічного прогресу, а, по суті, починає бути заручником нової техногенної цивілізації зі штучно створеним середовищем її буття, віртуальним інформаційним простором і пануванням ідеології масового необмеженого споживання. Окрім того, подальший техногенний розвиток впливає на сутність й існування життєдіяльності людини, її свободу, ціннісні орієнтири, установки, спосіб життя та реальності свідомості. Під тиском тотально поширюваного в усіх сферах людського існування науково-технічного раціоналізму трансформуються духовна сутність і духовні виміри власне людського світу. Захоплюючи сфери духовності, свободи та творчості, технічна діяльність набуває ознак універсального характеру, девальвуючи гуманістичні цінності. Людина з творця й самоцілі перетворюється на засобовий чинник цивілізаційного процесу. Надія на певне незалежнення від природної стихії за допомогою людського розуму

та здобутків науково-технічного розвитку призводить до тотального підпорядкування технічному прогресу.

Тобто, людина потрапляє в породжений нею світ технократичного буття, де інтелектуально-духовні можливості втрачають самодостатнє існування, їхня самоцінність визначається лише цілями та цінностями технологічного розвитку суспільства.

Завдяки грандіозним науково-технічним здобуткам, на межі тисячоліть час розпочав “розкручуватись” із небувалим прискоренням, і просторова еволюція замінилась часовою (*В. Стьопін*). Ми стали свідками небачених за глибиною та фундаментальністю трансформаційних світових історичних процесів і макроцивілізаційних утворень; історія виявила обрис постісторії (*С. Кримський*); набув реальних обрисів міф про кінець історії з причин не лише техногенних загроз, реальності вичерпності природних ресурсів, варваризації культури, джерела котрої – у культурно-генетичному коді людини як такої (*Х. Опмера-і-Гасем*), а передусім через гуманістичні хиби й обмеженості існуючої ціннісної парадигми як духовного плану або ідеї, що системоорганізує та цілеспрямовує розвиток і визначає суть європейської цивілізації.

Підривається живий зв'язок через традиції поколінь і під тиском техногенної цивілізації розмивається, деконструюється ціннісне ядро етнокультур, що не тільки визначають нинішній і минулий стани, а й “задають” перспективу розвитку етнонаціональних спільнот. Культура як дім буття людини і власне засіб, завдяки якому “відбувається” людина, існує лише в національному вияві та вимірі, визначається етнонаціональною персоніфікованістю досвіду, цінностей, історичного часу і відповідністю й готовністю до викликів сьогодення, тобто історичної перспективи.

Розвиток комп'ютерних систем та Інтернету і створення з їхньою допомогою нових типів організації управління, глобалізаційно-інтегративні процеси заклали підвалини переходу нашої цивілізації до нової просторово-часової метрики на етап постіндустрії, “яка засвоює вже не окремі сили природи, а інтегрує планетарні (земні), космічні та субатомні світи діяльності людини як громадянина ноосфери, володаря інформаційного універсуму” [2, с. 23].

За такої ситуації актуальними є питання про перспективи європейської цивілізації та місця людини в реалізації її сенсоважливих цілей, філософського осмислення такого феномену, як сучасна техногенна цивілізація: що вона собою являє, яка її доля, чи можливі інші варіанти цивілізаційного поступу? Людина, загублена в цивілізаційному потоці, становить елемент технократичного дискурсу чи повністю закута в лещата наукотехнократизму? Це одна позиція, малоподібна на оптимістичну та гуманістичну перспективу. Інша перспектива цивілізаційного горизонту ґрунтується на об'єктивному аналізі існуючого стану справ, тенденцій цивілізаційних змін і конструюванні нової парадигми досягнення гуманістичного ідеалу загальноцивілізаційного процесу.

Безперечно, цей пласт (вузол) питань потребує власне філософського осмислення, і він може бути редукований до системи проблем філософського характеру: в чому суть нинішнього етапу суспільного розвитку, який отримав назву техногенної цивілізації, яке місце людини в ній та які сутнісні виміри й природи техніки? Чи здатна наука дати насправді реалістичну картину реальності

та вирішувати кардинальні проблеми людського буття й людської екзистенції? Чи існують імперативи предметно-перетворювальної технологічної діяльності людини?

Загалом, по-перше, цей перелік питань можна значно продовжити і розширити, по-друге, його можна узагальнити до трьох, а саме: у чому полягає внутрішня природа сучасної техногенної цивілізації та технічного як атрибутивного людській сутності, які генетично-об'єктивні характеристики науки? Загострено це питання можна сформулювати і так: наука й техніка як цивілізаційні феномени мають незалежну ні від чого логіку розвитку та визначають смисложиттєві цілі й цінності людини і суспільства. Це одна парадигмальна інтерпретація науки та техніки. Інша ґрунтується на розумінні природи науки й техніки, що імпліцитно визначально зумовлюється антропологічним змістом. Найголовніше і дратливе питання стосується того, чому людина подібна у прагненнях та діях до метелика, досконалого у природній доцільності й естетичності, але фатально спрямованого на світло вогню?

Людина наділена Божою іскрою до пізнання світла істини, способом себеутвердження та самореалізації не просто в діяльності, яка є наслідуванням існуючих зразків і норм праці, а діяльності, яка має означеності творчості й креативний предметно-перетворювальний характер. Саме тому вона приречена (якщо прагне залишатись людиною) постійно виходити за межі наявно даного, трансцендентувати власну суб'єктивність у форми предметно-практичної діяльності, де вони інтегруються, зливаються з природними об'єктивними закономірностями та соціальною доцільністю. Отже, людина завжди перебуває в диспозиції до даності існуючого, сталого, досягнутого – тобто до себе, до природи, до суспільства. Силowe поле динамічно змінюваної напруженості людської душі, її силowe екзистенціали спрямовані на пізнання та перетворення, тобто на реалізацію діяльного ланцюжка – “пізнання як фіксація істинності” – “пізнання перетворювання” – “предметно-практичне конструювання”. Саме у постійній зміні іманентної духовної сутності (духовного розуму) та зовнішнього світу (соціального й природного) відбувається збереження людської духовності як ідентифікуючого виміру та людського коду.

Перетворення зовнішнього світу і створення другої штучної природи здійснюється внаслідок науково-технічних здобутків. Цілком зрозуміло, що вістря критики у зв'язку з причинами кризових явищ сучасного світу небезпідставно покладають на науку і техніку й одночасно з науково-технічною раціональністю пов'язують оптимістичні надії на позитивну цивілізаційну перспективу.

Виявляється, великий парадокс ХХ століття – науково-технічні здобутки покликані забезпечити цивілізаційний прогрес і безпеку майбутнього людства перетворились в деміурга, який диктує напрямки культурного поступу. Культура все рельєфніше набуває вимірності науково-технічної раціональності, головне завдання якої, як універсально-технологічного феномену, трансформувати, вдосконалювати людську природу з позиції певних техногенних соціокультурних цінностей. Більше того, контури людської свободи та її екзистенційні виміри у все більшій мірі визначаються технікою і наукою.

Тепер виявляється те що Ніцше вже метафізично розумів, – що новоєвропейська “механічна економіка”, суцільний машинопродукт усілякої дії і плану-

вання в своїй безумовній формі вимагає нового людства, яке виходить за межі попереднього людства. Недостатньо володіти танками, літаками та апаратурою зв'язку; недостатньо мати і людей, спроможних такі речі обслуговувати; недостатньо навіть просто оволодіти технікою, ніби вона в собі дещо байдуже, поту стороннє, користі і шкідливості, творенню і руйнуванню, застосовування ким завгодно і для будь-яких цілей. Вимагається людство, яке в самій своїй основі співмірне унікальній сутності новоєвропейської техніки та її метафізичній істині, тобто яке дає сутності техніки повністю оволодіти собою, щоби безпосередньо самому скеровувати та використовувати всі окремі процеси і можливості [11, с. 285].

Безперечно, особливої уваги та філософсько-методологічного аналізу вимагає феномен техніки та науково-технічної раціональності як одного з визначальних соціотворчих чинників сучасного суспільства.

В історії європейської цивілізації чітко (рельєфно) оформились і розвиваються (утверджуються) два взаємодоповнювальні й взаємопоборювальні напрями самоусвідомлення себе та світу в собі. Йдеться про гуманітарний і науковий вектори входження людини у світ природи, розбудову власного, іманентно-внутрішнього світу, прагнення побудувати всеосяжну метафізичну основу культури. Пізніше ці два ідейно-філософські спрямування оформилися, тобто опредметнилися, в методологічних установах позитивізму й екзистенціалізму. Два взаємодоповнювальні “суперники”, претендуючи на роль єдино правильної світоглядної основи буття людини, граничну метафізику, що виростає з єдиного кореня – філософії, по суті, претендують на філософську культуру нашого часу. Незважаючи на ідеологічну несумісність екзистенціалістської та позитивістської ідеологій із принципових питань розуміння сутності людини, становлення та ролі наукового раціоналізму в освоєнні світу, вони водночас демонструють на сучасному етапі гармонійність підходів у філософському осмисленні техніки. Йдеться не про сутнісну оцінку феномену технічного як такого, а насамперед про визнання виключно важливої доленосної ролі техніки в становленні й розвитку європейської цивілізації. Екзистенційність людського існування, завдяки практиці науково-технічної раціональності, відкриває потаємність людського буття.

Саме тому, зазначаючи вагомість науково-технічної раціональності в оформленні смисложиттєвих цінностей, власне основу європейської цивілізації, важливо звернутись до філософського аналізу техніки як феномену культури й атрибутивної характеристики людського буття.

Розгляду феномену техніки може передувати таке застереження: процес наукового пізнання не лише складний і суперечливий, а й достатньо парадоксальний. У поле пізнавального інтересу не одразу “потрапляють” явища і процеси, значущість яких у цивілізаційному процесі не тільки визначальна, а й атрибутивна щодо становлення та розвитку європейської культури. Саме таким прикладом може слугувати й техніка. На перший погляд, очевидна сутність і роль техніки у діяльності людини та розвитку суспільства. Однак лише наприкінці XIX ст. техніка як феномен культури, її сутність стали предметом філософського аналізу, і тільки в останній чверті минулого століття можна було впевнено стверджувати, що техніку почали досліджувати системно й енергійно, а філософія техніки інституалізувалася і посіла чільне місце в структурі філософського

знання. Хоча, до речі, поняттям техніки (“техне”) оперували у філософських системах ще Платон і Аристотель. Воно означало і вміння та майстерність, і мистецтво та пізнання. Техніка у давніх греків – це штучно виготовлене людиною, тому є артефактом, на відміну від природного матеріалу. Антична філософія прагнула насамперед з’ясувати “причини” і “начала” як форми вияву достовірного наукового знання. Творення нового, позаприродного інтерпретувалося в контексті філософського пошуку першопричин. Людина як творець на основі пізнаних “начал і причин” виявляє у матеріалі природи необхідні передумови творення речей-артефактів.

Було зауважено, що створення техніки як штучного утворення узгоджується з пізнаними законами (“началами і причинами”). Саме тому й мистецтво інтерпретувалося як “наслідування природи”, здатність, своєрідне досконале вміння досягнення певного результату, майстерна діяльність і спроможність винаходити, придумувати всілякі виверти, хитрощі, котрі б відкривали дорогу до мети.

Мистецький вимір техніки полягає в конструюванні, віднаходженні певної “хитрості”, що сприяє розв’язанню складного завдання з максимальною ефективністю й “елегантністю”, дає змогу природнішим (органічним) способом подолати певні ситуативні труднощі з позиції корисності. Саме тому терміни “машина”, “махінація”, похідні від грецького “*machos*”, – суспільно визнана хитрість (хитромудрість).

У античній полісній культурі інституалізувалася парадигма розвитку європейської цивілізації, яка на сучасному етапі отримала означеність техногенної. Визначальною внутрішньою ознакою такого типу культури є активний, перетворювальний ідеал людини-творця. Людина протистоїть природі, її завдання – підкорити природну стихію потребам людини, унеможливити згубні наслідки від природних катаклізмів. Причому це особливо чітко визначилося в епоху Відродження – природа мислиться невичерпним резервуаром потрібних для людської діяльності матеріалів і енергії. До речі, така ціннісна установка споживацького, нічим не обмеженого розуміння природи домінує в суспільній свідомості дотепер. Як зазначає В. Стюпін, у техногенній цивілізації темп соціальних змін почав розкручуватись із небувалою швидкістю та неспівмірними з попередніми змінами масштабами – “екстенсивний розвиток історії тут замінюється інтенсивним розвитком. Просторове існування – часовим. *Резерви росту черпаються вже не за рахунок розширення культурних зон, а за рахунок перебудови самих основ попередніх способів життєдіяльності й формування принципово нових можливостей* (курсив наш. – В. М.). Найголовніша і насправді епохальна, всесвітньо-історична зміна, що пов’язана з переходом від традиційного суспільства до техногенної цивілізації, полягає у виникненні нової системи цінностей. Цінністю вважається сама інновація, оригінальність, взагалі нове...” Крім цього, для техногенного суспільства “на одному з найвищих щаблів в ієрархії цінностей перебуває автономія особи, що традиційному суспільству не властиво” [9, с. 184].

Таке твердження має важливе методологічне значення і для розуміння сутності цивілізаційних змін, і для пошуку відповіді на запитання про першопричини цих змін. Вони кореняться у відповідному типу культури та соціально-психологічних рисах суб’єкта європейської духовної традиції. Відкритість світу як

іманентно-внутрішня настанова людини спонукає до пошуку точок опори не в самій людині, а в її діяльності конструювання таких опор у співтворчості з природою. Природа, з одного боку, “прагне” нівелювати й асимілювати людину, з іншого – технічна діяльність, завдяки їй самій, народжує соціальний вимір буття людини, який в органічному поєднанні та протистоянні з природою відкриває буттєвий горизонт людського існування.

На противагу цінностям техногенного суспільства, східна духовна традиція орієнтована на розуміння сутності природи і призначення людини як органічно “вплетеної” у процес саморозвитку природи. Людська життєдіяльність парадигмально “будується” відповідно до давньокитайського принципу “у-вей”, згідно з яким діяння має здійснюватись через недіяння. Людина має обмежувати власні бажання, керуватись законами природи і не здійснювати насилля над природою самої людини. Для традиційного суспільства визначальним є споглядальницький ідеал освоєння світу, що орієнтує вектор людської активності на самовдосконалення та дотримування традиції.

Очевидно, певною мірою має рацію А. Воронін, зазначаючи, що таке пояснення спростовують приклади прискореної вторинної модернізації низки країн, яких зазвичай зараховують до традиційних цивілізацій. Тобто, “техніка не блокується автоматично соціально-культурними установками, не відміняється традиційними цінностями. Традиційне суспільство успішно й ефективно використовує техніку, якщо сприймає модернізаційну стратегію розвитку” [1, с. 35–36].

Заперечення використання технічних здобутків країнами, котрі зазвичай належать до традиційних, непереконливе і суперечить реальному стану справ. Однак чи можна стверджувати, що інтенсивне та масштабне запозичення здобутків науково-технічного прогресу в країнах “третього світу” (традиційних суспільствах) докорінно трансформує їхні смисложиттєві цілі й цінності, культурницьку ментальність? Технологічний прогрес не нівелює стратегію розвитку цих країн на збереження та розвиток етнонаціональних традиційних культурницьких самовизначень. Вони слугують остовом і основою цивілізаційного поступу таких суспільств у процесі достатньо активної модернізації внаслідок використання досягнень науково-технічного прогресу. Очевидно, що експансія техніки має тотальний характер, вона долає будь-які кордони і перешкоди, демонструючи універсальні якості стосовно забезпечення цивілізаційного розвитку різних культурницьких систем, залишаючись іманентно атрибутивним виміром і чинником європейської цивілізації та важливою, але зовнішньою ознакою традиційних суспільств.

У чому ж суть техніки? Які причини зумовили її експансію в Європі як культурної домінанти та соціальної детермінанти? Уся історія техніки наочно демонструє залежність розвитку техніки від природничонаукового знання та практичного досвіду технічного конструювання. Весь розвиток європейської цивілізації синхронізований з еволюцією технічної складової життєдіяльності людини і суспільства. Поширене переконання у лінійній соціальній детермінованості технічного прогресу: те, якою є техніка, і те, коли вона створюється, зумовлено соціальними потребами у вдосконаленні суспільного виробництва на основі здобутого наукового знання. Таке обґрунтування має раціональний момент, хоча дещо однобічно й спрощено розкривається іманентно внутрішня взаємозумовленість техніки і соціуму.

Очевидно, не викликає сумніву твердження про соціальність техніки як суто людського феномену. Але явище масового інноваційного розвитку техніки зумовлене і таким вагомим чинником, як творчість, як вільний політ конструкторської думки, пов'язаного з поняттям свободи людини, її ментальними характеристиками. Утвердження соціальної атмосфери та суспільних відносин, що відкривають простір для соціальної мобільності, активізації творчого начала у широких верствах населення, укорінення в суспільній свідомості переконання в необмежених творчо-перетворювальних можливостях людини (людина Богородібна, а отже, творець, здатний підкорити природу, вдосконалити людину і перетворити суспільство) пов'язане з епохою Пізнього Відродження. Саме в цей час утверджується ідеал людини як творчої одиниці, соціальна визначеність якої залежить насамперед від особистих здобутків. Відбувається секуляризація суспільного життя, долаються кастово-ієрархічні суспільні бар'єри, інституалізуються освітньо-наукові центри – академії й університети. І все це – на тлі пізнавально-перетворювальної домінанти в європейській культурі на відміну від традиційно-споглядальницьких світоглядних установок Сходу. “В новоєвропейських соціально-політичних рухах і розвитку техніки – загальний корінь, загальна основа – експансіоністська культурна домінанта, активізм, прагнення переступити межу, проведену природою, Творцем, іншими людьми – не так уже важливо ким. Техніка – усього лише мова і засіб, на якому людина Нового часу говорила зі світом” [1, с. 38]. Тому цілком зрозумілий інтерес до з'ясування сутності технічного як такого, тим паче – до філософської рефлексії щодо феномену техніки. Незважаючи на соціальну вагомість, неприродну (штучну) унікальність і гуманітарно-антропологічну означеність техніки, систематичне та системне філософське осмислення феномену техніки, як і технічного загалом, датують кінцем XIX ст., а точніше – 1877 р., коли Е. Кап уперше ввів у науковий обіг поняття “філософія техніки”.

Аналіз підходів до експлікації поняття техніки, її класифікації та періодизації розвитку, очевидно, варто розпочати з вибору певних методологічних принципів. Причому доцільно враховувати той факт, що будь-яка теоретична реконструкція техніки здійснюється з цілком конкретних методологічних установок – уже потенційно така спроба може зазнавати критичної оцінки як певною мірою одностороння, а отже, – обмежена. Оскільки техніка за природою – це синтетичне утворення, то цілісне й адекватне її відтворення можливе в сукупній єдності багатьох сутнісних проєкцій технічного, що створює ситуацію, коли технічний об'єкт “відкриває” себе з найбільшою повнотою.

У загальному сенсі техніку можна розглядати в контексті трьох дискурсивних практик – технократичному, природничонауковому та соціокультурному. Це дає змогу сформулювати три основні концепції техніки – інструменталістську, соціально-детерміністську й концепцію автономної технології [8, с. 167].

Суть технократичного дискурсу полягає у тому, що цивілізаційний прогрес ототожнюють із технологічним поступом, а європейська спільнота, завдяки технізації практично всіх сторін життєдіяльності людини, отримала визначення “техногенна цивілізація”. Техніка як створені людиною артефакти інтерпретуються в інструментальному ключі. Вони є знаряддям (засобом), котрі людина поміщує між собою і предметом діяльності для досягнення наперед заданої соціально визначеної мети.

Уперше такий підхід до розуміння техніки реалізував згадуваний Е. Кап. Він розглядав техніку в інструментальному сенсі й висунув концепцію органопроекції, суть якої полягає в тому, що техніка повторює у розвитку будову та функцію природних органів людського тіла, проектує їх на природні матеріали. Тобто в техніці людина відтворює свої можливості, по суті – саму себе. Принциповими засадами цієї концепції є визнання людини самотворчою особистістю. Людина як інженер-конструктор творить, за мірками своєї сутності, світ технічних ідей, використовуючи “напрацювання” природи. Причому техніку вперше розглядають у контексті її соціоантропологічних вимірів.

Прихильником такого конкретного тлумачення техніки був і К. Ясперс. Учений зараховував до неї “всіляке оперування матеріалами і силами природи для отримання корисних речей та ефектів. Лише за аналогією говорять про техніку за планомірними діями іншого виду тією мірою, якою вони ведуть до різноманітних пристроїв і до механічної повторюваності; наприклад, під час організації людських відносин, діяльності інститутів, спроб впливати на своє тіло й душу” [13, с. 118].

За К. Ясперсом, людина “приречена” на співжиття з технікою, що, з одного боку, є методом оволодіння природними силами як можливістю унебезпечення людини, з іншого – породжує непередбачувані наслідки. Йдеться про нову технічну (штучну) реальність, що спричиняє руйнацію традиційних цінностей, сіє зневіру в майбутнє, зрештою, не лише природа, а й людина стають сировиною, засобом технічного поступу. На сучасному етапі, в епоху тотальної технізації, К. Ясперс вбачає оптимістичну перспективу розвитку європейської цивілізації у подоланні технічного панування над людиною.

У широкому розумінні техніка означає системно організований спосіб досягнення мети, тобто під технікою розуміється доцільна, за певною методикою організована діяльність. У цьому випадку техніку ототожнюють з певними формами доцільної діяльності, в тому числі й духовно-інтелектуальними та ментальними практиками. Такого погляду, зокрема, дотримується Ф. Рап, зауважуючи, що техніка слугує “взірцевим прикладом методичного та ефективного способу дії. Усі технічні заходи здійснюються цілеспрямовано та планомірно” [6, с. 224].

До характеристики технократичного дискурсу варто передусім віднести внутрішню орієнтованість науково-технічного мислення на засади раціоналізму. Оскільки наука за природою раціональна, то й техніка, яка створюється на її основі, також має відповідати ідеалам раціональності. Людина на основі раціональної техніки і законів суспільного розвитку приречена діяти раціонально. Тобто, можна побудувати перспективу розвитку європейської цивілізації й через технічні засоби унеможливити негативні явища у природному та соціальному світі.

Обмеженість, а, можливо, й утопізм такого підходу полягає в тому, що контроль за розвитком техніки як соціального чинника визначають тим самим технічним мисленням. У такому технократичному механізмі відсутні елементи саморегуляції й стримування. І в цьому дискурсі важко знайти контраргументи твердженню: “чим далі просувається у розвитку наука і техніка, тим більше посилюється ризикована ситуація і збільшується ймовірність загальнолюдської катастрофи... Якщо над цим не задуматись заздалегідь, то тільки-но процес

одного разу вирветься з-під контролю, одразу ж піде дуже швидко до самого кінця” [7, с. 95, 171].

Іншою установкою технократичного дискурсу є ідея неперервного кумулятивного технічного розвитку, який, по суті, нічим не обмежений. До того ж відсутні зовнішні, зокрема соціально-гуманітарні, критерії такого прогресу та його імперативи. Треба також мати на увазі, що відбувається зближення, а нерідко і зрощення політичної влади держави й інститутів – суб’єктів науково-технічного прогресу. Влада стимулює та дотримується інноваційної стратегії суспільного розвитку, в основі якого – підтримка розвитку науки і техніки.

Хрестоматійно звучить твердження про інтенсифікацію техногенного розвитку та породження ним неконтрольованих негативних процесів у природному і соціальному світі. Виявляються обмеженості існування цивілізації, які роблять її вразливою перед техногенними катастрофами та викликами глобалізаційного світу. Тим паче, що динаміка змін у соціальному світі стає неспівмірною з медико-біологічними можливостями людини, а сучасний динамізм техніки, принципів та способів організації життєдіяльності суспільства деформують духовну сутність людини, її моральні установки та норми. Неконтрольованість техногенного тиску на людину, на її морально-духовні імперативи посилюється внаслідок культивування соціального міфу про всепереможну силу науково-технічного раціоналізму та політико-владної підтримки технічного прогресу як єдиного можливого чинника розв’язання соціальних проблем сьогодення та побудови стратегії руху в майбутнє.

Варто погодитись із твердженням В. Рачкова про те, що тепер “важливо відзначити повну відсутність навіть натяку на чотири явища, які уявляються надзвичайно серйозними: евентуальність ядерної катастрофи, небезпечної жорстокості та безладу в країнах третього світу, експоненціальне зростання безробіття, всезагальний фінансовий крах через накопичення боргів...” [7, с. 288]. Події нинішнього часу адекватно підтверджують висловлені застереження.

Світовий порядок не відповідає викликам сучасності – події у Косово і конфлікт у Закавказзі, а ще раніше – в Югославії виявили залежність вимірів світового порядку від технологічної сили держави та її військово-технічного потенціалу. Нерідко сила військової техніки визначальна в обґрунтуванні світового порядку. Водночас поширюється тероризм, який демонструє свою непоборність і став звичним явищем у світових новинах. У країнах “третього світу” поширюються термоядерні проекти, що спричиняє занепокоєння з огляду безпеки та контролюваності, а фінансова криза набула не просто загрозливого – катастрофічного впливу на світову економіку. У цьому контексті вже зовсім неметафорично звучить вислів: “Техніка є правом і волею, тому творить свій технічний порядок”.

Небезпеки, котрі породжує необмежений і неконтрольований технологічний розвиток, сприяють пошуку шляхів виходу з технократичних глухих кутів європейської цивілізації. Вчені, представники природознавства, намагались екстраполювати методологічні підходи та прийоми дослідження об’єктів природничої науки до аналізу специфічної технічної реальності. В основі таких припущень обґрунтовується положення про всезагальність технічної реальності, підпорядкованій певним об’єктивним законам. За центральний методологічний принцип у контексті такого розгляду беруть твердження про те, що технічне

породжує технічне. Цілі технічного розвитку виводять із технічної реальності, а техноеволюцію вписують у загальніший еволюційний процес. Б. Кудрін науку про еволюцію техніки назвав “технетикою”, яка, власне, описує процес породження технічного технічним: “Теперішнє покоління технічного... існує лише як частинка якогось, зафіксованого у часі, техноценозу, невимірно більша частина якого створена до народження тих, хто нині живе, а їхня складна ієрархія й утворює техносферу планети; глобальний еволюціонізм технічного диктує появу іншого технічного...” [3, с. 31]. У такій ситуації горизонт життєвого світу сучасної людини задається технічною реальністю як реально сушим, людина втрачає свої іманентно субстанційні визначеності. Долею людини стає техніка.

По суті, такий природничо-науковий дискурс – технократичний. І річ не лише в тому, що людина стає тільки чинником техноеволюції. Як справедливо зазначає В. Розін, концепція технетики, очевидно, має право на існування лише за одного спрощеного допущення про тотально-визначальну суть технічного стосовно соціокультурної реальності та, власне, людиновимірних цілей цивілізаційного поступу. Саме тому і наша цивілізація може закінчитись, але за тієї умови, “що ніщо не зміниться (закам’яніють економічні, соціальні й культурні умови), що всі, мов заведені, будуть діяти у межах заданих лімітів, що людина, як і раніше, не буде реагувати на небезпеку, буде уподібнюватись до тих самих закам’янілих ідеалів і цінностей сучасної цивілізації...” [8, с. 176].

Незважаючи на всі моменти концепції технетики, необхідно наголосити на небезпідставному прагненні (в цьому випадку – Б. Кудріна) виокремити як автономну сферу технічну реальність і встановити закономірності її еволюції. У поєднанні зі соціокультурницьким підходом до інтерпретації цивілізаційного поступу та (що особливо важливо) розуміння сутності техніки і тих загроз, які спричиняє процес технізації, природничо-науковий та технократичний дискурси мають вагомий евристичний потенціал.

У межах соціокультурного дискурсу сутність техніки розглядають у взаємовідносинах “з іншими явищами – буттям, природою, людиною, мовою, діяльністю. Для соціокультурного дискурсу техніки характерна редукція останньої до різних, так би мовити, позатехнічних, онтологій – діяльності, форм технічної раціональності, цінностей, певних аспектів культури” [8, с. 180]. За такого підходу техніку позбавляють автономності, вона стає фрагментом чи аспектом буття іншої реальності – суспільства, культури, діяльності. Очевидно, що технічні об’єкти можуть характеризуватись і з погляду зумовленості соціокультурними чинниками. Однак у такому випадку важко віднайти механізми керованості технічним прогресом, запобігти кризовим явищам у техногенній цивілізації.

Оригінальний підхід концептуального аналізу різних теоретико-методологічних традицій філософського осмислення техніки пропонує К. Мітчем, виокремлюючи дві традиції у філософії техніки – інженерну й гуманітарну.

“Якщо філософію техніки розглядати в *суб’єктивному* аспекті її виникнення, зазначаючи, що тут є її суб’єктом, діяльним носієм, то в цьому випадку філософія техніки є спробою техніків та інженерів виробити певну філософію своєї сфери діяльності. Якщо ж розглядати філософію техніки в *об’єктивному* аспекті її виникнення, маючи на увазі сам предмет, з яким ми маємо справу, то її можна аналізувати як сукупність зусиль учених-гуманістів осмислити техніку серйозно,

як предмет дисциплінарних рефлексій” [5, с. 10–11]. Тобто, на думку К. Мітчема, перша – інженерна традиція – в осмисленні феномену техніки – “протехнологічна”, а інша – гуманітарна традиція – характерна передусім критичністю.

Безсумнівно, такий підхід має право на існування. Однак критерій, підходи до розмежування та виокремлення названих традицій філософії техніки є спірними, оскільки інституалізація інженерної філософії техніки, за К. Мітчемом, відбувається завдяки самим суб’єктам інженерної практики, а у випадку гуманітарної філософії техніки такою консолідуючою причиною є критичність осмислення феномену техніки. Очевидно, що критичність як метод і атрибут наукового аналізу – характерна риса об’єктивності пізнання взагалі. Філософський аналіз техніки можуть здійснювати і гуманітарії, й інженери, що засвідчує вся історія філософії техніки.

Позитивною в підходах К. Мітчема є спроба встановити інтертехнічні та метатехнічні характеристики техніки, тобто виявити антропологічні й інструментально-технологічні виміри техніки. Учений, зокрема, особливу увагу звертає на дослідження сутності техніки Е. Каппа, як уже зазначалось, одного із фундаторів напряму під назвою “філософія техніки”, Ф. Десауера та ін.

Наприклад, Ф. Десауер прагне обґрунтувати сутність техніки, апелюючи до “Критики чистого розуму” І. Канта як феномену, що опредметнює релігійне переживання та досвід. “До трьох кантівських критик: наукового знання, морального вчинку й естетичного сприйняття Десауер додає четверту – критику технічної діяльності” [5, с. 25]. За І. Кантом, наукове знання з необхідністю обмежене світом явищ – феноменів. Воно ніколи і нічим не корелюється з “речами самих по собі” – ноуменів.

І. Кант у “Критиці чистого розуму” розгляд понять “феномен” і “ноумен” пов’язує, зокрема, з поняттями “явище” і “річ-у-собі” (перший розділ “Трансцендентальна естетика” і частково розділ “Трансцендентальна логіка як аналітика”). За І. Кантом, “річ-у-собі” – це реально існуюча річ, що діє на чуттєвість і породжує відчуття (явище), хоча між останнім і “річчю-у-собі” немає нічого спільного. Це наголошується й термінологічно: замість явища та “речі-у-собі” використано терміни “феномен” і “ноумен”. Явище – суть вияву іншого – “речі-у-собі”, а феномен вказує на інше – на самого себе. Справа у тому, що розсудок як справа логіки застосовує свої поняття (категорії) до даних чуттєвого досвіду, які й постають як феномени, тобто продукуються за межами логіки.

Стосовно поняття “ноумена”, то у філософії І. Канта воно має низку значень: з одного боку, тотожне поняттю “річ-у-собі”, а з іншого – філософ вважає його поняттям розсудку, що обмежує претензії чуттєвості в осягненні “речей самих по собі”. Одночасно “ноумен” – це межа, що відділяє світ реальної даності від світу “речей-у-собі”, це своєрідне демаркаційне поняття, яке ставить перепони розсудку саме тоді, коли він намагається застосовувати свої поняття (категорії) за межами сфери чуттєвого досвіду.

Воднораз у Канта (та й не лише в нього) “явище” і “сутність” зазвичай отожднюється, відповідно, з “річчю-для-нас” і “річчю-у-собі”. Однак усі речі, як відомо, поділяються на непізнані та пізнані. Оскільки перші не мають до нас відношення (вони “в собі”), то це не є ані явище, ані сутність (одного без іншого не існує). “Річ-у-собі” – поняття, що позначає лише наше незнання. І тільки стаючи

“речами-для-нас”, вони роздвоюються на явище та сутність. Останні утворюють ступені пізнання, а “річ-у-собі” позначає ступінь *незнання*.

На переконання Ф. Десауера, процес творення, передусім технічні винаходи, прокладають дорогу в світ ноуменів – “речей самих по собі”. Власне, перехід не просто до непізнаного, а непізнаваного (“речей самих по собі”) здійснюється внаслідок технічної творчості та технічних винаходів. Ф. Десауер пов’язує появу, інституювання в свідомості нового процесом внутрішньої обробки – з “четвертим царством”, де містяться “перед-дані вирішення технічних проблем”. Лише знань про світ природи та соціально вивірених цілей недостатньо для створення нових артефактів. Одночасно технічний винахід не є продуктом людської фантазії чи вигадки. Ґрунтуючись на природних законах і цілях, він стає реальністю як результат, власне, звернення у свідомості до сфери “перед-даних вирішень технічних проблем” [5, с. 26].

Оригінальність концепції Ф. Десауера полягає у тому, що філософ виокремлює не тільки неприродну, штучну сутність техніки й аналізує її як результат творчої діяльності людини, – він визнає містично-метафізичний характер техніки, джерело якої – людська свідомість, а її вплив на дійсність, на думку філософа, пояснюється тим, що техніка є трансцендентною моральною цінністю.

Відомий дослідник техніки Л. Мемфорд розгорнуто аналізує техніку, вирізняючи культурні, психологічні, матеріальні й практичні чинники її виникнення та розвитку. На цій основі здійснена періодизація прогресу машинної техніки, яка охоплює три етапи:

1. Виділяється період розвитку техніки до 1750 р., характерний широким використанням енергії води та вітру для розв’язання виробничих завдань і названий Л. Мемфордом “інтуїтивною технікою”.
2. Розвиток техніки подальшого періоду (емпірична техніка), ґрунтований на застосуванні заліза й енергії вугілля.
3. Від 1900 р. прогрес техніки пов’язаний із конструюванням нових металів та інтенсивним використанням наукових досягнень для створення нової техніки.

Основна ідея філософії техніки Л. Мемфорда – розуміння техніки як продовження і посилення можливостей людських органів, хоча особливе місце посідає й критичне осмислення фундаментальних теорій людини та ролі технічних чинників в її еволюції. Філософ обґрунтовує вагому, але не визначальну роль технічних знарядь у людському розвитку. Визнання взаємодетермінуючого зв’язку людини і техніки у жодному випадку не дає підстави абсолютизувати роль останньої в історії розвитку суспільства. Річ у тому, що “не лише Карл Маркс помилявся, надаючи знаряддям праці провідну функцію та центральне місце в людському розвитку, але навіть дещо пом’якшена інтерпретація Тейяра де Шардена відносить до всієї історії людини вузький технологічний раціоналізм нашого часу і проектує в майбутнє кінцеву стадію, на якій усі подальші можливості людського розвитку були би вичерпані, адже нічого би не залишилось від первинної природи людини, що не було би поглинуте (якщо взагалі не придушене) технічною організацією інтелекту в універсальному всесильному прошарку розуму”, – наголошує Л. Мемфорд [4, с. 225–226].

Учений відстоює погляд на природу людини, яку не варто зводити лише до функцій споживання, освоєння та перетворення світу. Людина є істотою, здатною до мисленнєвої, духовної діяльності, й завдяки цій властивості вона може облаштувати суто людський (соціальний) спосіб буття. Утвердження людини в світі та його освоєння здійснюється, на думку Л. Мемфорда, не через емпіричне пізнання та експериментування, а виключно за допомогою розуміння й інтерпретації. “Те, що ми знаємо про світ, ми здобули, головню, з допомогою інтерпретації, але не з допомогою безпосереднього досвіду й експерименту, і справжнім засобом самої інтерпретації є те, що, в свою чергу, повинно бути поясненим. Йдеться про людські органи та фізіологічні нахили, про почуття, допитливість і чуттєвість людини, про її організовані соціальні відносини та про створений нею засіб передачі (комунікації) і вдосконалення створеного людиною цього унікального засобу інтерпретації – мови” [5, с. 32]. Для Л. Мемфорда покликання людини – не в підкоренні природи та нескінченному її перетворенні, а в постійному “себетворенні” та “себедоланні” в процесі доцільної діяльності. Основним ресурсом суспільства є духовні (внутрішні) потенції людини, які й становлять джерело самовдосконалення та створення нової техніки.

Визначально-системотворна роль у людському розвитку належить не технічним навичкам або вмінню творити штучну реальність, а здатності до символізації світу, творення культурного середовища як системи символів. Остання є атрибутом цивілізаційного процесу як способу та можливості комунікації в процесі цілепокладання й цілереалізації. Людина перевершує представників тваринного світу в досконалості створюваних технічних знарядь не просто технічними навичками. Можна навести чимало прикладів діяльності інших видів, які перевершують здібності людини. Однак відтоді, коли вдосконалення технічних навичок зумовлюється лінгвістичними символами, соціальною організацією й естетичними задумами, вважає вчений, технічний розвиток, а з ним і соціальний прогрес набувають інтенсивного характеру. “Розглядати людину головню як тварину, що виготовляє знаряддя, – це означає пропустити головні розділи людської передісторії, які, фактично, були вирішальними етапами розвитку. На противагу стереотипу, в якому домінувало знаряддя праці, цей погляд стверджує, що людина є головню такою, що послуговується розумом, продукує символи, є самовдосконалювальною твариною; і основний акцент всієї її діяльності – її власний організм. Допоки людина не зробила дещо із самої себе, вона мало що могла зробити в навколишньому світі” [4, с. 230].

“Початковий розвиток стародавньої людини, – стверджує далі Л. Мемфорд, – ґрунтувався на тому, що А. Вареньяк вдало назвав “технологією тіла”: використання високопластичних властивостей тіла для виразу його ще неоформленого та неінформованого розуму, до того, як цей розум уже набув, унаслідок розвитку символів та образів, свої, відповідніші йому безтілесні технічні інструменти. Створення важливих типів символічного вираження, а не ефективніших знарядь від самого початку було основою подальшого розвитку *homo sapiens*” [4, с. 230].

У контексті такого розуміння людини та її природи Л. Мемфорд обґрунтовує, що сутність техніки в жодному випадку не варто інтерпретувати в інструментальному сенсі. Техніка як знаряддя, інструмент не були джерелом і причиною

ані європейської цивілізації, ані самої техніки. Власне, створення символічної культури завдяки мові дало змогу виражати і встановлювати комунікативні зв'язки, ідентифікувати себе в духовному бутті через пам'ять, солідарність та прихильність (любов). Саме тому імпульс до творення техніки, її призначення визначається не функціональними (інструментальними) характеристиками діяльності, а специфікою самовідтворювального духовного буття людини.

Як справедливо зауважує А. Воронін, комунікація “захоплює, засмоктує в себе, мов смерч, усе, що трапляється їй на шляху, впорядковуючи, позначаючи, визначаючи й алгоритмізуючи увесь свій зміст і форми... Вона створює ніби мову, але насправді більше, ніж мову, – своє власне смислове, символічне і водночас матеріальне, речовинне та предметне поле, в якому люди відкривають можливості розуміння і взаємодії. Не кажучи вже про ті ефекти техніки, які й так очевидні, – панування, прибутковість, економія, комфорт і под. Навпаки, ці ефекти самі стають можливими в напруженому колі, яке включає в себе цілісність людини (з її свідомістю, волею, устремліннями), цілісність “природи” (знання та вміння досягати потрібних результатів) і цілісність культури (нормативне та цілісне регулювання, естетичні вподобання і смаки, соціальні, групові й індивідуальні очікування)” [1, с. 53].

Отже, сутнісна риса соціально-зумовлених технічних об'єктів – “у їх комунікативності, в тому, що за допомогою артефакту людина спілкується зі своїм родовим “тілом”, яке містить і її саму, і її Іншого, і колективи, і Минуле, і Майбутнє, і національне, і транснаціональне. Це універсальна мова, яка робить світ доступним, а людей приводить до злагоди відносно їх потреб і функцій” [1, с. 69].

Прагнучи з'ясувати нетехнічні характеристики техніки, Л. Мемфорд логічно доходить висновку: людські виміри, власне, “людського в людині” визначаються не її характеристиками як істоти діяльної, перетворювальної й такої, що виробляє продукти-артефакти, а передусім здатністю людини до мислення, точніше – мисленнєвої діяльності. Тобто, сутністю людини є дух, а не її знаряддєвість, а звідси – призначення людини полягає не в матеріальній предметності, в робочому діянні, а дещо в іншому – в актах розуміння й інтерпретації.

Оригінально підійшов до розуміння сутності техніки О. Шпенглер, що значною мірою зумовлено його методологічними особливостями дослідження феномену культури та цивілізації. Для стилю вченого характерне органічне поєднання чуттєвості, “ліричного начала”, “чуття життя” та раціоналізму. Такий стиль за змістом, незважаючи на зовнішню парадоксальність, можна охарактеризувати як “позитивістський екзистенціалізм”.

На відміну від поширеної методології системного аналізу, в основу шпенглерівської методології покладено дещо містично-інтуїтивне, почуттєво-образно-своєрідне, те, що можна назвати художнім портретуванням. О. Шпенглер вводить у наукове пізнання поняття “віри”: пізнання та розуміння передбачає віру. Але тут, радше, йдеться не стільки про містично-ірраціональні засади наукового пошуку, скільки про прагнення філософа ввести у пізнавальний процес реального суб'єкта пізнання з його особистісними характеристиками, котрі, на думку автора, виявляються насамперед у “вірі в фінальне “Дещо”, яке, виявляється, можна досягнути в мисленні й у якому не залишається жодної таємниці.

Необхідно освітити всі, без винятку, таємні кути та глибини видимого людського світу, – ніщо інше врятувати людину вже не зможе” [12, с. 278].

Зазначимо, що сутність техніки О. Шпенглер зараховує до сфери суб’єктивного, він інтерпретує її не лише як засіб діяльності, дещо зовнішнє стосовно людини та її діяльності. Техніка, технічна діяльність мають власні закономірності розвитку, цілі, котрі містяться не у сфері предметно-практичної діяльності, а приховуються у сфері духовного, містично-іраціонального, що зумовлено природою людини фаустівської культури. Філософія техніки О. Шпенглера, вочевидь, значно вплинула на філософські пошуки Х. Сколімовського, Х. Шелюски і, особливо, М. Гайдегера, започаткувала становлення цілісного напрямку філософського дослідження техніки, сутність якої міститься у сфері інтерсуб’єктивності.

Експансія техніки, розвиваючись на основі природничих знань, призводить до цікавої й водночас трагічної метаморфози: технічна діяльність перестає бути прислужницею людини і “стає її тираном”, а “фаустівська людина зробилася рабом власного творіння” [12, с. 535]. О. Шпенглер, по суті, передбачив виникнення в надрах європейської культури тенденції не просто до значного всеохопного розширення сфери використання техніки, технізації практично всіх сторін людської життєдіяльності, а такого загрозливого явища культури як технократизму. Суть його виявляється передусім у тому, що в процесі цивілізаційного поступу техніка зі засобу розвитку людини як самоцілі суспільної еволюції перетворюється на визначально-пріоритетний чинник.

Підходи та принципи дослідження техніки О. Шпенглера дотепер мають вагоме методологічне значення. Важливо зазначити: по-перше, технократизм – абсолютно невідворотний, атрибутивний етап розвитку людської цивілізації; по-друге, він як форма співвідношення людського чинника виробництва з, власне, технічним, як своєрідний принцип практики, характеризується, врешті-решт, підпорядкуванням людини технічному, яке одночасно підноситься до рангу абсолюту.

Особливість гуманітарної філософії техніки (точніше – гуманітарного підходу до з’ясування сутності техніки), як уже згадувалось, полягає у нетехнічному баченні сутності техніки, прагненні транстехнічної інтерпретації її сенсу, на протигагу розумінню техніки та технічної діяльності як генетично визначальної стосовно інших форм діяльності. На сучасному етапі також домінує погляд на технічну діяльність як парадигмальну стосовно життєдіяльності людини та суспільства щодо становлення техногенної цивілізації. Саме у такому контексті варто звернутись до філософської практики М. Гайдегера.

Дослідники його творчості звертають увагу передусім на те, що філософ прагне розглянути техніку в межах певної фундаментальної онтологічної перспективи, ввести техніку в ширший контекст. Одну з праць М. Гайдегер спеціально присвятив філософії техніки [11, с. 221–238]. Аналізуючи сутнісні виміри і призначення техніки у своїй традиційній філософській концепції, він не прагне дати конкретну відповідь, а висуває питання, формулює проблеми. Причому проблему техніки М. Гайдегер розглядає в межах постійно обговорюваної ним всезагальної проблеми – проблеми буття.

Принципові засади гайдеґерівського розуміння техніки – це заперечення її інтерпретації як нейтрального засобу. Така позиція діаметрально протилежна інструментальному розумінню техніки як виключно знаряддя людської діяльності. Техніка ж є істиною або одкровенням, що примушує людину подвійно відноситись до природи: з одного боку, людина у своєму бутті використовує природу, а з іншого – є антиприродною істотою, оскільки, по суті, виступає проти неї, кидаючи їй виклик.

Причинність техніки, передумова її знання – це феномен, його М. Гайдеґер позначив *Gestell* (постав). Останній визначає сутність сучасної техніки і технічного відношення до світу, хоча сам не має технічної природи. *Gestell* – фундаментальне позаособове вміння до технічного відкриття, що задає спрямовуючі орієнтири діяльності людини. “Техніка – це вид розкриття потаємності. Сутність техніки криється у царині, де мають місце відкриття та його непотаємність, де втілюється істина – *aleteia*” [11, с. 225].

Результатами технічної діяльності людини є світ створених артефактів, які мають лише, скажемо так, функціональне призначення, – вони поціновані лишень у межах системи задоволення людських потреб. По суті, *Gestell* як позалюдська інстанція становить метатехнічну сутність техніки і є способом віднаходження, виявлення буття. “Поставом ми називаємо сукупне начало тієї установки, яка... змушує людину виводити дійсне з його потаємності способом репрезентування його як перебуваючого-в-наявності. Поставом називається той спосіб розкриття потаємності, який керує сутністю сучасної техніки, сам не являючись нічим технічним” [11, с. 229].

Проаналізовані підходи до розуміння техніки дають підстави виокремити й узагальнити її найсуттєвіші та універсальні характеристики безвідносно до тієї чи іншої інтерпретаційної моделі техніки:

1. Техніка є результатом спеціалізованої діяльності, в якій поєднані закономірності й властивості природного матеріалу зі сукупністю певних ідей, знань та досвіду, і в такому контексті як штучне утворення вона є артефактом. Артефакт – технічний інструмент не індивідуального характеру, він виражає і фіксує соціальний спосіб людського буття та використання. Крім техніки, до класу артефактів доцільно віднести знаки і знакові системи, які функціонують за законами мовної комунікації.
2. Техніка виражає єдність буттєвості артефакту як штучного утворення та діяльності щодо його створення і функціонування.
3. Оскільки техніка тотально пронизує всі сфери буття людини, вона сама утворює технічне буття як автономну реальність, що має іманентні своїй природі особливості й закономірності розвитку.
4. Техніка як соціальний феномен означає, що вона є інструментом взаємодії людини та природи для отримання соціально важливого (доцільного) ефекту.
5. Сутність техніки виявляється не через її функціональні, а через антропогенні визначеності й у сенсі джерела інституалізації, й у сенсі реалізації, власне, людського способу самоідентифікації та самоопредметнення своєї суб'єктивності.
6. Техніка виражає предметно-перетворювальний характер життєдіяльності людини і суспільства.

7. Техніка як властиво людський спосіб існування відкриває, віднаходить наявне буття, розкриває вищі можливості буття за посередництвом людської діяльності, мотивації якої – в її іманентній самості (сутності).
8. Техніка є опредметненою, реальною дійсністю сутнісних сил людини та суспільства.
9. Техніка – результат і предметний вияв соціальності людської життєдіяльності й у такому контексті є комунікативним чинником, завдяки якому людина спілкується зі своїм “родовим тілом”.
10. Техніка – атрибутивна сутності та буттю людини; людина настільки є людиною наскільки вона технотворець; технічна (априродна) діяльність людини “вириває” людину з її природної даності й утверджує людину з властивим їй соціальним способом буття; це відбувається внаслідок опредметнення в артефактах суб’єктивного духу.
11. Техніка – адекватний вираз єдності пізнання та перетворення природної й соціальної дійсності. Вона демонструє драматичний конфлікт поступу європейської цивілізації, який полягає у максимальній уніфікації та універсалізації людської діяльності, з одного боку, а з іншого – постійній спрямованості на творення нового як заперечення та розвиток існуючого. Як наслідок цей драматичний конфлікт виявляється в зіткненні двох культур – гуманітарної та природничо-технічної, етнонаціональної та техногенної.
12. Техніка не лише покликана перетворювати світ, вона є способом творення людини, виявом буття як такого та засобом його розвитку до форм, визначених людськими цінностями; тільки за допомогою техніки людина може виявити і себе, й істину буття.

Література

1. Воронин А. Миф техники. М.: Наука, 2004.
2. Кримський С. Смысл постистории // Філософська думка, 2006. № 4.
3. Кудрин Б.И. Техногенетика: Новая парадигма философии техники (третья научная картина мира). Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1998.
4. Мемфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986.
5. Митчем К. Что такое философия техники? М.: Аспект-Прогресс, 1995.
6. Рапп Ф. Нормативные детерминанты технических изменений // Философия техники в ФРГ. М.: Прогресс, 1989.
7. Рачков В. Техника и ее роль в судьбах человечества. Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1991.
8. Розин В. Философия техники. От египетских пирамид до виртуальных реальностей. М.: NOTA BENE, 2001.
9. Степин В. Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М.: Республика, 1992.
10. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221–238.
11. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.

12. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. М.: Мысль, 1998. Т.2.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.

METAPHYSICAL IMAGES AND A PHILOSOPHICAL REFLECTION OF TECHNICS IN THE CONTEMPORARY CULTURE

Volodymyr Melnyk

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: dfilos@franko.lviv.ua

The essence of technics as attributive factor formation and development of European civilization is analysed. A socio-cultural value and anthropological dimension of technology and technological progress is solved. Basic philosophical and methodological approaches to the system-conceptual interpretation of technics as a sociocultural phenomenon are found out.

Key words: science, technics, philosophy, culture and civilization.

Стаття надійшла до редколегії 25.05.2012

Прийнята до друку 29.05.2012

УДК 1 (091): 12 "16/19"

ІСТОРІЯ ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФІЇ У ЛЬВІВСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ (XVII – ПЕР. ПОЛ. XX СТ.)

Андрій Синиця

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru

Проаналізовано історію викладання філософії у Львівському університеті з часу виникнення Львівської єзуїтської колегії і аж до початку II світової війни. Окремо розглянуто такі етапи викладання філософії у Львівському університеті: I. Місце курсу філософії у системі єзуїтської освіти (XVII ст.); II. Філософські дослідження професорів кафедри філософії (кін. XVIII – кін. XIX ст.); III. К. Твардовський та його учні (кін. XIX – пер. пол. XX ст.). На основі аналізу як сучасних наукових розвідок, так і архівних документів зазначено вагомий внесок викладачів Львівського університету в розвиток української культури і філософії.

Ключові слова: історія філософії, викладачі Львівського університету, предмет філософії, єзуїтська освіта, вчення К. Твардовського.

Звернення до історії академічної філософії в Україні дає змогу більш чітко окреслити роль і місце української філософії у світовому історико-філософському процесі. Академічна філософія в Україні почала активно розвиватися наприкін. XVI – на поч. XVII ст., саме тоді, коли почали виникати перші братські школи і почали діяти перші середні та вищі навчальні заклади. Одним з осередків академічної філософії в Україні у ті часи стає Львівська єзуїтська колегія, заснована у 1608 р. Важливість колегії у Львові для розвитку освіти на теренах українських земель, що входили до складу Речі Посполитої, відзначив польський король Ян II Казимир, який 20 січня 1661 р. надав їй "гідність академії і титул університету".

Діяльність викладачів філософії у Львівському університеті заслуговує на особливу увагу, адже саме їхня наукова діяльність впливала на розвиток не лише вищої освіти в Галичині, але й на поступ української та польської філософії. Серед відомих викладачів філософії, що творили у стінах Львівського університету, варто зазначити імена Віта Фрехи (?–1809), Петра Лодія (1764–1829), Вацлава Міхала Фойгта (1765–1830), Вацлава Гана (1763–1816), Францішка Стронського (1803–1865), Ігнація Яна Гануша (1812–1869), Миколи Липинського (1807–1873), Олександра Рациборського (1845–1920), Казимира Твардовського (1866–1938), Романа Інґардена (1893–1970) та ін.

На сьогодні зацікавлення філософськими ідеями цих учених зростає, про що свідчить поява низки наукових розвідок. Зокрема, монографії Т. Шевченко

[16], в якій є відомості про специфіку викладання філософії у Львівській єзуїтській колегії; монографії Д. Кирика та А. Сініциної [5] і дисертації І. Кравчук [6], в яких проаналізовано життєвий і творчий шлях видатного українського мислителя, професора кафедри логіки, метафізики і моральної філософії Львівського університету П. Лодія; ґрунтовних наукових розвідок Я. Воленського [1] та Б. Домбровського [4], в яких досліджено філософські ідеї професора кафедри філософії Львівського університету К. Твардовського та його учнів – Я. Лукасевича, Ст. Лесьневського, К. Айдукевича та ін. Особливо варто відзначити фундаментальне дослідження польських істориків Л. Фінкеля та С. Старжинського [19], яке є цінним джерелом для вивчення філософських поглядів професорів Львівського університету в 1784–1894 рр. Однак згаданих вище публікацій є не достатньо для якісного і цілісного розкриття теми статті. Тому, крім класичних і сучасних наукових розвідок українських і польських авторів, ми використовуємо матеріали 26 фонду (“Львівський університет”) Державного архіву Львівської області (ДАЛО).

Мета нашого дослідження – історична реконструкція процесу викладання філософії у Львівському університеті в XVII – пер. пол. XX ст. Реалізація поставленої мети зумовлює таку послідовність викладу матеріалу:

I. Місце курсу філософії в системі єзуїтської освіти (XVII ст.).

II. Філософські дослідження професорів кафедри філософії (кін. XVIII – кін. XIX ст.).

III. К. Твардовський та його учні (кін. XIX – пер. пол. XX ст.).

Розглянемо ці періоди розвитку філософської думки у Львівському університеті детальніше.

I. Місце курсу філософії в системі єзуїтської освіти (XVII ст.)

Навчання у Львівській єзуїтській колегії, що належала до закладів вищого рівня, розпочиналося у класі інфіми, а згодом продовжувалось у класах граматики, синтаксису, поетики, риторики, філософії і богослов'я (теологічний відділ засновано у 1650-х рр.).

Класи інфіми, граматики і синтаксису зараховували до нижчих граматичних класів. У першому з них вивчали латину на основі єзуїтської граматики Альвара; у другому – засвоювали основи синтаксису і читали твори латинських авторів; у третьому – завершували вивчення граматики й уже вільно могли розмовляти латинською мовою. Класи поетики і риторики належали до вищих або гуманістичних класів. Навчання у класі поетики було зосереджено навколо поетичної і прозаїчної стилістики, а у класі риторики – навколо штудіювання творів Цицерона й інших класичних ораторів, щоб вдосконалити навички проповідницької майстерності.

Клас філософії, що разом із богослов'ям належала до “вищих наук”, у Львівській єзуїтській колегії відкрили 1612 р. Філософію, згідно із “Ratio studiorum” (всеохоплюючою програмою єзуїтського шкільництва), тлумачили не інакше, як підготовчий курс до богослов'я. Вивчення філософії опиралося на вчення Аристотеля і прихильних до його творчості коментаторів, зокрема Томи Аквінського, Франциска Суареза.

Програма філософії була розрахована на три роки: на першому році вивчали логіку (діалектику), на другому – фізику (філософію природи), на третьому – метафізику (науку про духовні першооснови буття).

Курс логіки був вступним до філософії. Він опирався на “Вступ” Порфирія та “Органон” Аристотеля. Серед підручників із логіки, які використовували професори-єзуїти, були “Introductio in dialecticam Aristotelis” (Рим, 1561) Франсиска де Толедо, “Commentarius in Aristotelis Methaphisicam” (Рим, 1577) та “In universam Aristotelis Logicam commentaries” (Рим, 1572) Педро Фонсеки. Питання, що розглядали у цих підручниках, були традиційними: про дефініції, види суджень, силогізми, логічні помилки тощо. Викладання логіки у Львівській єзуїтській колегії, як у принципі й в інших єзуїтських навчальних закладах, було доволі схоластичним і не приносило відчутних результатів. А тому слушно зауважує О. Маковельський, кажучи, що “схоластична логіка ставила перед собою завдання озброювати мистецтвом доведення і спростування, а не переслідувала ідеї навчити прийомам відкриття нових наукових істин” [8, с. 278].

На другому році філософських студій вивчали фізику, або ж філософію природи. Виклад ґрунтувався на творах Аристотеля: “Фізика”, “Про небо”, “Про постання і загибель”, “Метеорологія”, “Про душу” та ін. Вивчення фізики, як зазначає Л. Фінкель, було “...поєднано з математикою, астрономією і метеорологією” [19, с. 18]. У межах математики, що спиралася на “Начала” Евкліда, вивчали арифметику, геометрію і початки тригонометрії.

На третьому році вивчали метафізику, що ділилася на онтологію, космологію, психологію, натуральну теологію й етику. Виклад ґрунтувався на “Метафізиці” та “Нікомаховій етиці” Аристотеля. Викладання філософії було чітко регламентовано правилами, викладеними у “Ratio studiorum” [21].

Загалом, навчаючи філософії, професори-єзуїти використовували схоластичний метод: виклад матеріалу відбувався у формі питань (“квестій”). Кожна “квестія” містила тезу, пояснення ключових понять, наведення різних поглядів на одну тему, спростування хибних поглядів, висновки. Філософія перебувала під значним впливом теології і повністю узгоджувалась із правдами віри. Багато питань, які детально розглядали в курсі філософії, були теологічними за суттю: тлумачення проблеми природи Бога, створення світу, його минулості, безсмертя душі тощо.

Серед перших викладачів філософії у Львівській єзуїтській колегії були поляк Якуб Големовський (1612/15), англієць Роберт Бедфорд (1615/17), поляки Томаш Вронявський (1616/18), Мартин Залевський (1618/19 – логіка, 1620/1621 – філософія), прус Томаш Ельжановський (1622/23 – філософія, 1623/24 – метафізика), поляки Станіслав Смялкович (1626/27 – метафізика, 1627/29 – філософія), Станіслав Куклінський (1630/32), прус Паулюс Парісіус (1632/34), русин Станіслав Тарановський (1634/36), поляк Войцех Могильницький (1635/37), русин Симон Квапих (1637/38, 1638/39, 1639/40), прус Зигмунд Веверський (1640/42), поляки Мацей Тлучинський (1642/44), Петро Зборовський (1644/46), русин Данило Луканович (1646/48), поляк Станіслав Копровський (1648/49) та ін. [Див.: 16, с. 229–262]. Всі вони були з числа кращих колишніх студентів єзуїтських колегій та не мали наукових ступенів. Хоча, починаючи з 1673 р., у Львівському університеті почали надавати ступінь доктора теології, а в деякий

час можна було отримати і ступінь доктора філософії [20]. Прочитавши курс філософії у Львівській єзуїтській колегії, професорів-єзуїтів переводили в інший навчальний заклад Товариства Ісуса.

Керівництво Ордену єзуїтів цінувало у викладачах передусім не новаторство у власних курсах, а вміння слідувати традиції. Не дивно, що за понад сто років єзуїтське шкільництво не дало відчутних наукових результатів і не сприяло розвитку науки як такої. Однак, незважаючи на це, багато випускників Львівської єзуїтської колегії (з 1661 р. – *de facto* Львівського університету) стали відомими свого часу державними і культурними діячами. Серед них варто відзначити імена Інокентія Гізеля (1600–1683), відомого українського філософа-богослова, якого Лазар Баранович навіть назвав “українським Аристотелем”; Митрофана Слотвинського (?–1752), ректора Слов'яно-греко-латинської академії у Москві; українського мандрівника і письменника Василя Григоровича-Барського (1701–1747); Амвросія Зертис-Каменського (1708–1770), педагога, архієпископа московського і калужького; Ігнація Красіцького (1735–1801), польського поета, драматурга і публіциста й ін.

Зазначимо, що викладання філософії у Львівському університеті відбувалося під жорстким впливом єзуїтів аж до моменту закриття цього Ордену 1773 року. Відомими філософами-єзуїтами на той час у Львівському університеті були Єржи Ґенґель (1687/89), Казимир Островський (1699/1701), Ян Ковальський (1744/46), Ґжеґож Пірамович (1771/72) [Детал. див.: 17]. Починаючи зі середини 1770-х років, викладання філософії в університеті зазнало організаційних і змістовних змін. Це було зумовлено реформами австрійського імператора Йосипа II, наслідком яких стало офіційне відкриття Львівського університету 21 листопада 1784 р. (відомості про професорів кафедри філософії Львівського університету в 1784–1939 рр. подані в таблиці 1 наприкінці статті).

II. Філософські дослідження професорів кафедри філософії (кін. XVIII – кін. XIX ст.)

Після того, як єзуїти 1773 року були визнані поза законом на території Австрійської імперії, постало питання про запрошення нових викладачів, які б працювали у Львівському університеті. На філософському факультеті в той час почали працювати Ф. Ґюсман (фізика), І. Рейн (математика), Й. Лізґаніґ (технологія і механіка), Й. Скобера (німецька мова). У листопаді 1774 р. до Львівського університету з Відня прибув новий професор логіки, метафізики і етики Віт Фреха (?–1809).

Тисяча сімсот вісімдесят п'ятого року в Львівському університеті запровадили трирічний курс навчання філософії (до того був дворічний), який, як і в єзуїтів, називався відповідно логікою, фізикою і метафізикою. На першому році навчання, крім логіки, студенти-філософи вивчали чисту математику, загальну історію, натуральну історію (поєднану з географією), дипломатику, класичну літературу. На другому – фізику, прикладну математику, загальну історію; продовжували читати класиків. На третьому – метафізику, тобто космологію, натуральну теологію й етику (*Moralphilosophie*), а також загальну історію, нумізматику, естетику, практичну математику, геометрію і технологію.

Передбачено, що кожен із тих предметів професор мав викладати за певним чітко встановленим підручником, головню не відхиляючись від його теми. Зокрема, виклад логіки, згідно з укладом 1801 р., відбувався за підручником німецького філософа, еkleктика поглядів Г. Ляйбніца та Х. Вольфа, Й. Г. Х. Федера "Institutiones logicae et metaphysicae" (Геттінген, 1797, 4-те видання) [18]. У курсі логіки за цим підручником В. Фреха зі студентами розглядав питання природи людського інтелекту, його операції, мисленнєві, мовні й писемні знаки, концепти, судження, визначення, силогізми, історію логіки – від Зенона Елейського до Х. Вольфа і Г. Ляйбніца. Автор підручника спирався на логічні трактати Аристотеля, Т. Гобса, Дж. Лока, Н. Мальбранша, К. Гельвеція, Г. Ляйбніца, Х. Вольфа, І. Ламберта. У курсі ж метафізики вивчали такі структурні підрозділи: онтологію, психологію, космологію, натуральну теологію.

Що ж стосується філософських поглядів самого В. Фрехи, то про них нічого не відомо, адже він нічого не писав. Він був типовим представником епохи Просвітництва, шкільного мислення; його викладів, фактично, не торкнулися філософські реформи І. Канта. Хоча, як викладач, він був дуже логічним, послідовним, зрозумілим і цікавим для студентів, як про це можна судити на основі записів Краттера [19, с. 64]. Поважали В. Фреху і колеги – за неупередженість і незалежність своїх суджень; чотири рази його обирали на посаду декана філософського факультету (1787, 1791, 1798, 1803), а у 1787/88 роках його навіть обирали ректором Львівського університету.

Тисяча сімсот вісімдесят сьомого року в Львівському університеті відкрили "Studium Ruthenum" (Руський інститут) з українською мовою викладання, в якому готували греко-католицьких священиків. Професором кафедри логіки, метафізики і моральної філософії обрали вихідця із Закарпаття Петра Дмитровича Лодія (1764–1829). В університеті, крім курсів логіки, метафізики і моральної філософії, П. Лодій читав лекції з чистої та прикладної математики, нумізматики, літератури, природознавства. Для того, щоб зручно було навчати, П. Лодій у 1790 р. запропонував власну україномовну філософську термінологію, переклав із латинської на "руську" підручник Х. Баумейстера "Настанови моральної філософії", підготував низку рукописних підручників. Зокрема, у Львівській науковій бібліотеці імені В. Стефаника зберігаються його рукописні лекції, які він читав у Львівському університеті: "Логические наставления" (50 аркушів), "Наставления логики" (50 аркушів), "Краткое введение в метафизику" (32 аркуші). Низка його праць із права до нас не дійшла.

Тисяча сімсот дев'яносто сьомого року П. Лодія призначили директором студій і деканом філософського факультету Львівського університету. Двадцять четвертого грудня того ж року молодий професор записався до Львівського Ставропігійського братства. Останні лекції у Львівському університеті П. Лодій прочитав 1 квітня 1802 р., після чого переїхав викладати філософію до Краківського університету. Перед від'їздом до Кракова він попросив надати йому докторського диплома, що й було зроблено. На посаді завідувача кафедри логіки, метафізики і моральної філософії у Львівському університеті П. Лодія замінив префект Генеральної греко-католицької семінарії у 1798–1815 рр. д-р Іван Лаврівський (1773–1846).

Іван Лаврівський був родом із Терця (над Сяном). У 1808 р. став звичайним професором науки релігії, будучи одночасно професором пасторальної теології в польській мові, корепетитором моральної теології в Руському інституті, суплентом грецької мови, членом Краківського наукового товариства. В останні роки життя І. Лаврівський був деканом Перемишльської капітули, залишивши їй величезну бібліотеку, що налічувала 20000 томів, і власні маєтки – Волю Меховну, Смольник, Лупків, призначені для утримання студентів. Він викладав за приписаними підручниками: в науці релігії – Фрінта, в пасторальній теології – Гіфтшютца тощо.

Ще одним відомим і шанованим професором філософії у Львівському університеті наприкінці XVIII ст. був Вацлав Ган (1763–1816), філолог, естетик і поет, який у 1784–1814 рр. очолював кафедру філології та естетики. Його поетичний талант проявився доволі рано: в 11 років почав писати вірші, в 17 – видав два томи віршів, окрім того, опублікував твори “Vermischte Versuche” (Відень, 1782), “Erstlinge der Muse geopfert” (Львів, 1787), “Xenokrat” (Львів, 1787) та ін.

На початку XIX ст. філософська думка в університеті почала дещо занепадати. Лекції В. Фрехи з логіки і філософії за останні 25 років, фактично, не зазнали змін, а тому в них не було враховано творчий доробок нової німецької філософії (І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шелінґ, Г. Гегель), що на той час набула чималої популярності в Європі. Тому й не дивно, що по смерті В. Фрехи у 1809 р. керівництво філософського факультету хотіло бачити викладачем філософії когось із репрезентантів нової німецької філософії. Спершу суплентом (замісником) професора кафедри логіки і філософії став Йозеф Спінолі, доктор філософії, префект рицарської Академії у Відні [10], згодом – Микола Нападієвич. На жаль, через певні політичні події М. Нападієвичу тоді так і не вдалося отримати кафедру.

Перевагу в 1811 р. надали професору філософії з Краківського університету Вацлаву Міхалові Фойгту (1765–1830) [14]. Він був родом із Фрідланду (Чехія), навчався у Празі, де в місцевому університеті з 1798 р. викладав риторику, а зі серпня 1804 р. став професором філософії в Краківському університеті. В. М. Фойгт переклав і прокоментував трактати Аристотеля “Про душу” і “Риторику”, здійснив низку історичних розвідок. Серед його основних праць виокремимо такі: “Aristoteles über die Seele” (Пара, 1794), “Die Quellen der Seelenruhe, sowie sie der Mensch in seinem Gemüthe findet” (Пара, 1799), “Die Rhetorik” (Пара, 1803), “Die Geschichte der Universität Krakau” (1807), “Die Art, wie die studierende Jugend aus der Philosophie geprüft” (Львів, 1811).

В. Фойгт викладав у Львівському університеті, користуючись власними лекціями, теоретичну і практичну філософію; у 1812 р. – першим в університеті почав читати педагогіку. Однак уже наступного року залишив через не до кінця зрозумілі причини (швидше за все через самовільний виклад філософії, без дотримання директив керівництва) посаду професора кафедри філософії і перебрався на роботу бібліотекарем і директором студій в Оломунці. Цілий рік посада керівника кафедри філософії у Львівському університеті була вакантною, доки 24 грудня 1814 р. її все ж таки не отримав Микола Нападієвич (1779–1845) [9].

М. Нападівич, доктор права, крайовий адвокат, народився в Увіслі (Тернопільщина). Навчався у Львівському університеті (1800–1804), докторат захистив у Кракові (1807), звідки повернувся до Львівського університету, де 31 рік пропрацював на посаді професора. У викладах філософії він повернувся до підручника Й. Федера, з додатками “із власних скриптів”, продиктованих вимогами часу. З 1819 р. почав читати філософію за доволі сухим і нецікавим підручником “*Elementa Philosophiae*” Й. К. Лікавеца. Власних же літературних і філософських творів М. Нападівич не писав, тому про його філософські погляди сказати важко. Як лектор, був зрозумілим, красномовним і переконливим; як екзаменатор – строгим і справедливим.

У 1825 р. М. Нападівич почав працювати на кафедрі натурального і кримінального права. Після того, як він пішов, на вакантну посаду професора кафедри філософії зголосилися аж 13 кандидатів із різних університетів і ліцеїв, серед них Міхал Штекер і Міхал Сахоровський із Відня, Строппель і Францішек Стронський зі Львова, останній з яких став суплентом кафедри філософії, яку, щоправда, так і не отримав одразу. В грудні 1828 р. її керівником призначили ксьондза Марцелія Горака [3], якого звільнили “за власним бажанням” у червні 1830 р. Лекції з філософії почали читати заступники професора, так звані ад’юнкти, допоки в березні 1834 р. кафедру філософії не очолив Францішек Стронський (1803–1865) [12]. До того він уже кілька років пропрацював суплентом у Львівському університеті, а тому легко переміг у конкурсі на посаду професора кафедри філософії двох своїх конкурентів – Екснера й Унгера.

Ф. Стронський викладав філософію за підручником Й. К. Лікавеца, але підготував і свій підручник, який, щоправда, так і не було надруковано. У філософії професор цікавився головно антропологічною проблематикою. Ф. Стронський, за словами Л. Фінкеля, “...належав, по суті, до найвидатніших постатей Львівського університету перед 1848 р.: свідченням чого було те, що його знали всі особисто без жодних винятків чи обмежень” [19, с. 223]. Незважаючи на авторитет серед професорів і повагу серед студентів, у своїх викладах філософії, він, як поляк, не міг користуватися такими правами і свободами, які мали професори, які були німцями за національністю. Це значно пригнічувало його творчий талент, а тому вже через два роки, у 1836 р., він із радістю обійняв посаду директора бібліотеки Львівського університету.

Після відходу Ф. Стронського посада професора кафедри філософії два роки була вакантною: лекції з філософії читали ад’юнкти Микола Липинський та Йозеф Ягер, які намарно старалися отримати посаду професора. У кінцевому підсумку 1839 року цю посаду обійняв ад’юнкт Віденського університету Ігнацій Ян Гануш (1812–1869) [2].

І. Я. Гануш, чех за національністю, народився у Празі. Освіту здобув у Празькому та Віденському університетах. Лекції читав за новим підручником із філософії (“*Lehrbuch der Philosophie*”, Відень, 1835), затвердженим австрійським урядом у 1835 р. Сам же І. Гануш був новим типом філософа-викладача, якого до того часу ще не було у Львівському університеті. Лише за кілька років роботи у Львові він опублікував низку філософських праць: “*Die Wissenschaft des slavischen Mythos*” (Львів, 1842), “*Handbuch der wissenschaftlichen Denklehre*” (Львів, 1843), “*Grundzüge eines Handbuches der Metaphysik*” (Львів, 1845),

“Handbuch der philosophischen Ethik” (Львів, 1846). Загалом його науковий доробок налічує понад 30 праць, присвячених питанням філософії, історії світової культури та слов'янознавства. Він першим опублікував праці з філософії чеською мовою, чим неабияк послужився чеському національному відродженню.

І. Я. Гануш перебував під впливом філософії Г. Геґеля (особливо його історіософії) та Ф. Шелінґа. Їхні ідеї викладач популяризував у своїй науково-педагогічній діяльності. Він прагнув поєднати історію і філософію, запропонував філософський погляд на слов'янську міфологію, дослідив побут і звичаї давніх слов'ян, походження слов'янської писемності, історію слов'янської літератури [7].

Лекції І. Я. Гануша були зрозумілі й чіткі. Вони були настільки популярні, що їх відвідували навіть студенти з інших факультетів. Щоправда, як викладач, він був дуже строгим і безапеляційним, тримався осторонь студентського життя.

У 1847 р. І. Я. Гануш переїхав працювати до Праги. На кафедрі філософії у Львівському університеті його замінили супленти, допоки у 1849 р. її не отримав Микола Липинський (1807–1873).

Микола Липинський був корінним львів'янином. Закінчив філософський факультет Львівського університету; у 1834 р. почав працювати ад'юнктом філософії, у 1835 р. – став доктором філософії, після чого деякий час працював у Тарнаві, звідки у 1848 р. повернувся назад до Львова. Він першим у Львівському університеті почав викладати філософію польською мовою (1862). Читав лекції з теоретичної філософії, моральної філософії та історії філософії. У 1867 р. опублікував у Львові свою працю “Zarys antropologii psychicznej czyli psychologii empirycznej dla użytku dojrzałszej młodzieży”.

Через важку хворобу в 1870 р. М. Липинський вийшов на пенсію. Після його відходу на короткий час професором кафедри філософії став Кароль Зигмунд Барах-Раппапорт (1834–1885), автор праці “Die Rache als Rechtsprinzip” (1866). Однак він уже через рік, у 1871 р., відбув до Інсбрука. Новим професором кафедри філософії став Евсебіуш Черкавський (1822–1896) [15], з іменем якого пов'язано подальші 20 років викладання філософії у Львівському університеті.

Е. Черкавський народився в Тучапах (Ярославський повіт); вивчав філософію і право у Львівському університеті, де в 1842 р. отримав ступінь доктора філософії. За час своєї професури тричі був обраний ректором Львівського університету, кілька разів – деканом філософського факультету, був членом Шкільної крайової ради, як делегат від міста Львова, займався реформуванням сфери освіти, сприяв впровадженню викладання польською мовою в закладах освіти різних ступенів. Він написав такі праці: “O terażniejszych poglądach naukowych na budowę społeczeństwa” (1876), “Zarys psychologii empirycznej” (1874), “Język niemiecki w gimnazyach i szkołach realnych z językiem wykładowym polskim i ruskim” (1880), “Reforma gimnazyów” (1882).

Лекції професора Е. Черкавського з педагогіки в середині 1870-х рр. відвідували студенти філософського факультету Львівського університету І. Франко (1856–1916) та М. Павлик (1853–1915).

Після того, як Е. Черкавському виповнилося 70 років, він, згідно з приписом Уставу університету від 09.04.1870 № 47, змушений був вийти на пенсію. Лекції з філософії почав читати Олександр Рациборський (1845–1920) [11], якого в 1891 р. призначили надзвичайним професором філософії у Львівському університеті.

О. Рациборський народився в Чернеліці (Городенський повіт); навчався в гімназіях Станіслава і Львова. Він закінчив Львівський університет, в якому в 1883 р. отримав ступінь доктора філософії, захистивши дисертацію „Podstawy teoryi poznania w systemie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej J. St. Milla” (Львів, 1883). Його габілітували на приват-доцента філософії у Львівському університеті у 1885 р. У 1886 р. він стажувався в Сорбоні (Париж), а в 1890 р. – на Вшехніці (Відень).

У своїй дисертації О. Рациборський проаналізував значення категорій і підстави теорії пізнання в “Системі логіки” Дж. С. Мілля, його погляди на природу математичних і логічних істин, поняття причиновості тощо. У “Програмі викладів філософії” подав низку визначень філософії: “Філософія є наукою про найголовніші закони внутрішніх і зовнішніх явищ стосовно мислячого суб’єкта”, “Філософія є наукою про найголовніші закони духу і матерії”. Крім того, він виділив і детально проаналізував шість частин філософії, а саме: психологію, формальну логіку, теорію пізнання, метафізику, естетику та етику. О. Рациборський написав такі праці: “Etyka Spinozy krytycznie rozebrana i z tegoczesnym materializmem zestawiona” (Львів, 1882), “Przedmiot i podział filozofii” (Львів, 1887), “Przyrodnicze podstawy naszych sądów estetycznych” (Львів, 1888), “Spinoza, rozbiór krytyczny” (1889), “O logice W. Kozłowskiego” (1892), “Ogólny zarys systemu filozofii” (Львів, 1892), “Filozofia jako nauka akademicka” (1894) та ін. Отже, професор О. Рациборський увійшов в історію польської філософії як дослідник творчості Дж. С. Мілля та Б. Спінози, знавець історії філософії та логіки. Однак якісно нова сторінка в історії викладання філософії у Львівському університеті була написана уже професором Казимиром Твардовським та його учнями.

III. К. Твардовський та його учні (кін. XIX – пер. пол. XX ст.)

Свою першу лекцію у Львівському університеті новопризначений професор філософії К. Твардовський прочитав 15 листопада 1895 р. Вона відкривала курс логіки. Організаційний і педагогічний талант К. Твардовського проявився відразу. Він розумів, що серйозне вивчення філософії не можливе без проведення регулярних семінарів, обширної бібліотеки для студентів.

Щоб знайти можливість безпосередньо спілкуватись зі своїми студентами, чому не дуже сприяло лише читання лекцій, викладач у 1897–1898 роках відкрив перший у Польщі філософський семінар. Учасники семінару повинні були його регулярно відвідувати, щотижня здавати письмові завдання. На засіданнях семінару під керівництвом професора проходило читання класиків філософії (винятково мовою оригіналу) з інтерпретацією їхніх праць. К. Твардовський створив ідеальні умови для занять науковою діяльністю. Всі учасники семінару могли вільно користуватися Лекторіумом. Кожен із студентів мав власний ключ від Лекторіуму, своє місце за столом і міг вільно користуватися книжковим фондом бібліотеки, книги до якого були надані самим К. Твардовським (у 1930 р. у цій бібліотеці нарахувалося близько 8000 томів). Сам професор перебував у Лекторіумі по 8–9 годин щодня, подовгу спілкуючись із студентами [1, с. 14–15].

Дванадцятого лютого тисяча дев’ятсот четвертого року, в день смерті І. Канта, К. Твардовський заснував Польське філософське товариство, метою якого було підтримання дружніх відносин між науковцями, що виникли під час нав-

чання. Завдяки членству в Польському філософському клубі учнями К. Твардовського продовжували вважати себе не лише філософи, але й учені різних спеціальностей: математики Х. Штейнгауз і С. Банах, мовознавець Є. Курилович, філолог-класик Р. Гансінець, орієнталіст С. Шайєр та ін. У монографії Я. Воленського “Львівсько-варшавська філософська школа” наведено список членів цієї інтелектуальної спільноти, що налічує 80 осіб, який, однак, далеко не повний. Серед найвідоміших членів цієї школи, які навчались у Львівському університеті, варто назвати передусім такі імена: Я. Лукасевича, Вл. Вітвіцького, Ст. Лесьневського, К. Айдукевича, Т. Котарбінського, Т. Чежовського, С. Балея, Ф. Смолки, Д. Громської, С. Лемпіцького, З. Лемпіцького, А. Мостовського, М. Третьєра, З. Завірського, Р. Інґардена тощо. Серед перших аспірантів К. Твардовського, які надалі стали науковцями зі світовим ім'ям, виокремимо таких:

а) Яна Лукасевича (1878–1956), який здобув докторський ступінь із математики і філософії з найвищою відзнакою у 1902 р. на основі захисту дисертації “*O indukcji jako inwersji dedukcji*”. У 1906 р. його габілітували, і він почав читати лекції у Львівському університеті як приват-доцент. У 1907–1908 роках Я. Лукасевич уперше у Польщі прочитав спеціалізований курс лекцій із математичної логіки. У 1911 р. його призначили екстраординарним професором із логіки і філософії у Львівському університеті. Однак уже через чотири роки він отримав пропозицію попрацювати у Варшавському університеті, яку охоче прийняв;

б) Владислава Вітвіцького (1878–1948), який отримав ступінь доктора філософії у Львівському університеті в 1901 р. на підставі захисту дисертації “*Analiza psychologiczna ambicji*”. Після чого в 1901–1902 роках займався психологічними дослідженнями у лабораторіях А. Гофлера у Віденському університеті та В. Вундта у Лейпцизькому університеті. З 1904 по 1919 рр. Вл. Вітвіцький працював на посаді приват-доцента філософського факультету Львівського університету. Згодом переїхав до Варшави;

в) Станіслава Лесьневського (1886–1939), який у літньому семестрі 1910 р. переїхав до Львова, бажаючи писати докторську дисертацію під керівництвом К. Твардовського. У Львівському університеті він вивчав філософію і математику, цікавився алгеброю логіки Е. Шредера, логічними парадоксами, теоріями відношень і ймовірностей. Перші ґрунтовні лекції з математичної логіки прослухав, відвідуючи курс Я. Лукасевича. У липні 1912 р. Ст. Лесьневський захистив докторську дисертацію “**Przyczynek do analizy zdań egzystencjalnych**”. Однак уже через рік покинув Львів і вирушив працювати до Варшави;

г) Казимира Айдукевича (1890–1963), який вступив на філософський факультет Львівського університету в 1908 р. У студентські роки він найбільше цікавився проблемами філософії, математики і фізики, із захопленням слухав лекції Я. Лукасевича з логіки, К. Твардовського з філософії і В. Серпінського з математики. У 1912 р. К. Айдукевич отримав науковий ступінь доктора філософії, успішно захистивши під керівництвом К. Твардовського дисертацію “*O stosunku aprioryzmu przestrzeni u Kanta do kwestii genezy wyobrażenia przestrzeni*”. У Львівському університеті він працював до кінця II світової війни, пройшовши шлях від асистента до професора кафедри. Цікаво, що в 1919 р. К. Айдукевич одружився на дочці К. Твардовського – Марії: в подружжя народилися дочка та син.

г) Тадеуша Котарбінського (1886–1981), який у 1907–1912 роках вивчав філософію і класичну філологію у Львівському університеті, а у 1912 р. під керівництвом К. Твардовського захистив докторську дисертацію “Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera”;

д) Тадеуша Чежовського (1889–1981), який у 1907–1912 роках у Львівському університеті вивчав, зокрема, філософію у К. Твардовського, математику у В. Серпінського та фізику в М. Смолуховського. У 1914 р. Т. Чежовський під керівництвом К. Твардовського захистив докторську дисертацію “Teoria klas”.

Як бачимо, серед учнів К. Твардовського були не лише логіки (Я. Лукасевич, Ст. Лесьневський, К. Айдукевич), але й психологи (Вл. Вітвіцький, С. Балей), теоретики літератури (З. Лемпіцький), філософи природи (З. Завірський) тощо.

Зазначимо, що К. Твардовський, окрім науково-педагогічної роботи, непогано справлявся і з адміністративною. Так, у 1900–1901 та 1904–1905 академічних роках він виконував обов'язки декана, а зимою 1908–1909 рр. Академічний сенат доручив йому реорганізувати канцелярію Львівського університету і впорядкувати записи в матрикулах студентів. Крім того, К. Твардовський брав участь у різноманітних семінарах, з'їздах, конгресах із філософії, психології, педагогіки.

Особливо яскраво організаційний талант К. Твардовського проявився в роки I світової війни, коли в червні 1914 р. Сенат університету вибрав його на наступний академічний рік ректором цього закладу. Початок війни застав його в Пороніні, де він традиційно відпочивав із сім'єю. Тому свої обов'язки ректора він виконував, перебуваючи в еміграції у Відні, оскільки до Львова повернутися у воєнний час не було як. У 1915 р. К. Твардовський повернувся до Львова і виконував обов'язки ректора ще протягом двох наступних років.

Після того, як Польща здобула незалежність, йому двічі пропонували очолити кафедри у Варшавському університеті, але він після деяких вагань все ж таки залишився вірним Львову.

Серед численних філософських творів, які К. Твардовський написав, перебуваючи на посаді професора філософії Львівського університету, згадаємо лише найвагоміші: “Etyka wobec teorii ewolucji” (1896), “Psychologia wobec fizjologii i filozofii” (1897), “Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki” (1901), “O idio- i allogenetycznych teoriach sądu” (1907), “O jasnum i niejasnym stylu filozoficznym” (1919), “Symbolomania i pragmatofobia” (1921), “O naukach apriorycznych czyli racjonalnych (dedukcyjnych) i naukach aposteriorycznych czyli empirycznych (indukcyjnych)” (1923) та ін.

Як фундаментальний метод філософії К. Твардовський розглядав метод семіотичного аналізу. Головні філософські ідеї польського мислителя ґрунтувалися навколо розвитку логіко-психологічної теорії судження. Судження як процес, тобто як психічний акт, він зараховував до психології, а як результат – до логіки. У кожному судженні К. Твардовський пропонував розрізнати три моменти:

- 1) акт – ствердження або відкидання певного змісту;
- 2) зміст – існування або не існування дечого;
- 3) предмет – те, існування чого стверджується або відкидається.

Судження, на його думку, відрізняється від інших актів свідомості (уявлень, відчуттів чи бажань) тим, що лише до нього можна застосувати предикати “іс-

тинності” та “хибності”. Усі судження К. Твардовський поділяв на алогенетичні й ідіогенічні [22, с. 467–468]. Згідно з алогенетичною теорією, судження є просто комбінацією уявлень (понять). За ідіогенічною теорією, судження – це психічне явище *sui generis*.

Наприкінці 1920-х років стан здоров'я професора різко погіршився. У 1929 р. він попросив Сенат університету про відставку. Свою останню лекцію в ролі діючого професора університету К. Твардовський прочитав 27 березня 1930 р. Як почесний професор, щоправда, він читав цикл лекцій “Історія філософії в рисах” ще в 1931 р. Після його виходу на пенсію виникло питання, хто очолить кафедру філософії у Львівському університеті. В кінцевому підсумку К. Твардовський погодився з кандидатурою феноменолога Романа Інґардена (1893–1970), оскільки виступав проти поширення логістики (математичної логіки) [Див. напр.: 13] і відповідно кандидатури А. Тарського.

Роман Інґарден розпочав студії на філософському факультеті Львівського університету восени 1911 р. Філософські студії він намагався поєднувати з поглибленим вивченням математики та фізики. Однак уже в квітні 1912 р. виїхав на навчання до Геттінгенського університету. До Львова він повернувся влітку 1925 р., розпочавши викладацьку діяльність у Львівському університеті, паралельно працюючи в одній із львівських гімназій. На посаді професора кафедри філософії Львівського університету Р. Інґарден працював із 1933 по 1939 рр.

Його філософські зацікавлення зосереджувалися на проблемах онтології, теорії пізнання та естетики, на які особливо сильно вплинули філософські ідеї вчителя Р. Інґардена – Е. Гусерля, з яким перший, щоправда, намагався дискутувати. Так, для Р. Інґардена, на відміну від Е. Гусерля, головним завданням феноменології було доведення існування реального, а не ідеального світу. У своїх працях “*Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*” (1926), “*Das literarische Kunstwerk*” (1931), “*O poznawaniu dzieła literackiego*” (1937), “*Szkice z filozofii literatury*” (1947), “*Spor o istnienie świata*” (1947–1948) “*O dziele literackim*” (1960), “*O strukturze przyczynowej realnego świata*” (1981) тощо Р. Інґарден, окрім наведення доказів реального існування світу, накреслив формальну будову самостійно існуючого предмета, сформулював оригінальну онтологічну концепцію, обґрунтував взаємну незалежність теорії пізнання та інших наук, проаналізував структури літературного твору, способів і форм естетичного світосприйняття, а також теорію мови і філософські засади логіки.

У 1939–1941 роках Р. Інґарден був професором кафедри германістики Львівського університету. Після закінчення війни він переїхав до Кракова, де в Ягеллонському університеті у 1946 р. очолив кафедру математики.

Проаналізувавши історію викладання філософії у Львівському університеті, можемо зробити висновок, що вона розпочинається за часів існування Львівської єзуїтської колегії, однак відчутних здобутків досягає лише завдяки зусиллям українського мислителя П. Лодія, чеського мислителя І. Гануша, польських філософів та логіків К. Твардовського, Я. Лукасевича, Ст. Лесьневського, К. Айдукевича, Р. Інґардена та ін. Розвиток філософських досліджень був перманентним, мав свої злети і застої. Науковці Львівського університету в руслі філософських досліджень свого часу розвивали проблематику логіки, психології, історії філософії, теорії літератури, естетики, етики, методології науки

тощо. Однак із приходом у 1939 р. на землі Західної України радянської влади істотно змінився не лише викладацький склад кафедри філософії Львівського університету, але й змінилася тематика філософських досліджень, що перебувала під значним впливом ідей діалектичного матеріалізму. Настав новий період в історії викладання філософії у Львівському університеті, який потребує окремого вивчення.

Таблиця 1

Професори кафедри філософії Львівського університету 1784–1939 років

№ п.п	Ім'я, прізвище	Роки життя	Очолювали кафедру філософії
1.	Віт Фреха (Wit Vrecha)	?–23.01.1809	1784–1809
2.	Петро Лодій (Piotr Lody)	04.05.1764–10.06.1829	[1787–1802 – “руською мовою”]
3.	Іван Лаврівський (Jan Ławrowski)	15.05.1773–25.06.1846	[1802–1808 – “руською мовою”]
4.	Вацлав Міхал Фойґт (Wacław Michał Voigt)	05.11.1765–24.09.1830	1811–1813
5.	Микола Нападівич (Mikołaj Napadewicz)	09.03.1779–11.04.1845	1814–1825
6.	Марселій Горак (Marceli Horak)	?–?	1828–1830
7.	Францішек Стронський (Franciszek Stronski)	01.01.1803–13.04.1865	1834–1836
8.	Ігнацій Ян Гануш (Ignacy Jan Hanus)	28.11.1812–19.05.1869	1839–1847
9.	Микола Липинський (Mikołaj Lipinski)	06.12.1807–18.07.1873	1849–1870
10.	Кароль Зигмунд Барак-Раттапорт (Karol Zygmund Barach-Rappaport)	17.04.1834–09.03.1885	1870–1871
11.	Евсебіуш Черкавський (Euzebiusz Czerkowski)	04.02.1822–21.09.1896	1871–1892
12.	Казимир Твардовський (Kazimierz Twardowski)	20.10.1866–11.02.1938	1895–1930
13.	Роман Інґарден (Roman Ingarden)	05.02.1893–14.06.1970	1933–1939

Література

1. *Воленський Я.* Львовско-Варшавская философская школа. М.: РОССПЭН, 2004.
2. *Гануш І.* // ДАЛО, ф. 26, оп. 5, спр. 365.
3. *Горак М.* // ДАЛО, ф. 26, оп. 5, спр. 468.
4. *Домбровский Б.* Львовско-варшавская философская школа (1895–1939) // <<http://ru.philosophy.kiev.ua/library/dombrovski/03.html>>.
5. *Кирик Д., Сініцина А.* Петро Лодій: життя, діяльність і вчення. Івано-Франківськ: ЛНБС НАНУ, 2006.
6. *Кравчук І.* Петро Лодій як представник української академічної філософії : дис... канд. філос. наук: 09.00.05. К.: КНУ ім. Т. Шевченка, 2008.

7. Кріль М. Слов'янознавчі дослідження Ігнація Яна Гануша // Проблеми слов'янознавства. 1995. Вип. 47. С. 48–52.
8. Маковельский А. История логики. Жуковский–Москва: КУЧКОВО ПОЛЕ, 2004.
9. Нападієвич М. // ДАЛО, ф. 26, оп. 5, спр. 1331.
10. Переписка з Галиційським губернським управлінням про призначення Спінолі Йозефа замісником професора кафедри логіки і філософії (24 січня 1809 – 27 січня 1809) // ДАЛО, ф. 26, оп. 22, спр. 88, 2 с.
11. Рациборський О. // ДАЛО, ф. 26, оп. 5, спр. 1602.
12. Стронський Ф. // ДАЛО, ф. 26, оп. 5, спр. 1830.
13. Твардовский К. Символомания и прагматофобия // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы. Вып. 1. СПб.: Миръ, 2006. С. 238–252.
14. Фойгт В. // ДАЛО, ф. 26, оп. 5, спр. 1961.
15. Черкавський Е. // ДАЛО, ф. 26, оп. 5, спр. 2059.
16. Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. Львів: Свідчадо, 2005.
17. Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995. Kraków: WAM, 1996.
18. Feder J. Institutiones logicae et metaphysicae. Gottingae, 1781 // <<http://books.google.com.ua/books?id=>>.
19. Finkel L., Starzyński S. Historia Uniwersytetu Lwowskiego. Lwow: Drukarnia E. Winiarza, 1894.
20. Jaworski F. Uniwersytet lwowski. Lwow: Nakładem towarzystwa miłośników przeszłości Lwowa, 1912/ // <<http://www.lwow.home.pl/universytet.html>>.
21. RATIO STUDIORUM: Уклад студій Товариства Ісусового. Система єзуїтської освіти. Львів: Свідчадо, 2008.
22. Twardowski K. O idio- i allogenetycznych teoriach sadu // Przegląd Filozoficzny. X/4. S. 467–468.

A HISTORY OF PHILOSOPHY TEACHING AT THE UNIVERSITY OF LVIV (THE XVII-TH – THE FIRST HALF OF THE XX-TH CENT.)

Andriy Synytsya

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru

The history of philosophy teaching at the University of Lviv since the foundation of the Lviv Jesuit Collegium and up to the beginning of World War II is analysed. The following stages of philosophy teaching at the University of Lviv are considered separately: I. Course of philosophy in the Jesuit education (XVII centuries). II. Philosophical research of professors of philosophy (the end of the XVII-th – the end of the XIX-th centuries). III. K. Twardowski and his disciples (the end of the XIX-th – the first half of the XX-th centuries). Based on the

analysis of modern scientific investigations and archived documents marked the value of the University of Lviv teachers' contribution in the development of Ukrainian culture and philosophy.

Key words: history of Philosophy, University of Lviv professors, the subject of philosophy, Jesuit education, K. Twardowski's teaching.

Стаття надійшла до редколегії 25.11.2010

Прийнята до друку 12.12.2010

УДК 1:378(4+477)

ОСВІТНІЙ ПРОСТІР УКРАЇНИ ТА ЙОГО НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ

Людмила Рижак

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: l_ryzhak@franko.lviv.ua

Розглянуто розбудову національної системи освіти в умовах глобалізації та євроінтеграції. Досліджено соціально-економічні й культурні чинники інституційної реорганізації вищої освіти та їхній вплив на національну ідентифікацію системи освіти. Показано, що регіональна ідентифікація освіти загрожує її національній ідентичності, слугуючи денаціоналізації освітнього простору, його космополітизації на засадах ринкових вартостей. Обґрунтовано необхідність відродження національної ідентичності освітнього простору України на засадах європейських гуманістичних вартостей.

Ключові слова: глобалізація, освітній простір, національна ідентифікація освіти, регіональна ідентифікація освіти, гуманістичні вартості освіти.

Загальновідомо, що національні освітні системи та їхні інституційні форми конституювалися за умови підтримки національної держави. Головною інституційною формою освіти, яка суголосила економічним, соціально-культурним і політичним інтересам держави, був модерний університет. Він, як осердя освітнього простору держави, відтворював власну національну ідентичність і здійснював ідентифікацію громадян шляхом передавання знань і культурних вартостей.

Сучасний стан людства характеризує перехід від доби модерності до постмодерності в умовах глобалізаційної інтеграції. Нації-держави та їхні освітні системи зазнають істотних трансформацій, актуалізуючи питання національної ідентичності. На таке питання, яке С. Гантінгтон сформулював як: хто ми? – доводиться відповідати не лише високорозвиненим країнам, що є лідерами глобалізації, а й слаборозвиненим країнам. Це питання принципово важливе для України, яка ще й досі не визначила свої національні пріоритети. Тому система освіти в процесі реформування стикається зі значними труднощами власної національно-культурної ідентифікації.

Філософські проблеми інноваційного реформування системи освіти в Україні та її ренаціоналізацію досліджують В. Андрущенко, В. Кремень, М. Михальченко, В. Огнев'юк, В. Скотний, В. Ярошовець. Євроінтеграцію вищої освіти України, її особову орієнтацію вивчають В. Андрущенко, В. Журавський, М. Згуровський, В. Кремень, М. Михальченко, В. Шевченко та інші.

Незважаючи на широкий спектр досліджень у царині філософії освіти, зростає потреба в осмисленні європейських вартостей освіти, долученні до них у процесі реформування національної системи освіти та творенні спільного європростору. **Мета статті** – проаналізувати інституційну реорганізацію вищої освіти в Україні та наслідки її комерціалізації. З'ясувати вплив регіональної ідентифікації освіти на її національну ідентичність в умовах євроінтеграції.

Здобувши незалежність, Україна отримала унікальний шанс не лише ренационалізувати університетську освіту, а й завдяки їй успішно ввійти в європейське співтовариство як рівноправний партнер, а не аутсайдер. Зрозуміло, що розбудова університетського освітнього простору має, з одного боку, суголосити вимогам соціально-економічного та культурного розвитку, а з іншого, – відповідати на виклики глобалізаційної інтеграції.

Глобалізація – багатовимірний процес, який розгортається не лише в соціально-економічній і політичній сферах життєдіяльності, а й у культурній сфері, де спостерігаємо глобальну комунікацію та загальноосвітню культурну стандартизацію. Глобалізаційну динаміку світу, на думку Б. Барбера, задають чотири імперативи: імператив ринку, імператив ресурсів, імператив інформації і технології та екологічний імператив. Вони проникають крізь національні кордони та здійснюють гомогенізацію суспільного життя [див.: 6, с. 59]. Водночас, Р. Робертсон вважає, що глобальне не перебуває понад і поза межами окремих складових одиниць глобальної системи. Не заперечуючи, що світ-у-цілому має певні системні властивості, які переступають межі його складових одиниць, самі ці складові одиниці значною мірою сконструйовані в умовах процесів і заходів, які виходили за їхні межі, та в умовах дедалі глобальнішої динаміки [6, с. 59–60]. Така динаміка стосується й конституювання глобального освітнього простору, суттєво впливаючи на функціонування національних систем освіти, їхню інституційну конфігурацію, місію та завдання у життєдіяльності суспільства.

“Сучасне суспільство, – наголошує Я. Пелікан, – неможливо уявити без університету. Але справді доводиться визнати, що сьогодні, коли західні суспільства вступають у двадцять перше століття та третє тисячоліття нашої ери, університет перебуває в кризовому стані й ризикує втратити довіру” [4, с. 35]. Така ситуація зумовлена тим, що сучасний університет функціонує в умовах глобальної капіталістичної системи та її інтегративних тенденцій. Нинішня стадія глобалізації, на думку її дослідників, призводить до відносного послаблення націй-держав, вираженого в послабленні національної економіки, з одного боку, та в занепаді національних традицій у культурній площині, з іншого.

Глобалізація ринкових відносин зумовила не лише зміну економічного ладу, а й переродження національної держави. В умовах глобального ринку нація-держава, зауважує М. Квек, поступово позбувається національних ознак у класичному розумінні. Це зумовлено тим, що суверенітет нації-держави вплетений у павутину транснаціональних акторів, підпорядкований їхнім владним можливостям, орієнтації та ідентичності. Домінування ринкових вартостей змінює роль держави щодо функціонування системи вищої освіти та університету як освітньої інституції. На думку З. Баумана та М. Елброва, держава в умовах глобалізації дедалі більше відіграватиме роль адміністратора, а не провідника духовних сил нації [див.: 1, с. 274–275].

Безперечно, імператив ринку вплинув і на систему вищої освіти України та її національно-культурну ідентифікацію. Упродовж дев'яностих років освітній простір України зазнав істотних трансформацій, змінивши свою інституційну конфігурацію, яка пов'язана з "університетизацією" вищої освіти. За останнє десятиріччя XX ст. в освітньому просторі України поряд із класичними університетами постали неklasичні: технічні, медичні, педагогічні тощо. Тоді ж понад сто вищих навчальних закладів отримали статус національних. Здавалося б, що процес "університетизації" вищої школи дасть змогу здійснити її ренаціоналізацію, а освітній простір набуде рис національно-культурної ідентичності. Проте більшість новостворених університетів продовжують звичну їм професійну стратифікацію освітнього простору шляхом реалізації двох головних завдань: а) у навчанні інтелектуальних професій; б) у наукових дослідженнях і підготовці майбутніх дослідників. Цю тенденцію досить влучно охарактеризував Х. Ортеґа-і-Ґасет: "Університет учить бути медиком, фармацевтом, адвокатом, суддею, нотарем, економістом, державним управлінцем, учителем природничих і гуманітарних предметів у закладах середньої освіти тощо. Окрім цього, в Університеті плекають власне науку – там провадять дослідження, там вчать пізнання" [3, с. 73]. Завдяки поєднанню професіоналізму з науковими дослідженнями університет був і залишається інституцією, що формує інтелектуальний потенціал нації, без якого неможливий науково-технічний поступ.

Однак ні наука, ні інтелектуальний потенціал не є самоціллю для університету. Його призначення – плекання інтелектуальної еліти, метою якої є соціальний поступ, а тому вона сама має бути вкорінена в суспільно-культурному бутті нації. Цю укоріненість формує університет шляхом передавання культури. Наголошуючи на націокультурній місії сучасного університету, Х. Ортеґа-і-Ґасет писав: "Культура – те, що вирятовує з життєвої катастрофи, вона дозволяє людині жити так, щоб її життя не стало безглуздою трагедією чи повним зди́чавінням" [3, с. 76].

Зазначимо, що розбудова університетського освітнього простору в Україні відбувається за умови, яку М. Квек характеризує як колапс модерного університету. Річ у тім, що національна держава підтримувала і фінансувала університет як модерний заклад. Натомість університет був оберегом національної культури та вихователем громадян національної держави. Проте внаслідок глобальних трансформаційних процесів низку завдань, які традиційно виконувала держава, зокрема стосовно вищої освіти, відтепер не зараховують до її компетенції. Передовсім це стосується фінансування університетської освіти, яке щороку скорочується.

Університети, втративши підтримку держави, опинилися віч-на-віч із ринком. "Університет, – зазначає польський експерт, – вже не є партнером держави, він радше став прохачем, отже, держава і ставиться до нього як до прохача" [1, с. 284]. Щоб вижити в умовах глобального ринку, університет має перетворитися в корпорацію, яка більш-менш ефективно надає освітні послуги. Тож культивування та поширення національної ідентичності втрачає свою пріоритетність, яку заступає ринок попиту й пропозиції на освітні послуги. Цей процес М. Квек назвав "кризою ідентичності" модерного університету. Інакше кажучи, націєтворча місія Університету, що був партнером національної держави, вичерпала себе.

Оскільки вільноринкові принципи все активніше захоплюють університети, то польський дослідник ставить надзвичайно слушне запитання: “Чи Університет справді мусить рухатися до моделі щораз ефективнішої корпорації, такої собі бюрократичної структури, що боротиметься за своє місце на ринку з іншими, подібними, ізольованими бюрократичними системами, шукаючи клієнтів для своїх освітніх послуг?” [1, с. 284]. Із плином часу, як зазначає автор, Університет, що погодився працювати в межах, продиктованих лише логікою ринку, очевидно, перетвориться на справжнісіньку корпорацію й не відчуватиме ані найменшого жалю з приводу того, що він “освітня корпорація”. Його завдання полягатиме у вишколі фахівців швидко, дешево та ефективно, а ще більш бажано – дуже швидко, дуже дешево і дуже ефективно.

В умовах інформатизації суспільства та переходу до ринкової економіки в Україні відбувається непомітна, але поступова трансформація вищої освіти на засадах ринкових вартостей. Загальний напрям реформ в освіті, до якого долучилася й Україна, – “це запровадження позитивної освіти для кожного, якнайширший доступ до знань за помірну плату, інтенсивне навчання у закладах, що фінансово незалежні та постійно зорієнтовані на ринок” [1, с. 278].

Ринкові орієнтації в освітньому просторі України виявляються в інституційній реорганізації його форм. Сучасна глобалізація, на думку Я. Пітерзе, “переходить у плюралізацію організаційних форм. Структурна гібридизація та мішаниця різноманітних способів організації дає початок плюралізації форм співпраці та змагання, а також новим змішаним формам співпраці... Багатоманіття ідентичностей і децентрація соціальних суб’єктів спирається на здатність індивідів скористатися кількома організаційними опціями водночас. Отже, глобалізація – це основа для розширення й урізноманітнення “джерел особистості”” [5, с. 82].

Внаслідок інституційної реорганізації в освітньому просторі України сьогодні функціонує приблизно сотня університетів, з яких третина – приватні. Університет, наголошував Х. Ортеґа-і-Гасет, має контактувати з суспільним життям, з історичною реальністю. Він має бути відкритий сьогоденню, бути в самому його осерді [3, с. 105]. Екстраполюючи міркування Х. Ортеґа-і-Гасета на український контекст, доречно стверджувати, що університет не може бути інституцією лише для студентів. Університет, перебуваючи в “самому осерді життя, в його доконечних потребах”, повинен розглядати найактуальніші питання з культурного, фахового та наукового підходів. Лише за таких умов він набуде статусу провідної інституції української ідентифікації.

Натомість зміна інституційної конфігурації в освітньому просторі України відбувається без урахування соціально-економічного поділу праці, технологічних новацій і потреб ринку. Передовсім новостворені університети задовольняють освітній попит на правничі та економічні спеціальності, які ринок праці, на жаль, не потребує. До того ж якість освіти не відповідає вимогам міжнародних і європейських стандартів. Адже такі університети зазвичай не мають науково-методологічної бази, тяглості історичних і академічних традицій; вони, з одного боку, посилюють дисбаланс пропозицій і попиту на ринку праці, а з іншого, – “розмивають” національну ідентичність освітнього простору. Десятилітній процес “університетизації” освіти в Україні, на думку експертів, продемонстрував більше недоліків, ніж здобутків. За роки незалежності Україна вийшла у світові

лідери за кількістю вищих навчальних закладів – 353 (III і IV рівнів акредитації) та чисельністю студентів – 2,4 млн., втративши при цьому в якості освітньо-наукового потенціалу. Зокрема, жоден український університет не входить до переліку 500 найкращих у світ [2, с. 77].

Проаналізувавши тенденції комерціалізації та корпоратизації в західноєвропейському та американському освітньому просторі, М. Квек висновує, що “національна свідомість вже не відіграватиме головної ролі у соціальному житті сучасних технологічно розвинутих держав, а національна ідентичність вже не буде головним цементувальним чинником для суспільства пізнього модерну” [1, с. 283].

На думку С. Гантінгтона, “модернізація, прориви в економічному розвитку, урбанізація та глобалізація призвели до того, що люди змушені були перевизначати власну ідентичність, звузити її межі, перетворити її на більш камерну... Національній ідентичності довелось поступитись місцем ідентичностям субнаціональним, груповим і релігійним” [13, с. 37]. У США ця “фрагментація ідентичності” виявила себе в мультикультуралізмі, в чіткій стратифікації расової, етнічної та ґендерної свідомості. Натомість в Європі “звуження ідентичності” супроводжується одночасним її “розширенням”. Поява європейської ідентичності сприяє подальшому “звуженню ідентичності” в багатьох європейських народів.

Однак європейська ідентичність, як наголошує Е. Сміт, не є конфронтаційною до національних ідентичностей. Створення культурного простору споріднених культур, наприклад європейської, означатиме, що вона буде заснована на ґрунті спільної європейської культурної спадщини (міфи, символи, вартості, спогади), і то так, що вони не конкуруватимуть з іще сильними й могутніми національними культурами. Тільки в такий спосіб буде витворений новий тип колективної ідентичності, що охоплює, але не скасовує окремі нації [9, с. 182]. Справді, “людям властиві численні колективні ідентичності, обсяг і сила яких варіюється залежно від часу і місця. Ніщо не перешкодить індивідам ідентифікувати себе водночас із Фландрією, Бельгією та Європою і виявляти вірність кожному з цих утворень у відповідному контексті” [9, с. 182]. Національна ідентичність, зауважує автор, фактично і тепер набагато важливіше і сильніше впливає, ніж інші колективні культурні ідентичності. “Цей тип колективної ідентичності і далі на довгі прийдешні часи вимагатиме людської відданості, навіть якщо поряд з національними ідентичностями виникнуть інші, широкомасштабні, але вільніші форми колективної ідентичності... Створення широкомасштабних континентальних ідентичностей (європейський приклад) може насправді покріпити особні націоналізми етнічних груп і націй у межах демаркованого культурного простору; індивідуальні члени “родини близьких культур” немов набираються сили від своїх родинних зв’язків” [9, с. 183].

Перехід України до ліберально-ринкових відносин зумовив появу нових форм колективної ідентичності, специфіку яких виражають регіональні ідентичності. Такі ідентичності постали на окремих територіях, що мають свою соціально-економічну та історико-культурну специфіку. Регіональну ідентичність можна визначити як сприйняття індивідом себе як представника реальної або уявленої спільноти, якій властива єдність території проживання, соціально-культурного досвіду, ціннісних орієнтацій і способу життя. Передовсім регіональну

ідентичність в Україні живить економічно-фінансовий інтерес. Він, зазвичай, як зауважує Е. Сміт, “не становить **основи стабільної колективної ідентичності**” [9, с. 14]. Тому національна ідентичність освітнього простору зазнає фрагментації шляхом утвердження регіональних ідентичностей. До того ж регіональна ідентичність формується довкола уяви про ворожість між Сходом і Заходом країни. Це – “ідентичності спротиву”, як їх називає М. Кастелз, а тому вони конфронтаційні.

В освітньому просторі України регіоналізація виявляє себе в культурно-релігійних та світоглядних орієнтаціях: проросійська спрямованість властива освітньому простору в східному регіоні, тоді як проєвропейська орієнтація – у західному. Підписавши Болонську декларацію, наша держава тим самим взяла на себе зобов’язання здійснювати на практиці спільні вимоги, критерії і стандарти у системі вищої освіти. Пріоритетна вимога Болонської угоди – збереження національної ідентичності освітніх систем в умовах євроінтеграції та цивілізаційної модернізації. Це означає, що національна ідентифікація освітнього простору – головна місія університету. Якщо національна ідентичність репрезентує спільні духовні цінності та належність до єдиного соціально-культурного кола, то регіональні ідентичності окреслюють цивілізаційні простори, які соціально та культурно виключають один одного. Регіоналізація освітнього простору “розмиває” соціально-історичну та мовно-культурну спільність українського народу, нівелюючи потребу в його національній ідентичності.

Звичайно, на тлі глобалізаційних та євроінтеграційних тенденцій виникнення регіональних культурних просторів не є чимось винятковим. Проте їхня поява не зменшує влади національних ідентичностей. Досліджуючи національну ідентичність як колективний культурний феномен, Е. Сміт визначає її як пріоритетну щодо інших видів колективної культурної ідентифікації. Це зумовлено тим, що **національна ідентичність** виконує функції, які інші види ідентичностей або неспроможні задовольнити, або задовольняють їх неадекватно. Найбільшу вагу має те, що нація може запропонувати славетне майбутнє, подібне до її героїчного минулого. Так, вона може надихнути людей на підпорядкування спільній долі, яку мають утілити наступні покоління. Отже, найголовніша функція національної ідентичності полягає в створенні сильної “спільноти з властивими їй історією та долею”, в порятунку людини від особистого забуття та у відновленні колективної віри [9, с. 167]. До того ж національна ідентичність має потужну енергію згуртовувати, “надихати колективну свідомість і спонукати до колективних дій” [9, с. 13].

На противагу національній ідентичності, глобально-цивілізаційна ідентичність підпорядкована законам ринку і вона має космополітичний вимір. Як зазначають М. Фезерстоун і С. Леш, “соціокультурні процеси і форми життя виникають мірою того, як глобальне усуває **націю-державу** як визначальну оправу соціального життя. У новій оправі глобальні *потоки* – у медіашафтах, етношафтах, фінансошафтах і техношафтах – починають обіймати таку саму, а то навіть центральнішу, позицію, ніж *національні інституції*. Міжнародні соціальні, політичні та культурні (наприклад медії) організації згуртовуються між собою та починають заступати своїх національних відповідників” [11, с. 18].

Космополітична ідентичність притаманна передовсім транснаціональній еліті. Ідентичність космополіта, як наголошує Е. Сміт, перебуває поміж і ніде. Він залучений у багато світів, не вважаючи себе частиною жодного з них. Це позиція та ідентичність інтелектуала, який перебуває зовні відносно локальних арен, серед яких він або вона переміщається. Практика космополітизму ґрунтується на дотриманні дистанції, а часто на збереженні вищості над локальним [9, с. 118].

Зокрема, соціологічні опитування серед американської еліти, бізнесменів, фінансистів, інтелектуалів і навіть державних чиновників, що наводить С. Гантінгтон, засвідчили якого натиску зазнає національна ідентичність від транснаціональних і космополітичних ідентичностей. Транснаціональна еліта, яка контролює силу, багатство і знання, дистанціюється від національної ідентичності, а відтак зростає прірва між нею й американським народом [13, с. 28].

Безперечно, умови ідентифікації докорінно змінилися. Йдеться про інтенсифікацію глобальних потоків, які Й. Фрідман означив як етношафти, техношафти, фінансошафти ідеошафти [12]. Вони універсалізують соціальне життя. Інакше кажучи, глобалізація постає як триумф універсальної волі, що вносить, здавалося б, значну міру абстракції або ви-пустошення сенсу зі щоденного життя.

Під впливом глобальних “ландшафтів” формується глобальна космополітична культура. “Нема жодного сумніву, – переконаний Е. Сміт, – що риси такої технічної культури вже можна розпізнати, хоча нині вона поширюється на планеті дуже нерівномірно. А чи може ця космополітична культура вижити й процвітати? Чи може вона пустити коріння серед населення земної кулі?” [9, с. 165]. Нова глобальна культура універсальна, технічна й позачасова. Вона, як наголошує дослідник, не має історичної основи, ритму розвитку, відчуття часу і послідовності. Її космополітизм ґрунтується на уніфікованій технології з безліччю систем комунікації, а тому вона повсюдна, безформна, історично та культурно не вкорінена.

Західна космополітична культура поширюється засобами масової інформації й телекомунікаціями по всьому світу. Її вплив проявляється у щоразу більшій культурній та економічній одноманітності в різноманітних царинах і продуктах діяльності. Однак вона приваблива лише для транснаціональної еліти, позаяк “глобальна культура не пишається історією чи історіями: фольклорні мотиви вона використовує й розробляє для зовнішнього оздоблення зорієнтованої на сьогодення й майбутнє науково-технічної культури” [10, с. 164].

Глобальна культура створює реальну загрозу космополітизації освітнього простору в Україні. До того ж він і так не позбавлений інтернаціональних рис, які були йому властиві. Передовсім це стосується функціонування української мови як найважливішого національного ідентифікатора. Незважаючи на те, що українська мова закріплена конституційно як державна, в освітньому просторі зберігається тенденція двомовності у викладанні, написанні навчальних посібників і публікації результатів наукових досліджень тощо. Двомовність позбавляє мову функції як національного ідентифікатора, а зводить її до інструментальної прагматики: засобу викладу думок. Показовим у цьому плані є засилля в освітньому просторі України наукової та філософської російської термінології. Русифікація освітнього простору постає формою його денаціоналізації.

У національному просторі “мова є адекватним виразником поля смислів культури” та забезпечує причетність індивідів тої чи тої спільноти до одних і тих самих вартостей [8, с. 80]. Тому, як зазначає автор, світ у баченні іншої мови постає інакшим. А саме “світ мови кожної нації своєрідно опосередковує сприймання дійсності і своєрідно її структурує” [8, с. 101]. Завдяки символам і смисло-образам мови існує неповторний життєвий світ нації.

На думку, Е. Сміта, саме для центрально- та східноєвропейських націй мова є найважливішим культурним ідентифікатором, “вона залишається життєдайним символьним джерелом самобутності й народнокультурної мобілізації” [10, с. 97]. Для західноєвропейських націй мова не єдиний важливий аспект національного життя. Його невід’ємною складовою частиною є унікальна, самобутня й адекватна культурна спадщина й етнічне минуле. “Сказати, що етнос не має самобутньої культури й етноісторії, означає відкинути його претензію на національне визнання” [10, с. 96]. Отже, для досягнення своїх національних витоків важлива роль належить етноісторії. Що повніша й багатша етноісторія, наголошує Е. Сміт, то переконливішими стають претензії нації, то глибших струн вона може торкнутися в серцях членів нації [9, с. 167–168]. Учений переконливо доводить, що історично неглибока глобальна культура, що ґрунтується переважно на прагматичній мові повсякденності, не в змозі замінити спільну пам’ять, традиції, міфи й символи національних культур. “Якщо пам’ять – чільний момент в ідентичності, ми не можемо побачити ні глобальної ідентичності в розвитку, ні прагнень до неї, ані жодної колективної амнезії, яка б допомогла замінити наявні “глибокі” культури космополітичною “поверховою” культурою” [10, с. 43].

До речі, в європейських країнах, незважаючи на експансію вільноринкових цінностей, національні освітні системи генерують і трансюють культурно-історичну пам’ять кожного народу. Саме тому Д. де Ружмон наголошує, що “Європа є батьківщиною пам’яті. Вона є навіть, пам’яттю світу, тим місцем світу, де зберігають і відтворюють найдавніші документи людської раси, і роблять це не лише в музеях та бібліотеках, але також у звичаях, традиціях, у мовних навичках, у близькості людських відносин” [7, с. 25]. Ось чому Європа – взірць для наслідування. У контексті європейського вибору ренаціоналізацію освітнього простору України повинні здійснювати через відновлення історичної пам’яті, оскільки саме пам’ять посідає центральне місце у створенні ідентичностей і культур.

Засилля ринкових вартостей спостерігаємо в освітньому просторі повсюдно. Проте ринкові вартості не можуть заступити покликання університету акумулювати та зберігати спільну пам’ять, академічні вартості та традиції. Я. Пелікан переконаний, що традиції, на яких ґрунтується сучасний університет, не треба ігнорувати. Адже неможливо визначити, чим є університет, не звертаючи уваги на його спадщину [4, с. 65–66]. “Колись, після тої доби масової амнезії, якою є наш час, пошук культурної ідентичності знову стане ...пошуком культурного та духовного коріння; нове покоління звернеться до цих притулків традиції з питанням про своїх загублених дідів, – а отже, й про себе, й про ще ненароджені покоління” [4, с. 192].

Університет як освітньо-наукова інституція може і повинен здійснювати національну ідентифікацію шляхом нагромадження, культивування і передачі спільної пам’яті, міфів та символів спільноти; розвивати, відбирати і переда-

вати історичні традиції та ритуали. У збереженні та відтворенні національної ідентичності освітніх систем важлива роль належить гуманітаризації вищої освіти. Університет орієнтує особу на опанування найновішими технологіями та збереження вірності національним традиціям. Без такої взаємопов'язаності цивілізаційних і культурних здобутків, університетська освіта не мала би майбутнього. На думку Я. Пелікана, “університет, який ...через велику готовність “розвиватись” і “дивитися вперед” нехтував би своїм покликанням зберігати “істини всесвітньої мудрості” й бути сховищем традиції, втратив би разом із минулим і теперішнє, і майбутнє” [4, с. 191].

Незважаючи на те, що сучасна техніка й технологія інтегрують та уніфікують усі сфери діяльності людей, з'ясувалося, що процеси модернізації сучасного суспільства не нівелюють їхнього прагнення до утвердження своєї культурно-національної самобутності, мови, релігії, традицій і звичаїв. “Сьогодні національна ідентичність становить головну форму колективної ідентифікації. Хоч які почуття в індивідів, національна ідентичність стає домінантним критерієм культури та ідентичності, єдиним принципом урядування і центральним фокусом соціально-економічної активності” [9, с. 176]. Лише національна ідентичність, на думку Е. Сміта, задовольняє потребу в обраності, унікальності історії, особливої долі народу. Отже, проблема ідентичності не втрачає своєї актуальності, а освіта є тим соціальним інститутом, який спроможний формувати національну ідентичність не лише особи, а й народу.

Література

1. Кеек М. Національна держава, глобалізація та Університет як модерний заклад // Ідея Університету: Антологія. Львів: Літопис, 2002. С. 269–294.
2. Національна доповідь про стан і перспективи розвитку освіти в Україні. К.: Пед. думка, 2011.
3. Ормера-і-Гасет Х. Місія Університету // Ідея Університету: Антологія. Львів: Літопис, 2002. С. 67–108.
4. Пелікан Я. Ідея університету: переосмислення. К.: Дух і літера, 2008. 360 с.
5. Пітерзе Я. Глобалізація як гібридизація // В кн.: Глобальні модерності. К.: Ніка-Центр, 2008. С. 73–105.
6. Робертсон Р. Глокалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність // В кн.: Глобальні модерності. К.: Ніка-Центр, 2008. С. 48–72.
7. Ружмон Д. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до європейців. Львів: Б. в., 1998.
8. Скринник М. Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму. Львів: Каменяр, 2007.
9. Сміт Е. Національна ідентичність. К.: Основи, 1994.
10. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. К.: Ніка-Центр, 2009.
11. Фезерстоун М., Леш С. Глобалізація, модерність і опросторовлення суспільної теорії: вступ // В кн.: Глобальні модерності. К.: Ніка-Центр, 2008. С. 17–47.
12. Фрідман Й. Глобальна система, глобалізація та параметри модерності // В кн.: Глобальні модерності. К.: Ніка-Центр, 2008. С. 106–134.
13. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: ООО “Издательство АСТ”, ООО “Транзиткнига”, 2004.

AN EDUCATIONAL SPACE OF UKRAINE AND ITS NATIONAL IDENTIFICATION

Liudmyla Ryzhak

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: l_ryzhak@franko.lviv.ua

Construction of the national system of education in the conditions of globalization and eurointegration is considered. Socio-economical and cultural factors of the institutional reorganization of higher education and their influence on national authentication of the system of education are investigated. It is shown that regional authentication of education threatens the national identity, serving denationalization of educational space, its cosmopolitization on principles of market values. The necessity of revival of national identity of educational space of Ukraine on the principles of the European humanism values is substantiated.

Key words: globalization, an educational space, national identification of education, regional identification of education, humanistic values of education.

Стаття надійшла до редколегії 14.03.2011

Прийнята до друку 26.04.2011

УДК: 1:336.74: 316.28: 124.5

УКРАЇНЬСЬКА ЛЮДИНА В ЛАБІРИНТАХ “ФІНАНСОМІКИ”

Зоя Скринник

Львівський інститут банківської справи
Університету банківської справи Національного банку України,
проспект Т.Шевченка, 9, м. Львів, 79005, Україна,
kgd@lbi.wubn.net

Проаналізовано загрози, які ставить перед людством сучасний розвиток економіки. Зокрема розглянуто зміст популярного сьогодні поняття “фінансоміки” в аспекті того, яке місце посідають гроші в системі соціальних та особистих цінностей. Обґрунтовано висновок: філософія економіки необхідна для розуміння світоглядних параметрів економічної діяльності, її впливу на життєвий світ людини, на розв’язання проблем її буття, гармонізацію соціальних відносин. Ключові слова: філософія економіки, філософія грошей, “фінансоміка”, соціальна відповідальність бізнесу, економічна людина.

Усе популярнішою в останні роки в Україні стає філософія господарства, потужно розвинута за останні два десятиліття в Росії Ю. Осиповим та його науковою школою. Дуже самобутня, гостро акцентована на пошукові місця Росії в бурхливих змінах сучасного світу, школа Ю. Осипова прийшла до осмислення проблем буття сучасної людини із глибин економічного знання, усвідомивши субстанційну значущість економічних трансформацій для сучасного соціально-історичного типу людської особистості. Оцінка смислу цих трансформацій у Ю. Осипова надзвичайно песимістична: “Сучасна криза... відображає фундаментальний історичний конфлікт між, з одного боку, людиною-творцем укупі зі створеним нею штучним, вторинним світом, а з іншого – первинним животворним світом разом із землею природою і сакральністю, яка все ще сходиться на цей світ... Грошово-фінансова криза буде подолана, але залишиться ця зловісна загальна криза, усеосяжна, всюдисуща і воістину глобальна – по суті своїй апокаліптична криза. Вона вимагає не кон’юнктурних заходів, а докорінного переоблаштування людського світу на засадах відповідальності й аскетизму, що, на жаль, паразитарному західному світові та його щирим адептам зовсім і не світить – назріває консервативна революція, нове середньовіччя, оновлений Премодерн, тобто якраз все те, що докорінно суперечить ренесансній цивілізації. Сучасне людство потребує Преображення, на яке вже не здатна людина західного зразка” (курсив – З.С.) [1, с. 42].

Смисл цього твердження в тому, що, на думку Ю. М. Осипова, апокаліпсис загрожує західному світові, бо він неспроможний повернутися від сучасних принципів організації господарства до “нового середньовіччя” в його і економічному, і гуманітарному аспектах.

Мета цієї статті – спробувати дати таке бачення проблем, пов'язаних з “огрошевленням” людського життя у процесі економічних змін, яке більшою мірою відповідає реаліям і потребам України з її прозахідною орієнтацією (хоча б і непослідовною). На нашу думку, справді, якщо ми прагнемо жити в суспільстві, де світ людських взаємин не підмінений меркантильним розрахунком, у середовищі соціально відповідальних і успішних людей, треба змінювати не просто технології підприємницької діяльності, але світогляд, переконання, ціннісні орієнтації. І головна проблема для України – це проблема національної еліти, зокрема й економічної, саме в аспекті ціннісно-нормативних та інтелектуальних ресурсів нації.

У зв'язку з цим варто пригадати теорію еліти Х. Ортеґи-і-Ґасета. Представник справжньої еліти, “добірний чоловік” – не той, хто вважає себе вищим за інших, а людина, що вимагає від себе більше, ніж інші, бере на себе все нові труднощі та обов'язки. Не “пересічна маса”, а “добірна людина” живе у властивій неволі. Ця неволя полягає в тому, що добірна людина присвячує своє життя служінню вищим інтересам. *Належність до еліти визначається вимогами, обов'язками, а не правами – це життя, обернене в дисципліну.* Права та привілеї шляхетної людини не є пасивною власністю, а вказують на висоту, якої сягнули зусилля цієї особи. Шляхетність – це синонім напруженого життя, яке постійно прагне перевершити себе, життя аскетичного, бо його сутнісна ознака – самозречення в ім'я вищої мети. Нації Європи, за Ортеґою, фундували шляхтичі – “люди, гідні подиву за їхню відвагу, за їхній хист володарства, за їхнє почуття відповідальності... Але з усіма цими чеснотами серця шляхтичі завжди мали слабу голову. Вони жили другою половиною душі. Були вони дуже обмеженого розуму, почутливі, імпульсивні, інтуїтивні, словом, ірраціональні” [2, с. 123]. Така природа шляхтичів призвела до їх програву у змаганні з розсудковими, практичними міщанами, з яких зродилася буржуазія.

Хоча “шляхетність” лідерів, здатних добровільно обернути своє життя в самопожертву, надзвичайно запотребувана сьогодні в Україні, проте, на наше переконання, “консервативна революція” як спосіб повернення до “золотого віку” безперспективна, як і всяка спроба повернути історію в зворотному напрямку. Більше приваблює заклик К. Ясперса рухатися *крізь* історію вперед, хоча й із непрогнозованим результатом. У наш час це, зокрема, означає, що інтереси самозбереження людства вимагають навчитися поєднувати “сильну голову”, тобто раціональний розрахунок підприємців, зі шляхетною здатністю до самовідданого служіння вищій меті.

Коли йдеться про економічні загрози самозбереженню людства, про “фінансоміку” (це поняття так часто цитується в українських публікаціях, що вже, либонь, не потребує коментарів), то розпочати варто з того, яке місце посідають гроші в системі соціальних та особистих цінностей. А раз справа стосується ціннісних орієнтацій, переконань, то слід зрозуміти: соціальної відповідальності не можна навчити, як навчають, наприклад, математики, бо в її основі лежить не логіка. Вона не зводиться до набору процедур, якими можна оволодіти як певною технологією – це скоріше життєва позиція, світогляд. Тому, якщо ми хочемо зробити економічну людину відповідальною, потрібна філософія. Філософія у цьому контексті – це розуміння світоглядних параметрів економічної

діяльності: її впливу на життєвий світ людини, на розв'язання проблем її буття, гармонізацію соціальних відносин.

Сучасне життя наскрізь підпорядковане грошовому й навіть “супергрошовому” початкові, коли гроші працюють винятково ради самих грошей, тому саме гроші й мають бути першим і головним предметом такої відповідальності. Вона впливає з самої сутності грошей. Адже від самого свого виникнення *гроші – це угода* в рамках спільноти використовувати «щось» як засіб обміну. А на чому будується будь-яка угода? На тому, що її учасники беруть на себе *зобов'язання дотримуватися спільно визначених правил*. Якщо ж ідеться про сучасні гроші, то треба мати на увазі, що в своїй масі це позичковий капітал. За виразом Б. Лієтара, гроші та борг – дві сторони однієї монети. Якби ми всі одного разу віддали наші борги, гроші зникли б з нашого світу, позаяк механізм їх створення знищив би сам себе: повернення всіх боргів неминуче вичерпало би всі вклади. Кредитна природа грошей означає, що в їх основі лежать *довіра, чесне виконання зобов'язань та відповідальність*. Коли суспільство втрачає довіру до грошей, воно втрачає довіру до самого себе.

Американський долар за угодою 1946 року мав золотий еквівалент тридцять п'ять доларів за унцію золота і до нього була прив'язана більшість світових валют. Після закриття Р. Ніксоном «золотого вікна» він перетворився на папірець, не забезпечений золотом, значущість якого спирається лише на укази уряду і довіру людей до цього уряду. Якщо раніше значущість долара була виражена написом на банкноті “Підлягає оплаті на вимогу пред'явника”, то після втрати золотого забезпечення цей напис був замінений на фразу “In God we trust” – “В Бога ми віруємо”. Ця заміна виявляє суть трансформації грошей від природного забезпечення, яким було золото, до соціального – *довіри* до держави, соціального ладу, здатності людської спільноти контролювати стихію ринкових процесів, упевненості в непохитних розумних і справедливих засадах буття. Ми бачимо, що “в надрах” такого раціонального, інструментального, чужого для будь-яких сентиментів феномена як гроші, закладено серцевину, незрозумілу і позбавлену сенсу для економічного розрахунку – ціннісно-нормативні поняття: довіра, обов'язок, свобода, відповідальність. І хоч якими сторонніми видаються вони для чистої економічної науки, а сучасний фахівець-економіст повинен не просто уміти вимовляти ці слова, але навчитися *мислити цими поняттями*, використовувати у своїй професійній діяльності як її категоріальний апарат.

Формування потенціалу довіри до грошей та грошових механізмів в Україні – дуже складне завдання в силу ряду причин:

- ◆ Сформоване ідеологічною обробкою радянських часів ототожнення фінансової діяльності з примітивним меркантилізмом, під яким мають на увазі гонитву за грошима ради самих грошей, ставлення до грошей як до головного критерію життєвого успіху, гідного життя і навіть цінності людської особистості.
- ◆ Новизна і незвичність фінансової діяльності та брак необхідної інформації.
- ◆ Гіркий досвід першого знайомства з фінансовою сферою – всілякі шахрайства трасових товариств, знецінення вкладів населення в Ощадбанку на початку 1990-х років, ряд гучних фінансових скандалів. На жаль,

цей досвід має продовження і наш час, свідченням чого є сумна доля інвесторів будівельного проекту “Еліт-Центр”.

Недовіра до фінансової сфери є одною з причин того, що на фінансових ринках України, з одного боку, залишається незадоволеним попит на фінансові ресурси, тобто економіка залишається недофінансованою, а, з другого, значна частина ресурсів не використовується для фінансування потреб соціально-економічного розвитку. Ці кошти обертаються в тіньовому секторі, або залишили національні терени і працюють за кордоном, або осіли мертвим капіталом на руках у населення, але всі вони являють собою невикористаний потенціал, якого так бракує українській економіці.

Гроші – це специфічна цінність, і як кожна цінність вони несуть у собі соціально схвалені взірці, на які людина орієнтується, здійснюючи вибір своїх учинків. Товарно-грошові відносини – це та сфера, в якій ситуація постійного вибору репрезентована особливо рельєфно, так би мовити, “в чистому вигляді”. Гроші тут виступають як соціальна субстанція, яка принципово уможливорює вибір для кожної конкретної людини, робить її суб’єктом широких контекстів суспільного життя. Тому гроші є регулятором не лише руху матеріальних та ідеальних цінностей, але й реальним та необхідним регулятором соціальної поведінки людини. Перебуваючи постійно, в кожен момент свого життя, у ситуації вибору, людина знаходить у репрезентованих їй суспільством моделях поведінки два протилежні варіанти *правильних* (кожна у рамках своєї системи значень) відповідей на одні й ті ж самі питання: раціональна система смислів, квінтесенцією якої постають гроші, орієнтує на інтереси власного «Я», індивідуалістичний вибір особистої користі, тоді як гуманістичні смисли культури орієнтують на інтеграцію людини у спільноту, консолідацію колективного “Ми”, нерідко за рахунок власних інтересів.

Тут рельєфно проглядається зв’язок грошей і свободи: необхідними умовами свободи є, по-перше, можливість вибору і, по-друге, відповідальність людини за свій вибір, вчинки та їх наслідки. У цьому відношенні грошовий вимір наслідків нашої поведінки робить їх максимально відчутними, вимірюваними і таким чином дозволяє краще співставляти наші рішення та їх результати. Протиставлення ж грошей та свободи є наслідком фетишизації грошей, коли вони із засобу перетворюються на самоціль, найвищу цінність, і, таким чином, не виконують свою функцію включення людини у соціальні зв’язки, а, навпаки, підміняють собою все багатство життєвого світу людини.

Яким має бути співвідношення між свободою дій індивіда та їх відповідальністю, обмеженнями з боку суспільства – це предмет досліджень лауреата Нобелівської премії з економіки Дж. Б’юкенена. Ще в 60-х роках Дж. Б’юкенен прийшов до висновку, що ми занурюємося в анархічний хаос і неконтрольовану експлуатацію під тягарем держави-Левіафана. Виглядало так, що демократія нездатна контролювати свої власні крайні прояви, а всякі ознаки конституційного порозуміння, здавалося, раптово зникли. Де пролягають межі колективної дії? “Я зрозумів, що став політичним філософом – якщо не за своєю спеціальністю, то через ті питання, які намагався розв’язати” – пише він [3, с.25]. На думку Дж. Б’юкенена, для економічно розвинених країн сьогодні характерна модель держави, що максималізує свої доходи і являє собою конкретну альтернативу

“державі-благодійниці”. Він шукає новітній еквівалент “ідеї прогресу”, що панувала в XIX і на початку XX століття, прагне відвернути занепад громадянського устрою, до якого призвело “наше жадливе XX століття”. Висновок, що його формулює Дж. Б'юкенен, означає визнання залежності економічної ефективності від екзистенційних основ людського буття: допоки люди як громадяни не матимуть змоги довіряти одне одному – як громадяни і як суб'єкти економічної діяльності, – ні економіка, ні держава не зможуть функціонувати ефективно. “Цілком незалежно від інституційної трансформації, необхідної для забезпечення стимулів для оновлення, паралельно має розпочатися певне відродження духу, певне відчуття спільної мети у суспільстві вільних у своєму виборі громадян” (курсив – З.С.) [3, с. 146].

Надії на подолання постіндустріальної техніко-економічної цілераціональності, яка, руйнуючи ціннісно-нормативні основи людської діяльності, обмежує обрії життєвого світу моделлю «людини економічної», сьогодні все частіше пов'язують з «етикою відповідальності», що її прагне обґрунтувати сучасна філософія. Завдання полягає в тому, щоб знайти можливості для регуманізації суспільства, що втратило смисложиттєві цінності та орієнтації, витворити “етику відповідальності”, яка поєднала б цілераціональність суспільства, в якому гроші є визначальним чинником, зі спільною моральною відповідальністю людей за наслідки своєї діяльності у глобальному масштабі. Нова універсалістська етика, норми і цінності якої покликані дати орієнтири сучасного суспільного розвитку, має стати тією легітимуючою інстанцією, на основі якої досягається взаєморозуміння усіх членів спільноти в усіх практичних питаннях. Практично уперше в історії перед людством постало реальне завдання, пов'язане з імперативами виживання: взяти на себе відповідальність за наслідки своєї діяльності у глобальному масштабі. Актуальні проблеми нашого життя зводять сьогодні в єдиний дискурс роздуми про гроші та про моральні цінності, які ще донедавна перебували на протилежних і незалежних одне від одного полюсах суспільної думки. І це правильно, адже само вчення про економіку виникло як складова частина філософії моралі. Проблеми практичної філософії так чи інакше розглядав кожен з тих, хто займався філософствуванням, і серед цих проблем знаходили своє місце роздуми про виправдання власності, справедливую ціну, справедливий прибуток і розподіл – тобто підхід до економічних проблем розбудовувався на світоглядно-нормативних засадах, економічне знання було невіддільним від філософського.

Проте у новочасній науці та філософії, внаслідок еволюції економічного знання, економічна вигода та моральна відповідальність постали вже як антиподи. Антагонізм зайшов так далеко, що К. Маркс поставив собі за мету розв'язати суперечність між економічним інтересом та ідеалами гуманізму, висунувши утопічний проект здійснення “реального гуманізму” через повне знищення грошей та приватного економічного інтересу. За радянських часів вітчизняна суспільна думка повністю дотримувалася теорії К. Маркса про те, що гроші – це така соціально-економічна субстанція, що не просто розвивається, витворюючи й відтворюючи себе і свої умови, але разом з тим підриває своїм розвитком своє власне існування і на певному етапі сама створює умови для самозаперечення, самознищення. Політекономічна теорія Маркса доповнювалася

соціально-політичною концепцією, згідно з якою суспільний розвиток неминує прямує до революційного знищення суспільно-економічної формації, заснованої на приватній власності, і побудови комуністичного суспільства, в якому гроші не існуватимуть, вони “відімруть” у процесі руху до комунізму. Кілька поколінь наших співвітчизників, зокрема й ті, що перебувають сьогодні у розквіті соціальної активності, були виховані на Марксовій теорії, за якою гроші – це всезагальна форма *відчуженого* буття людської сутності. Цих людей переконували, що ще за їхнього життя настане “світле майбутнє”, в якому не буде грошей і товарно-грошових взаємин.

Насправді це була не наукова теорія, а утопічна мрія. Проте ставлення сьогоднішніх “пересічних” українців до реальних проблем економічного життя неможливо зрозуміти без усвідомлення того, наскільки глибоко міфологізовані їх уявлення про діючі в економіці грошові механізми. Лейтмотив пострадянської міфології у ставленні до грошей такий: сфера грошей та грошових відносин – це сфера “несправжнього” буття, яке людина повинна здолати, щоб досягти свободи та справжньої самореалізації. Гроші, мовляв, втягуючи людину в усе нові та нові витки господарського буття, скеровують її сутнісні сили у сферу чужих їй власній природі видів діяльності, роблять людину такою “як усі”, ведуть до втрати особистості і втрати соціальної відповідальності.

Сприйняття соціального значення грошей у суспільній свідомості зазнає своєрідної біфуркації:

- тоді як з економічної точки зору гроші виступають як провідний чинник господарської діяльності і в цій функції є *суспільним благом*, об’єктом професійної відповідальності у найвищій мірі,
- з погляду провідних життєвих цінностей значення грошей наповнюється негативним змістом і сприймається як *втілення соціального зла і сваволі*.

Відповідно до цього другого підходу, в залежності від місця грошей у системі ціннісних орієнтацій людини, масова свідомість схильна бачити два взаємовиключні типи людської особистості. У першому акцент робиться на гуманістичні виміри буття – у ньому життя наповнене смыслом, людині цікаво жити, вона перебуває в гармонії з соціумом і все, у тому числі і гроші, підпорядковується цьому інтересові. Другий – це особа, спрямована виключно на прагматичні цілі, без особистої самореалізації – це ринкова орієнтація на те, щоб якомога більше взяти в предметно-речевому, матеріальному плані, не приймаючи на себе жодних зобов’язань.

Протистояння утилітарно-прагматичного та ціннісного ставлення до рішень і вчинків людини не є винятковою характеристикою сучасної доби.

Гоголівський Тарас Бульба говорить з корчмарем Янкелем про свого сина Андрія:

- Чому ж він одягнув чуже вбрання?
- Тому що краще, тому і одягнув...
- Так це виходить, він, по-твоєму, продав вітчизну і віру?
- Я ж не говорю цього, щоб він продавав що; я сказав тільки, що він перейшов до них.
- І ти не убив відразу на місці його, чортова сина? – закричав Тарас Бульба.

– За що ж убити? Він перейшов по добрій волі. Чим людина винувата? Там йому краще, туди і перейшов (М. Гоголь, “Тарас Бульба”).

Цей діалог наочно показує зіткнення двох типів мислення, що існують не так за часів Тараса Бульби, як у ментальності сучасного нам суспільства. Тарасова логіка репрезентує світосприйняття людини, укорінене в моральних цінностях і підпорядковане обов’язкові служіння батьківщині. Проміняти обов’язок на матеріальні блага для Тараса – непростий гріх, який змити можна лише кров’ю. Логіка ж Янкеля – це реалізація раціонального розрахунку “економічної людини”, в якому прагнення до вигоди не суперечить, а відповідає її моральному призначенню: правильне те, що вигідне.

У сучасному світі меркантильний розрахунок обіймає собою всі сфери людського життя (“що не купується за гроші, то купується за великі гроші”). У формі грошової вартості може бути виражена значущість будь-якої речі або явища, це дозволяє найкращим чином обраховувати і збалансовувати витрати та прибутки, таким чином грошова форма існування соціальних смислів речей допомагає людині досягати поставленої мети найбільш раціональним способом. Однак стверджувати, що людина, яка присвячує себе діяльності, пов’язаній з грошима, у силу самого цього факту живе “несправжнім” життям, нереалістично і несправедливо.

Чому, коли йдеться про моральну оцінку грошей, то ключовою темою, як правило, стає твердження, що “гроші псують людей”? Бо вважається, що породжений ними егоїзм, начебто, несумісний з соціальною відповідальністю, солідарністю, справедливістю. Проте замислимося над більш масштабними наслідками впливу грошей на життя людини.

По-перше, порівняно з безгрошовими системами господарювання, лише економічна система, побудована на розвинених грошових відносинах, здатна забезпечити такий рівень добробуту такий великій кількості людей. Крах системи соціалістичного планового господарства, у якому гроші не виконували повноцінних функцій ринкового механізму (або ж його організований демонтаж, наприклад, у Китаї), показав, що немає альтернативи ринковим механізмам для досягнення сучасного рівня добробуту. Проте, безперечно, вимогам справедливості відповідає лише соціальне ринкове господарство, позаяк воно переймається дотриманням принципів справедливості при розподілі.

Друга морально значуща риса грошей полягає в тому, що за їх допомогою може бути реалізована (хоча самі собою гроші цього не гарантують) вимога принципу справедливості, що стосується рівного ставлення до рівних за умов фактичної нерівності: більша особиста ефективність дає людині й більші економічні права власності, добробуту, економічного визнання, матеріальної незалежності, яка є важливим елементом свободи особи. Грошові інструменти соціальної оцінки особистої ефективності дають можливість постійно коригувати стартові можливості, аби гарантувати реальну рівність шансів усім і кожному.

По-третє, на цивілізованому ринку перевагу та успіх має той, у кого капіталістична трудова мораль стала другою натурою. Цей аргумент часто наштовхується на нерозуміння та опір в українському моральному дискурсі, мотивований гірким досвідом недавнього минулого і мало чим відмінного сьогодення. Безперечно, процес становлення новочасової трудової моралі є досить тривалий, болючий

і повинен мати свої передумови. В одній тільки Європі за нього сплачено ціною багатьох жертв – годі вже казати про “третій світ”, де бракувало релігійно-світоглядних передумов, закладених християнством, зокрема протестантизмом, для швидкого завершення цього процесу. Україна – християнська країна, проте і вона не мала протестантського морального досвіду, який утвердив заробляння грошей як справу, угодну Богові. Тому варто не забувати, що безконтрольне зростання потреб, які в змозі задовольнити тільки грошово-ринкова економіка, без становлення відповідної трудової моралі може призвести тільки до втрати людиною особистої гідності. Реальним фактом є те, що капіталізм забезпечує високу грошову оцінку праці, але така оцінка передбачає дві умови:

- праця людини може бути позитивно оцінена, коли вона дає змогу швидко та ефективно досягати цілей (не тільки економічних), але за умови, що немає сумнівів у моральності цих цілей за своєю суттю;
- становлення трудового етосу відбувалося паралельно з розвитком таких чеснот, як відповідальність, справедливість, самодисципліна, спроможність передбачити наслідки своєї діяльності, тобто зі здатністю людини панувати над власною природою.

По-четверте, економічний егоїзм відіграє роль “невидимої руки”, яка із загального прагнення власної користі кожного витворює спільне благо всіх. Усунення ж економічного егоїзму, який мотивує дії учасників ринку, веде до апатії, а це, порівняно з його негативними наслідками, ще більше суперечило б спільному благу. Тому слід спокійно ставитися до того, що ринковому господарству не доводиться покладатися на добру волю окремого індивіда, аби досягати морально пристойного результату. Те, що ринок безпосередньо карає за помилки і таким чином грошові механізми перебирають на себе значну кількість рішень за моральну свідомість, свідчить про суттєве розвантаження людини, і тому дію ринкових чинників регуляції поведінки не варто сприймати як втрату автономії волі.

У людей, які займаються бізнесом, професійно працюють з грошима, гроші справді на першому місці, але не тому, що нема вищих інтересів, а тому, що це їх спосіб самореалізації – професійна робота з грошима як дуже складним і ефективним інструментом, який потребує найвищої самовіддачі і дуже великої відповідальності. Це і є та сама діяльність, яка утворює соціальну сутність грошей. Гроші не є для них засобом легкого, безтурботного життя. Ті блага, які вони можуть через них отримати, вони, як правило, не мають часу споживати, бо професійна діяльність рідко залишає на це дозвілля. Ці люди – трудівники, висококласні професіонали, вони платять податки, займаються доброчинністю, забезпечують наповнення бюджету, за рахунок чого створюються блага, які мають суспільний характер і уможливають реалізацію найвищих у гуманітарному плані цілей соціуму. Власне кажучи, грошей на утримання соціальної (іншим словом – бюджетної) сфери поза коштами, що надходять від підприємницької діяльності, просто не існує в природі. Ринковий вибір українського суспільства – це орієнтація на те, що такі люди і такі соціальні відносини набиратимуть усе більшої ваги і, зрештою, стануть визначальними.

Людська особистість – дуже складний, багатогранний феномен, тому, якщо ми хочемо побачити реальний, а не умоглядно спроектований, спосіб взаємодії

людини та грошей, треба розглянути дуже широкий спектр соціальних зв'язків, впливів, процесів. Ще А. Сміт, прагнучи віднайти гармонію у взаємодії індивіда і суспільства, робить спробу знайти синтез між егоїзмом і альтруїзмом, пристрастями і розумом, приватним інтересом і публічним за допомогою концепції морального чуття і природної симпатії. Всупереч абсолютизації ролі калькуюючого розуму в економічній сфері, А. Сміт виводив економічну активність людей з неекономічної потреби у визнанні, пошані та схваленні з боку інших людей, завдяки чому поведінка «людини економічної» набувала водночас *і морального, і ринкового характеру*. Це відбувається завдяки дії «невидимої руки ринку», що перетворює приватні недоліки на суспільну вигоду. За А. Смітом, сфера ринкових відносин – це арена, на якій кожен громадянин шукає визнання своєї праці і присутності у світі, перетворюючись на самостійну індивідуальність під впливом «тисяч інших чинників», аніж корисливість.

Проте сучасна людина значно складніша за соціальний тип, що його описав А. Сміт, адже «економічна людина» – не щойно досягнутий на початок ХХІ століття стан, а той історичний тип, який на цей час вичерпав себе.

За сучасних умов суттєво змінилися всі параметри соціально-економічного розвитку, включно з якістю та тривалістю життя людини. Лінійні залежності й рівноважні стани виявляються неспроможними описати процеси в соціумі та економіці, які нині вже не відбуваються так прямолінійно, як в індустріальному суспільстві. Сучасне гуманістичне мислення орієнтується на людину більш високого типу, в якій над структурами цілераціональності розбудована розвинена ціннісно-раціональна сфера, заснована на моделях ставлення до світу, закладених усім розвитком культури. Однак при цьому не ставиться завдання демонтувати роль грошових механізмів там, де вони є незамінним інструментом для забезпечення гідного людського буття. Справжнє питання в тому, які вищі життєві орієнтири і за допомогою яких соціальних механізмів може «добудувати» над прагматичними орієнтаціями людини сучасна цивілізація, а також як мають бути поєднані культурні засади буття людини та інструментарій ринкової організації економічного життя.

Маємо краще усвідомити, що грошові механізми – не демонічна сила, яку людина випустила на свободу собі на погибель, а об'єктивована, оречевлена форма соціальних зв'язків між людьми. Гроші є зовнішнім вираженням цілого комплексу соціальних зв'язків, які виникають на ґрунті обмінних угод, вираженням соціального консенсусу товаровиробників, досягнутого в результаті багатовимірних ринкових стосунків. Таким чином вони формують і виражають колективну волю господарської спільноти. Тому гроші – необхідний атрибут суспільного життя, вони протягом попереднього історичного розвитку лише зміцнювали свої позиції у життєвому світі людини, і будь-яка модель гармонізації нашого життя не може не враховувати функціонування грошових механізмів саме в ролі інструменту соціальних відносин.

Для українського суспільства ситуація утруднюється тим, що в ньому відбувається далеко ще не завершений перехід до ринкових відносин, який стоїть не лише економічній сфері, але багатьох різноманітних сторін життя та свідомості людей. Ідеологізований образ грошей як соціального зла допов-

нуються браком реального досвіду цивілізованих ринкових стосунків та надміром гіркого досвіду пострадянського періоду “дикого накопичення капіталу”. Це створює несприятливий ґрунт для усвідомлення того, що все наше майбутнє життя проходитиме в суспільстві, де роль грошей буде дуже значною і дедалі зростатиме – адже Україна не так давно визнана країною з ринковою економікою і до справжнього утвердження грошово-ринкових моделей як у господарській діяльності, так і в суспільній свідомості, їй доведеться витримати довгий “навчальний процес”.

Література

1. Осипов Ю. Світова криза у полі зору філософії господарства // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей. Матеріали III Міжнародних філософсько-економічних читань 25 – 26 травня 2010 року. Львів: УБС НБУ, 2010. С. 30–42.
2. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. К.: Основи, 1994.
3. Бьюкенен Дж., Масгрейв Р. Суспільні фінанси і суспільний вибір: Два протилежних бачення держави. К.: Києво-Могилянська академія, 2004.
4. Осипов Ю. Опыт философии хозяйства. Хозяйство как феномен культуры и самоорганизующаяся система. М.: Изд-во Московского университета, 1990.

THE UKRAINIAN HUMAN IN THE LABYRINTHS OF “FINANSOMICS”

Zoja Skrynnnyk

Lviv Institute of Banking of the University of Banking
of the National Bank of Ukraine, Shevchenko Str., 79005, Lviv, Ukraine,
kgd@lbi.wubn.net

The threats which are put before humanity by modern development of economics are analysed. The maintenance of popular nowadays concept of “finansomics” is considered. The place occupied by money in the system of social and personal values is described. A conclusion: philosophy of economics is necessary for understanding the world-view parameters of economical activity, its influence on the vital world of the person and harmonization the social relations is grounded.

Key words: philosophy of economics, philosophy of money, “finansomics”, social responsibility of business, economical human.

*Стаття надійшла до редколегії 17.09.2010
Прийнята до друку 25.10.2010*

УДК 141.30(477)“19”(092)

БАГАТОЛИКИЙ МИСЛИТЕЛЬ: ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ Г. КОСТЕЛЬНИКА

Валерій Стеценко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Розглянуто вагомий внесок Гавриїла Костельника у розвиток української релігійної філософії першої половини ХХ ст. Проаналізовано концептуальний зміст його поглядів у галузі онтології, гносеології, релігійної антропології, філософії історії, соціальної філософії та релігієзнавства. Досліджено особливості філософування мислителя щодо проблем людського призначення, співвідношення науки і релігії, свідомого й підсвідомого у пізнанні, містичних явищ, джерел і специфіки атеїзму. З'ясовано, що він не стільки дотримувався томістичного напрямку у філософії, скільки поєднував релігійну антропологію з елементами неотомізму, позитивізму, католицького модернізму.

Ключові слова: релігійна антропологія, томізм, неотомізм, позитивізм, католицький модернізм.

Серед визначних релігійних мислителів УГКЦ першої половини ХХ ст. одним із найяскравіших, без перебільшення, був доктор філософії і богослов'я, о. протопресвітер Гавриїл Федорович Костельник (1886–1948), що як противник латинізації східного обряду мав свій особливий погляд на унію православної й католицької церков [4, с. 311; 5, с. 3–6; 19; 22; 31, с. 167–172; 33, с. 2; 34, с. 222–252; 36, с. 170; 37]. Дослідження його релігійно-філософського (богословсько-філософського) спадку – актуальна наукова проблема, адже українська релігійна філософія першої половини ХХ ст., незважаючи на наявний значний масив джерельного матеріалу, донині залишається маловивченим й, отже, маловідомим феноменом, а доробок мислителя, на думку сучасних дослідників його творчості, є в ній чи не найвагомішим [5, с. 5; 33, с. 4]. Він автор підручника з історії філософії та численних богословсько-філософських розвідок, серед найвагоміших з яких “Границі демократизму” (1919), “Пісня Богів. Вічна драма чоловіка” (1922), “Границі Вселенної” (1924), “Три розправи про пізнання” (1925), “Християнська апольоgetика” (1925), “Спір про Епіклезу між Сходом і Заходом” (1928), “Світ як вічна школа. Філософічні розважання” (1931), “Справжнє джерело атеїзму” (1935), “Arcana Dei. Символ віри модерної людини” (1936) тощо [4, с. 311–322; 5, с. 12–13; 6–11; 14–16; 20–25; 33, с. 8, 11–13; 34, с. 222–252; 35, с. 157–164]. Усі вони свідчать про глибокі знання, широку ерудицію та різноманітні зацікавлення автора, становлячи безперечний інтерес для дослідників.

Актуальність вивчення творчого доробку о. Г. Костельника зумовлюється також тим, що він був чи не єдиним релігійним філософом України в 20–30-х рр. ХХ ст., який по-своєму намагався осмислювати філософські й релігійно-філософські проблеми, відрізнявся оригінальністю й неординарністю, а також певним вільнодумством, що зумовлювало упереджене ставлення до нього сучасників з числа духовенства УГКЦ [2, с. 66; 5, с. 4–6, 15–16; 33, с. 2, 8–10, 15, 17]. Наприклад, о. Іван Гриньох стверджував, що Г. Костельник “був відомий зі своїх у теології ліберальних і модерністичних переконань” [3, с. 371], “плоди його творчості на перший погляд вражали своєю оригінальністю, при глибшій аналізі виявилися без глибшої думки і без солідного ґрунту” [3, с. 348], це була людина, “яка перескакувала з однієї ділянки знання в другу, яка пробувала продукуватися на відтинках філософії, теології, літератури, поезії, історії, християнської містики...” та “яка не зуміла сконцентруватися на одному полі людських знань” [3, с. 372].

І до сьогодні така неординарність творчості греко-католицького мислителя, як і суперечливість його церковної діяльності, продовжують, значною мірою, залишатися загадковими, а отже, і привабливими для науковців. Це тим більше важливо, що до недавнього часу надміру заполітизоване ім'я цього релігійного діяча і мислителя пов'язувалося у масовій свідомості та наукових дослідженнях винятково з його участю у скасуванні церковної унії [3, с. 333–382; 5, с. 15; 28–29; 33, с. 7–8; 36, с. 170]. Наукові розвідки, богословські праці та філософські твори Г. Костельника в Україні детально не досліджували. Публікували і вивчали переважно його праці публіцистичного характеру, які стосувалися подій Львівського псевдособору 1946 р., критики Ватикану та католицького кліру [19]. Поодинокими винятками були публікації, подібні до монографії львівського професора М. Олексюка, яка, хоч і була написана відповідно до вимог тогочасної методології, вперше відкрила українській науковій спільноті твори Г. Костельника як оригінального й надзвичайно продуктивного релігійного філософа [34, с. 222–252]. До цього необхідно додати хіба що книгу хорватського академіка Ю. Тамаша, яка цінна наведеною в ній повною бібліографією праць філософа [37].

Лише порівняно нещодавно з'явилася низка досліджень молодих українських науковців, які започаткували сучасну систематизацію поглядів цього визначного релігійного мислителя й самобутнього філософа. Зокрема, спробами узагальнювального дослідження значної релігійно-філософської спадщини Г. Костельника стали кандидатська дисертація І. Мірчук та її наступна у співавторстві з професором М. Кашубою монографія [5; 33]. Безперечну наукову цінність мають і подальші розвідки як самої Мірчук, так і дослідження О. Гірника, О. Ліщинської, О. Максимович, Я. Петрук та інших, присвячені аналізу роздумів філософа щодо проблем смислу буття та сенсу людського існування і призначення, ставлення держави до релігії та церкви, тенденцій десакралізації свідомості в Україні, особливостей західного і східного обрядів або характеристики самого мислителя як неотоміста чи релігійного модерніста тощо [1–2; 27; 30–32; 35].

Наведений у цих дослідженнях аналіз концептуального змісту багатьох творів Г. Костельника переконує, що серед українських релігійних мислителів першої половини ХХ ст. він відрізнявся особливо високим філософським та богословським професіоналізмом, глибокою обізнаністю та надзвичайно широким

спектром своїх зацікавлень у світовому філософському процесі, богословській та релігієзнавчій проблематиці, а також у царині різноманітного природничо-наукового та гуманітарного знання. Зокрема, як наголошують у своїх дослідженнях М. Кашуба та І. Мірчук, цей яскравий представник української релігійної філософії хоч і не створив своєї власної філософської системи, однак висловив у своїх працях низку цікавих й оригінальних думок щодо співвідношення матерії і духу, природи людської душі, сенсу життя та призначення людини у світі, місця підсвідомого та інтуїції у пізнанні, проблем суспільного розвитку, що стосуються осмислення природи соціальних революцій, соціалістичної ідеології, понять демократії, справедливості, свободи і прав людини, питань власності, відносин суспільства, держави і церкви тощо, спираючись на здобутки європейської філософської традиції, зокрема, в контексті філософії неотомізму та позитивізму [4, с. 311–322; 5, с. 5, 11–14, 17, 23–29, 32–43, 46–125, 128; 32, с. 314–319; 33, с. 5, 15, 17].

Про самотність Г. Костельника як багатолічного релігійного мислителя і філософа свідчить те, що своєрідну складову частину розгляду онтологічних, гносеологічних та антропологічних проблем становили його праці, наближені до проблематики християнської містики. Зокрема, це стосується тих праць, які намагалися пояснити містичні явища стигматизації, полтергейсту (появи духів), пророцтв і “ясновидінь” – передбачень, що активно обговорювала українська спільнота Галичини у 30-х рр. XX ст. [12; 13; 17; 18]. Наприклад, його праця “Мойсей Вернигора. Український Валаам” (1934) засвідчує глибокий інтерес до проблеми ясновидіння й пророцтв. Він намагається збагнути психічну природу віщунів, які, на його думку, стають духовними ретрансляторами для сприйняття чужих думок і розкриття вищих таємниць [13]. Як наголошують дослідники творчості мислителя, ця та інші його подібні праці були досить актуальними з огляду на велике зацікавлення, яке викликала у наукової спільноти в той час теорія інтелектуального інтуїтивізму [5, с. 13; 33, с. 8].

Особливо характерним для стилю Котельника-філософа, як виглядає, було органічне поєднання аналізу онтологічних, гносеологічних та антропологічних проблем. Найбільш ґрунтовною його працею, в якій проаналізовано ці проблеми, передусім гносеологічні, на думку М. Кашуби та І. Мірчук, є обширна розвідка “Три розправи про пізнання”, опублікована у 1925 р. [4, с. 315–317; 24]. Сюди вони також зараховують менші за обсягом, але не менш ґрунтовні за змістом такі праці: “Границі Вселенної” (1924), “Ordo logicus” (1931), “Світ як вічна школа” (1931), “Зародкова душа” (1931), “Поняття матерії в старинних атомістів і в нинішній фізиці” (доповідь на наукових зборах Богословського Наукового Товариства у 1932 р.), “Гене́за жіночого й мужеського полу” (1933), “Матерія й дух” (1934), а також “Arcana Dei. Шляхи віри модерної людини” (1936), в яких осмислено питання першооснови світу, його природи і пізнаваності, а також сутності та місця людини у Всесвіті, природи її свідомості та джерел віри в Бога тощо [4, с. 317–322; 5, с. 12; 6–8; 10–11; 14; 16; 21; 33, с. 8, 16].

Цікаво, що в осмисленні більшості цих проблем переважає вплив на Г. Костельника не стільки модерної філософії неотомізму, скільки притаманної позитивізму спрямованості на узагальнення досягнень природничих наук. Так, розглядаючи зміни, що відбулися в розумінні поняття “матерія” від античності

до початку XX ст., мислитель апелює як до творів античних філософів, так і до праць сучасних йому фізиків [4, с. 317–322]. Зокрема, він вказує на те, що “Вільгельм Оствальд (1853–1932), хімік і фізик, відкинув матеріалізм, а замість нього видвигнув енергетизм. По його науці все дійсне утворене з енергії. Енергія – се одинока субстанція. Матерія і душа – се тільки різні форми енергії, а тих форм є цілий ряд: енергія руху, тепла, гравітації, електричності, хемічні енергії... Понад усякий сумнів... нове поняття енергії раз на завсідги розвалило старинний...матеріалізм, що був оснований на примітивних поняттях про матерію... “Повне” грецьких атомістів у нинішній фізиці збанкрутувало. Теорія данського фізика Нільса Бора (нар. 1885) розбиває атоми на протони і електрони; протон творить ядро атому, а довкола нього кружать електрони... Простір між ядром і електронами порожній... Отже, старинне “повне” (атом) в дійсності складається з пов’язаних зі собою енергій та з дуже незначної, розпорошеної маси. Нинішні фізики... висказуються отак: “Матерія є таким чином лише енергія великої міцності і просторової стиснутості” [4, с. 320–321].

Водночас, як релігійний філософ, Г. Костельник наполягає на тому, що для сучасної онтології та антропології у поясненні світу й людини “відкриття поняття енергії – це знак... зближення фізики і релігії, тіла і душі” [16, с. 6]. Він особливо наголошує на тому, що “...нинішня фізика стоїть на становищі, що треба самому порожньому просторови приписати питоменність... Це мова фізиків, котрі ...підкреслюють ...реальність порожнього простору, а... якщо енергії самі собою поширюються через порожній простір, то ...можна ...вважати енергію за самостійне єство, за субстанцію” [4, с. 320]. Відтак в галузі онтології, на його думку, “видвигнення нового поняття енергії та розбиття примітивного поняття матерії, яке становило основу матеріалізму, це немалий зиск для релігійного світогляду” [4, с. 321]. Мислитель акцентує на тому, що “найновіші фізикальні поняття, буває, ведуть фізиків шляхами релігії. Давніші фізики ...розводилися над вічністю матерії і світа, а в найновіших фізикальних книжках можемо стрінутися із... твердженням “сотворення матерії”, як... се находимо в книжці англійського астронома Джеймса Джонса..., що матерія, з котрої збудований теперішній всесвіт, не могла існувати завсідги... В невідомий якийсь спосіб матерія, перед тим неіснуюча, появилася в світі існування” [4, с. 321].

Отже, “се одно поле для зближення фізики й релігії, – констатує філософ. – А друге творять відносини між тілом і душею” [4, с. 321]. В їхньому поясненні, переконаний мислитель, нове поняття “енергії” також зближує фізику (а ще хімію, біологію та інші природничі науки) з релігією, а отже, – наукову, філософську антропологію з релігійною. “При давньому поняттю матерії..., – зауважує він, – великі труднощі висувала проблема сполуки душі з тілом... При нинішньому поняттю матерії ці труднощі тратять свою гостроту. Душа сполучається ... з енергіями тіла, а поняття енергії вже не таке далеке від поняття душі, яке далеко було поняття матерії, доки матерію уважали за “заповнений простір” – “річ протяжна” [4, с. 321–322].

Відповідно, із позицій нових відкриттів сучасної йому науки (фізики, хімії, а також біології, зокрема, у своїй праці “Зародкова душа. Генеза людської душі та її природа на підставі біологічних фактів”) Г. Костельник розглядає і таку важливу складову частину своєї онтології, гносеології та антропології, як про-

блема людської душі, яку визначає як “висший ступінь енергії”, що, на відміну від матеріальних енергій (гравітація, електрика, магнетизм, світло тощо), “має індивідуальну форму” [10, с. 15]. Його не задовольняє “монадологія” Г. Ляйбніца з монадою як зразком для розуміння душі, “атже душа рожденням повторює саму себе, а... таке... повстання в матеріальному світі неможливе” [10, с. 24]. Очевидно, як він вважає, створюючи перші живі істоти, Бог дав їм душу, але “слідуючі генерації душ Бог уже не потребував безпосередньо творити, бо дав душам силу регенерації. Всяка душа родиться з душі, а не з матерії” [10, с. 31]. У цьому, на думку філософа, переконує наука біології, згідно з якою кожне життя походить із життя [10, с. 40].

Загалом, для пояснення співвідношення у світі матеріальних і духовних явищ мислитель знаходить цікаве тлумачення через співвідношення науки і релігії. Він погоджується, що релігія не дає вичерпного пояснення світу через віру в Бога як його духовної, надприродної причини, тому що “Бог ще більше загадковий, ніж світ” [11, с. 5]. Однак наголошує, що хоча “релігія пояснює ціле життя таємницею, але й наука, чим далі просувається, тим більше таємниць відкриває” [11, с. 5]. І хоч “нелегка задача для фізиків, – пише Г. Костельник, – щоби вислідити: чи дійсно ціла матерія дається звести на енергію... Однак, се певне, що не той сухий збанкрутований матеріалізм..., але поняття енергії доводитиме в майбутньому до великих відкриттів у фізиці, як також у біології, та до нових... поглядів у метафізиці [4, с.321]. Отже, він, на думку І. Мірчук, ще у 30-х рр. XX ст. дійшов висновку, який сьогодні визнають як сучасна наука, так і сучасна релігія, включно з її теоретичним обґрунтуванням метафізикою [33, с.11].

Сам Г. Костельник як релігійний філософ переконаний, що своїми досягненнями наука у XX ст. ставить під сумнів матеріалізм, і первинним є Дух, із нових відкриттів фізики випливає, що Всесвіт “більше подібний до думки, ніж до машини” [11, с. 9]. Ось чому цілком логічно, що “метафізика шукає... зв'язку та порядку між Божими (творчими) думками, і тут такий порядок добачуємо в тому, що рослинні й звірячі принципи життя (“душі”) створенні на зразок енергії...” [4, с. 322].

Не оминув мислитель й актуальної у його час для європейської думки проблеми інтуїції у пізнанні, на яку звертає помітну увагу у своїй гносеології поряд з осмисленням законів логічного мислення. Навіть підзаголовок його головної праці (“Три розправи про пізнання”), де він розглядає гносеологічні проблеми, має відповідну назву: “Свідоме й несвідоме в пізнанні. Жерела суб'єктивних поглядів. Пізнання зовнішнього світа”. А сама “...схема скалі ступнів свідомості, – як він вважає, – та сама: повна несвідомість – підсвідомість – півсвідомість – повна свідомість” [4, с. 317].

Як припускає І. Мірчук, філософ, безумовно, був обізнаний із дослідженнями інтуїтивізму й підсвідомого, які розгорнулися в європейській філософії того часу, адже тоді виникла теорія інтуїтивізму А. Берґсона, Європа захоплювалася теорією психоаналізу З. Фрейда [33, с. 12–13, 16–17]. Про це свідчить те, що для нього інтуїція є виразом взаємодії підсвідомості й свідомості у процесі пізнання, в якому розум ніби постійно “опрацьовує” інтуїтивні образи, почерпнуті із підсвідомості. Тому, переконаний Г. Костельник, інтуїція становить основу

всього нашого пізнання як форма “реакції усього психічного синтезу” людської свідомості [24, с. 62]. Таке намагання мислити адекватно до філософського процесу в Європі ставить його, на думку І. Мірчук, у ряд найвищих філософів-професіоналів серед представників української релігійної філософії першої половини ХХ ст. [33, с. 13].

Інша дослідниця, Я. Петрук, звертає увагу на те, що сам Г. Костельник як філософ-неотоміст головним твором усього свого життя вважав “Пісню Богові...” (1922), над якою працював понад 10 років і в якій сконцентрував світоглядну систему своїх онтологічних, гносеологічних, а надто – антропологічних поглядів [15]. Смысл буття та сенс людського існування – стрижневі проблеми у цьому творі, який мислитель задумував як відповідь на працю Ф. Ніцше “Так сказав Заратустра”, зокрема, на його відому заяву “Бог – помер” [35, с. 157–158].

Тут особливо виразно виявляється притаманна Г. Костельникові, як неотомісту, чітка теоцентрична лінія світогляду, який підпорядковується гомоцентрична. Добре орієнтуючись у тенденціях і досягненнях світової науки початку ХХ ст., він, тим не менше, дотримується традиційного бачення космогонічних проблем, вважаючи, що “...коли Бога немає, то немає ніякого змісту в природі” [15, с. 91]. Бог дав людині відчуття існування чогось вищого, дав знати про свою “...вічність, силу і славу, що вони десь є ..., про безмежні світи” для того, щоб це стимулювало людину в житті [15, с. 7]. Як наполягає філософ, людині необхідно шукати Бога, щоб усталити як слід своє земне життя [15, с. 49]. А тому “твори сам себе: збудуй для себе світ... Шукай, розсліджуй, здобувай – зродило тебе небо..., і небо тобі здобути!” [15, с. 20–22].

Багато сучасних дослідників звертає увагу на те, що Г. Костельник помітний у греко-католицькій богословській та релігійно-філософській думці першої половини ХХ ст. також своїм осмисленням загальноєвропейських процесів духовного та суспільного життя в цілому, торкаючись, наприклад, оцінки ролі науки й наукового знання у формуванні світогляду сучасної людини, впливу соціалістичних ідей, розповсюдження атеїзму або аналізу європейської філософії позитивізму тощо [1, с. 77–85; 2, с. 61–69; 4, с. 311–322; 5, с. 3–18; 30, с. 309–313; 31, с. 167–172; 32, с. 314–319; 33, с. 2–4, 9, 17; 34, с. 222–252; 35, с. 157–164; 37].

Так, проблему джерел і специфіки атеїзму мислитель починає розглядати ще у своїх ранніх літературно-критичних розвідках, прагнучи збагнути філософію творчості й духовний світ видатних світоців української літератури Т. Шевченка, І. Франка, П. Тичини, В. Винниченка [5, с. 11–12, 17–23, 45; 33, с. 2, 9, 15]. Зокрема, пояснює коріння так званого “атеїзму” Т. Шевченка (його роздвоєності між вірою і зневірою в Бога). Він, на думку М. Кашуби та І. Мірчук, близький тут українській релігійно-філософській традиції “філософії серця” [5, с. 11, 18–19]. Згідно з його міркуваннями, Бога Т. Шевченко сприймав більше серцем, ніж розумом. Шукаючи Його серцем, “хотів, щоби Бог – вічна справедливість, повне добро було здійснене на землі. А як того не знаходить, то говорить, що Бога не знаходить” [26, с. 10].

Осмислення джерел та специфіки атеїзму, а також тенденцій десакралізації свідомості українського суспільства на початку ХХ ст. Г. Костельник згодом продовжив і у наступних своїх літературно-критичних та публіцистичних працях, і у спеціальних релігієзнавчих розвідках та богословсько-філософських творах, де

поєднував це з аналізом філософії позитивізму. Останній, на думку багатьох дослідників, доводить мислителя до висновку, що саме розповсюдження наукових знань у зв'язку з розвитком освіти в Новий час розхитало релігійну віру й стало причиною наступу атеїзму, що, своєю чергою, загрожує втратою не лише віри в Бога, а й людяності, гуманності [5, с. 25–26; 30, с. 309–313; 33, с. 5, 10–11, 16]. Як наголошує філософ, “дух часу в Нові часи творить наука з механістичним поясненням світу, з раціональною критикою, з революційністю, філософським суб'єктивізмом та індивідуалізмом. Це витискає релігію з суспільства і з душі особи” [25, с. 168].

Але найбільшу загрозу для душі людини мислитель бачить не в розвитку науки, а у “войовничому атеїзмі”, який у 20–30-х рр. XX ст. став у СРСР “новою, державною релігією” [20, с. 8–9]. Ось чому таку велику увагу у своїй творчості в цей час Г. Костельник звертає увагу на проблему відносин держави і церкви, місця релігії у суспільному й особистому житті. Тезу про те, що “релігія є приватною справою” він не спростовує, але, як релігійний мислитель, твердо переконаний, що там, де держава справді дбає про духовне життя своїх громадян, “релігія є завжди громадською, суспільною справою, хоч державу від церкви відділено” [20, с. 13].

Ще раніше, реагуючи на надзвичайно актуальні для української спільноти на початку та в 20–30-х рр. XX ст. проблеми поширення впливу атеїзму, а також соціалістичної ідеології на суспільну свідомість, стосунків держави і церкви, Г. Костельник пише ґрунтовну працю “Границі демократизму” (1919), яка стала найбільш концентрованим та систематизованим викладом поглядів мислителя в галузі соціальної філософії та філософії історії [4, с. 311–314; 9; 32, с. 314–319]. Зокрема, у цій праці автор (як перед ним й І. Франко) усвідомлює міфологічну суть соціалістичних ідей всезагальної рівності, переконливо доводить їхню неспроможність як утопії [5, с. 85–110; 33, с. 5, 13–14]. Як релігійний філософ, він переконує, що справжня, реальна (і водночас – ідеальна, абсолютна) рівність людей втілена лише в християнських ідеях рівності вірних перед Богом, Божим Законом [9, с. 7]. Тут маємо справжню рівність людей, а “новочасна ідея про рівність людей є не що інше, як застосування християнської ідеї про рівність всіх людей перед Богом до суспільного ладу” [9, с. 7].

Водночас цей український мислитель вважає помилковими мрії модерних соціалістів, до яких зараховує К. Маркса, Ф. Енгельса, А. Бебеля, пов'язати побудову справедливого суспільного устрою з матеріалістичним атеїзмом. “Якщо атеїзм, – запитує він, – то хто і що буде підтримувати ту ідеальну гармонію між людьми, ту... совершенну єдність та рівність між народами в атеїстичній соціалістичній державі?” [9, с. 22]. Тут, на землі, наполягає Г. Костельник, людство ніколи не досягне досконалої справедливості. Християнство розуміє трагізм, суперечливість людської природи, тому обіцяє рай для людей на небі. Соціалісти-утопісти цього не розуміють і твердять про можливість здійснення досконалої справедливості на землі. Отже, констатує він, їхні ідеї перебувають у дисгармонії зі світом – це “закономірний розрив між людськими поглядами й дійсністю” [9, с. 25]. Так видатний український релігійний філософ геніально передбачив крах соціалістичних ілюзій у нашому сьогоденні.

Як бачимо, всі твори Г. Костельника – від літературно-критичних розвідок та полемічних статей до глибоких наукових досліджень – засвідчують яскравість їхнього автора, що був творцем оригінальних ідей навіть там, де йшов слідом певної традиції. Спеціальні праці цього багатолікового самобутнього мислителя в галузі онтології, гносеології, антропології, соціальної філософії та філософії історії репрезентують його високий філософський професіоналізм, дають змогу переглянути твердження Д. Чижевського про відсутність професійної релігійної філософії в Україні, крім вчення Г. Сковороди, переконують, що вона у першій половині ХХ ст. досягла високого рівня, розглядаючи різноманітні актуальні проблеми.

Література

1. *Гірник О.* Гавриїл Костельник як представник католицького філософського модернізму // *Історія релігій в Україні* : [наук. щорічник. 2008 рік. Львів : Логос, 2008. Кн. II. С. 77–85.
2. *Гірник О.* Гавриїл Костельник як філософ на порозі нової наукової парадигми // *Історія релігій в Україні* : [наук. щорічник. 2006 рік. Львів: Логос, 2006. Кн. II. С. 61–69.
3. *Гриньох І.* Російсько-більшовицький погром // *Світильник істини. Джерела до історії Української богословської академії у Львові.* Торонто; Чикаго, 1983. Ч. III. С. 333–382.
4. *Історія української філософії: хрестоматія.* Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004.
5. *Кашуба М.* Гавриїл Костельник: філософські погляди. Дрогобич: Вимір, 2002.
6. *Костельник Г.* Arcana Dei. Символ віри модерної людини. Львів: Б. в., 1936.
7. *Костельник Г.* Генеза жіночого й мужеського полу. Львів: Б. в., 1933.
8. *Костельник Г.* Границі Вселенної. Львів: Накладом автора, 1924.
9. *Костельник Г.* Границі демократизму. Львів: Друкарня НТШ, 1919.
10. *Костельник Г.* Зародкова душа. Генеза людської душі та її природа на підставі біологічних фактів. Львів: Накладом автора, 1931.
11. *Костельник Г.* Матерія й дух. Львів: Накладом автора, 1934.
12. *Костельник Г. о. д-р.* Містичні образи Насті Волошин по цілому Львові, Перемишлі, Станіславові. Львів: Б. в., 1937.
13. *Костельник Г.* Мойсей Вернигора. Український Валаам. Львів: Б. в., 1934.
14. *Костельник Г.* Ordo logicus. Львів: Б. в., 1931.
15. *Костельник Г.* Пісня Богів. Вічна драма чоловіка. Львів: Б. в., 1922.
16. *Костельник Г.* Поняття матерії в старинних атомістів і в нинішній фізиці. Відчит на наукових зборах Богословського наукового товариства у Львові 30 листопада 1932 р. Львів: Б. в., 1932.
17. *Костельник Г.* Появи духів у Бродах / Протокол комісії. Зібрав і вступне слово написав о. д-р. Гавриїл Костельник. Львів: Б. в., 1928.
18. *Костельник Г.* Пояснення стигматизації. Львів: Б. в., 1937.
19. *Костельник Г.* Протопресвітер. Вибрані твори. К.: Вид. екзарха всієї України Митрополита Київського і Галицького, 1987.
20. *Костельник Г.* Релігійні фалші нових часів. Львів: Б. в., 1937.
21. *Костельник Г.* Світ як вічна школа. Філософічні розважання. Львів: Накладом автора, 1931.

22. Костельник Г. Спів про Епіклезу між Сходом і Заходом. Львів: Б. в., 1928.
23. Костельник Г. Справжнє джерело атеїзму. Львів: Бібльос, 1935.
24. Костельник Г. Три розправи про пізнання. Львів: Б. в., 1925.
25. Костельник Г. Християнська апологетика. Львів: Б. в., 1925.
26. Костельник Г. Шевченко з релігійно-етичного становища (критична аналіза). Львів: Б. в., 1910.
27. Ліщинська О. Український неотомізм: особливості, ідеї, представники // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки, 2001. Вип.3. С. 213–220.
28. Мадей Н. Гавриїл Костельник і Львівський собор 1946 р. // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки, 2000. Вип.1. С. 128–137.
29. Мадей Н. Релігійно-політичні передумови Львівського собору 1946 року в працях Г. Костельника // Вісник Севастопольського ДТУ. Серія “Філософія”, 2000. С. 73–82.
30. Максимович О. Релігійно-філософське осмислення тенденцій десакралізації свідомості в Україні на початку ХХ ст. в працях отця доктора Г. Костельника // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2004 рік. Львів: Логос, 2004. Кн. II. С. 309–314.
31. Мірчук І. Гавриїл Костельник про особливості євхаристії у літургії західного і східного обрядів // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2005 рік. Львів: Логос, 2005. Кн. II. С. 167–172.
32. Мірчук І. Гавриїл Костельник про ставлення держави до релігії та церкви (Костельник Г. Границі демократизму. Львів, 1919.) // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2004 рік. Львів: Логос, 2004. Кн. II. С. 314–319.
33. Мірчук І. Філософські погляди Гавриїла Костельника: автореф. дис. ... канд. філос. наук. Львів: Б. в., 2002.
34. Олексюк М. Боротьба філософських течій на західноукраїнських землях у 20–30-х роках ХХ ст. Львів: Карпати, 1970.
35. Петрук Я. Концепція смислу буття та людського призначення у творі Г. Костельника “Пісня Богові” // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки, 2003. Вип. 5. С. 157–164.
36. Релігієзнавчий словник. К.: Четверта хвиля, 1996.
37. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник межи доктрину и природу. Нови Сад, 1986.

MULTIFACED THINKER: PECULIARITIES OF RELIGIOUS PHILOSOPHY OF H. KOSTELNYK

Valeriy Stetsenko

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

The article considers the substantial contribution of Havryil Kostelnyk in the development of the Ukrainian religious philosophy of the first half of the 20th c. The author analyses the conceptual contents of his views in the sphere of ontology, gnosiology, religious anthropology, philosophy of history, social philosophy and religious studies. Peculiarities of philosophical

considerations of the thinker on problems of human destination, correlation between science and religion, conscious and subconscious, mystical phenomena, sources and specific character of atheism have been considered. The author shows that he did not so much adhere to Thomistic approach in philosophy as combined religious anthropology with elements of neo-Thomism, positivism, Catholic modernism.

Key words: religious anthropology, Thomism, Neo-Thomism, positivism, Catholic modernism.

Стаття надійшла до редколегії 25.03.2011

Прийнята до друку 26.04.2011

УДК 165.

РИТОРИКА ТА ІРОНІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Ірина Пухта

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: k_filos@franko.lviv.ua

Розглянуто поняття риторики та іронії, визначено їхнє місце у сучасному філософському дискурсі у контексті мовно-комунікативного повороту. Простежено шлях іронії від риторичного тропу до світоглядної позиції, встановлено її несумісність із тоталітарним дискурсом. Охарактеризовано роль риторики та іронії як антропологічних категорій на матеріалі праць Г. Блуменберга та Х. Раміреса. Проаналізовано, як риторика долає опозиційність філософії та поступово завойовує статус “універсальної форми людської комунікації”.

Ключові слова: риторика, іронія, антропологія, дискурс.

Стосунки риторики та філософії віддавна були непростими, однак сучасна філософія поступово змінює своє ставлення до риторики та її засобів. Це зумовлено так званим “мовно-комунікативним”, або “прагматичним”, поворотом у філософії, її поступовим переходом від розгляду проблем свідомості та можливості точної репрезентації дійсності до питання адекватної взаємодії з цією дійсністю на засадах комунікації. Долучилися до цих процесів такі мислителі, як М. Фуко, який відкрив зв'язок істини та влади, Ж. Деріда, який вважав, що не існує чітких критеріїв розрізнення риторики та філософії, Г.-Г. Гадамер, що вказав на зв'язок риторики з етикою та герменевтикою, а також обґрунтував право риторики вважатися “універсальною формою людської комунікації”. Такої ж реабілітації в контексті сучасного гуманітарного дискурсу зазнала й іронія, за якою визнали право бути не тільки в ролі риторичного тропу, але й певної світоглядної позиції, та навіть антропологічної категорії (Хосе Рамірес). Отже, **мета статті** – простежити трансформації, яких зазнали поняття риторики та іронії в контексті сучасної філософії, а також розкрити їхній комунікативний та антропологічний потенціал.

Перед тим, як перейти безпосередньо до розгляду цих питань, пригадаємо дещо з історії тривалого протистояння риторики та філософії. Відомо, що риторика виникла в стародавній Греції як наука про ораторське мистецтво, перерісши згодом у теорію аргументації взагалі. Аристотель у трактаті “Риторика” розширив її значення до всіх сфер людського життя, де необхідно про щось домовитись, визначивши як “здатність знаходити можливі способи переконання відносно будь-якого предмета”. Загалом її суть можна звести до майстерного вживання мови задля передачі інформації, щоб інтелектуально та емоційно переконати

людей. Так, метою риторики є не розкриття істини, а формування переконання, використовуючи, як засоби, різноманітні фігури та тропи, серед яких особливу роль відіграють символи, метафори, метонімії, а також іронія. Ці засоби використовують також у поезії, однак останнім часом щоразу помітніша тенденція залучати їх до розгляду деяких філософських проблем.

Конфлікт, який виник між риторикою та філософією, був спровокований, найімовірніше, різницею в цілях, яких прагнули досягти їхні прихильники. Риторика як мистецтво переконання, що можна використовувати незалежно від того, в чому намагаються переконати опонента, неминуче почала протистояти філософії, яка трактувала себе як вільний, незаангажований пошук істини. Вірець такої суперечки спостерігаємо у конфлікті між Сократом та софістами: якщо останні послуговувались риторикою переважно, щоб обстоювати індивідуальні інтереси на противагу громадським, то Сократ, а вслід за ним і Платон апелювали до загального поняття Добра, про яке можна отримати уявлення за допомогою діалектики як діалогу та мистецтва мислення. Так, у європейській культурі поступово сформувалися два типи дискурсу – теоретичний, відповідальність за який взяла на себе філософія, та практичний, до сфери якого належать проблеми, пов'язані з громадським життям, містячи політику, релігію та мистецтво. Теоретичний тип дискурсу, на відміну від практичного, декларує свою відданість ідеї Істини поза її прагматичним використанням. Тому не дивно, що риторика, яку найчастіше трактували як засіб маніпуляції думкою іншого, тривалий час не становила жодного інтересу для філософії як сфери раціонально обґрунтованого дискурсу.

Сказане вище значною мірою стосується також іронії, усвідомлення якої, як мовної та мисленнєвої фігури, відбулося передовсім у межах риторики, хоча сама вона розпочинається від міфологічного образу бога трикстера – обманщика та штукаря, який здійснює протиправні дії через різноманітні хитрощі (на кшталт Мефістофеля, який заявляє про себе: “Я – частина тієї сили, що вічно хоче зла і вічно здійснює благо”). Амбівалентність смислу, отже, є однією з провідних рис іронії, яка з грецької мови (*eironeia*) перекладається як обман та прикидання. Є підстави казати, що іронія існує тоді, коли прихований зміст висловлювання піддає сумніву претензії на істинність прямого змісту. Іронічне ставлення до предмета завжди прагне бути виявленим, інакше воно перетвориться на обман або лицемірство; тому в живому спілкуванні іронію передають інтонацією чи жестом, у писемній мові – лапками. Ще однією рисою іронії є те, що вона не можлива поза контекстом: прихований зміст завжди перебуває у зв'язку з прямим і висловлює йому певну оцінку.

Функції іронії різняться залежно від того, на якому рівні ми її розглядаємо: як поетичний троп, риторичну фігуру чи світоглядну позицію. Як світоглядна позиція, іронія виступає засобом вираження певного ставлення та інтерпретації світу, що найяскравіше проявилось у формі романтичної та постмодерної іронії. Також можемо говорити про іронію як певну настанову мислення у творчості окремих мислителів, таких як Сократ, С. К'єркеґор, Ф. Ніцше. Як бачимо, іронія, на відміну від риторики, тісніше “співпрацювала” з філософією, зокрема, через посередництво Сократа, хоча він послуговувався нею радше як риторичним засобом, а не як способом виявити свою світоглядну позицію. До такого розуміння

іронії наблизились німецькі романтики: Фрідріх Шлегель, Карл Зольґер і Жан-Поль Ріхтер. У цей час іронія вже мала свою чітко визначену мету – звільняти від влади дійсності та бути протиположною до серйозності метафізичного дискурсу. Митець, на думку романтиків, не мав би надто перейматися життям та його марністю; завдання митця – за допомогою іронії та пародії викрити відносність усіх цінностей та переконань, звільнившись у такий спосіб від влади дійсності над собою. Таке розуміння іронії виникло внаслідок абсолютизації творчого начала, визнання його повної самодіяльної свободи від усього та від себе зокрема. Не випадково, Г.В.Ф. Гегель не сприймав цієї, як він її називав, “естетичної трансформації фіхтеанської філософії” через те, що вона не пропонує нічого позитивного, а тільки прагне перетворити істину в ілюзію, стерти будь-яку межу між добром і злом, свободою і необхідністю.

Позитивну “терапевтичну та хірургічну” роль іронії відзначав С. К’еркеґор у дисертації “Про іронію”. На його думку, “...вона дає можливість особистому життю набрати здоров’я і правди” [2, с. 167], оскільки дає змогу відновлювати зв’язок із життям та відсвіжати сприйняття дійсності. Душі необхідно проходити “очисне хрещення іронією”, щоб позбутися прагнення передчасно досягти досконалості, а також самозарозумілості та багатослівності. Однак вадою іронії є те, що вона не спроможна самотійно висловити якусь із тез, оскільки оформлюється переважно на базі вже сказаного. Відповідно, для іронії існує загроза перетворитися на самоціль, вибиваючи ґрунт під ногами в будь-яких переконань.

Шанси на нове осмислення іронії з’явилися в XX столітті, коли усвідомили її опозиційність до метафізичного дискурсу, якому притаманна строга ієрархія цінностей. У цей же час почали лунає голоси на захист риторики, відбулося поступове переосмислення її ролі у сфері міжлюдської комунікації. Зокрема, Г.-Г. Гадамер зазначав, що головною функцією риторики є продукування згоди через мовлення, тому філософії не завадило б переглянути своє ставлення до риторики, визнавши за нею також право голосу у світі, який зазнав розчарування у культі Розуму.

Одним із сучасних філософів, який долучився до нового осмислення риторики та визнання її антропологічного значення, є Ганс Блуменберг, який у своїй праці “Антропологічний підхід до сучасного значення риторики” розглядає відразу два важливі питання: природа людини та природа людського знання, що може бути виражене або у формі риторики, або філософії. Посилаючись на погляд сучасної біології, він вважає, що людина є невизначеним витвором, який відступив і випав із довершених устроїв природи, тому її дії є певною компенсаторною функцією, покликаною посісти місце інстинкту. Відсутність інстинктів людина змушена замінювати на відкладене, вибіркове і переважно метафоричне ставлення до дійсності.

Філософ трактує людський розум як обмежений за своєю природою, нездатний оволодіти вічними істинами, хоча і претендує на це. Однак принцип практичної дії потребує від нього прийняття рішення, переважно в умовах обмеженого часу для комунікації. Відповідно, “принцип недостатнього розуму” перетворюється на “аксіому всієї риторики” [Див. 1, с. 391]. Оскільки досягнення істини є справою віддаленої перспективи або й взагалі не можливе, у практичному житті ми повинні орієнтуватися не на істину, а на наслідки дії. Так, приймаючи

рішення, найважливіше значення відіграє саме консенсус як певна згода щодо наявного стану справ. Тривалий час науку вважали останнім bastionом, який здатен “відкривати” істини, а не створювати їх. Однак Томас Кун у “Структурі наукових революцій” переконливо довів, що “парадигма”, яка довгочасно панує в науці, – це теж ніщо інше, як тимчасовий консенсус, підтримуваний за допомогою риторики наукових інституцій, співтовариств та підручників. Із цього можна зробити висновок, що теорія також потребує згоди, однак якщо в риториці ця згода присутня експліцитно, то в теорії – приховано. Теорія має також ті переваги перед наукою, що раціональність у науці може дозволити собі чекати, тоді як у соціальному житті необхідно діяти.

Бачити себе в перспективі риторики, за Г. Блуменбергом, означає розуміти, що людина змушена діяти в ситуації, коли відсутні чіткі норми, а натомість є усвідомлення, що вони не можуть бути досягнуті. “Ми повинні, – зазначає Г. Блуменберг, – дедалі більшою мірою уникати моделі освіти або культури (“Bildung”), керованої нормою того, що людина повинна завжди знати, що вона робить” [1, с. 390]. Навіть етика не може брати очевидність добра за свою вихідну точку: що таке “добро” чи “справедливість” ми змушені домовлятися в кожному конкретному випадку. Питання “що таке добро?”, за своєю суттю, є риторичним, і відповідь на нього можлива тільки риторична. Тому, перш ніж діяти, ми повинні домовитися. А підкоряти поведінку людей загальній ідеї добра буде примусом, який нехтує унікальністю та неповторністю кожного індивідуального випадку.

Г. Блуменберг через поняття риторики намагається вивільнити антропологію від залишків метафізики, яка трактувала людину як “замаскований варіант чистого духу”. Найбільш відповідною та прийнятною позицією після невдач у спробі оволодіти чистою очевидністю та абсолютним самообґрунтуванням філософ вважає “скептицизм”, з якого випливає “принцип сповільненої дії”. На відміну від класичної риторики, яка була спрямована на здобуття мандату до дії, завданням сучасної є “сприяти затримувannya дії або ж принаймні розумінню такої затримки” [1, с. 391]. Дія, на його думку, компенсує “невизначеність витвору людини”, а риторика є зусиллям виробити відповідність, щоб зробити можливою дію. Із цього погляду стає зрозуміло, що мову необхідно розглядати передовсім не як комплекс інструментів для передавання інформації чи істини, а швидше як засіб для продукування згоди та терпимості. Це і є коренем консенсусу.

Із міркуваннями Г. Блуменберга щодо питання про роль та функції риторики тісно перегукується позиція іспано-шведського філософа Хосе Раміреса, який подібно трактує іронію. В есе “Існування іронії як іронія існування” Х. Рамірес висуває тезу, що здатність до іронії є однією з головних антропологічних характеристик людини. Оскільки мова не здатна провести весь потік сенсу тільки через слова, вона змушена вдаватися до відсторонення, маскування, висловлення фігурального смислу, яку забезпечує їй іронія за допомогою метафори та метонімії. Іронія, на його думку, виступає своєрідною “енергеєю”, яка, подібно до самої мови, здатна творити і породжувати сенс. Філософ вважає, що у цьому полягає іронія та парадокс самого людського існування, яке “...змушене користуватися матеріальними й скінченими категоріями як знаком чогось, що перевищує їх, поступаючись місцем якомусь непрямому й неточному способу розуміння” [2, с. 214]. Отже, іронія постає не лише як риторична фігура, але й

універсальна антропологічна характеристика людини: “Буттєве місце людини, посередині між богом і звіром, визначається тим, що будучи живим тілом, вона, однак, є не лише тілом. Зоо не знає іронії, іронія життя – це завжди іронія *біосу*” [2, с. 198].

За цими визначеннями вбачається намір Х. Раміреса підвести нас до визначення сенсу людського існування як, власне, “запліднення світу сенсом”, прокладання “містка між сенсом та безсенсовністю”, що здійснюється за допомогою “ритуалу семантично наповнених знаків”. Іронія відкриває перед нами вагому культурну та антропологічну перспективу – не замикатися в інструментальному прикладанні теоретичного розуму до дійсності, але зважитися на процес постійного творення сенсу власного існування. У цьому випадку ми опинимося поза знайомими нам критеріями оцінювання будь-чого, головним з яких на такому етапі є ефективність (як результат вдало підібраних знарядь задля досягнення наперед визначених цілей), однак віднайдемо справдешнє покликання людини – осенсовлювати навколишній світ та власне буття в ньому.

Спираючись на міркування цих двох філософів, можна зробити висновок, що риторика та іронія, починаючи зі середини ХХ століття, поступово почали вибиратися з-під завалів та нашарувань, якими оточила їх та саму себе філософія, сповідуючи просвітницький міф про “розумний і справедливий світовий порядок” (Р. Рорті). У цьому постав також і новий шанс для самої філософії – звільнитися від непосильного завдання раціонального обґрунтування у формі метанарацій та метадискурсів, які були головною рисою модерної філософії. Одним із таких знарядь вираження скепсису щодо цінностей модерної доби й стала іронія як інструмент свободи та спосіб ігрових інтерпретацій різноманітних культурних смислів. Символом постмодерної іронії є лапки, які відкривають можливість багаторівневого прочитання тексту і дарують свободу при переході від прямого до іронічного прочитання тексту, який тепер існує у формі феномену “інтертекстуальності”. Оскільки все залежить від того, чи впізнає читач цитоване джерело, чи ні, автор здобуває шанс звільнитися від диктату читача, а читач – від автора. Через те, що функції іронії та риторики в сучасній філософії побільшало, роздуми про них почали привертати увагу в доволі несподіваних ракурсах.

Прикладом такого підходу може бути позиція відомого американського філософа, представника неопрагматизму – Річарда Рорті, який трактує іронію як “знаряддя проти жорстокості”. Головною темою його праці “Випадковість, іронія і солідарність” (1989) є консенсус і солідарність, що досягають, на його думку, винятково прагматичними шляхами, а не на ґрунті філософської концепції репрезентаціонізму. Із позиції культурного релятивізму він критикує так званих “ліберальних метафізиків”, які, спираючись на просвітницький міф про “розумний і справедливий світовий порядок” та “загальнолюдські цінності й права”, намагаються раціонально обґрунтувати поняття справедливості. “Ліберальний ж іронізм”, який обстоює філософ, потребує розглядати кожен культурний феномен, мову та моральну свідомість як явище “часу та випадку”. Р. Рорті вважає, що не існує універсальних норм моралі та законності, так само, як ми не маємо підстав поділяти метафізичну впевненість в існуванні внутрішньої єдиної природи світу та людини, що породжують ідею здійснення загальнолюдської солідар-

ності, а в науці поширюють міф про можливість досягнення об'єктивної істини. Тому справедливість, на його думку, не може бути раціонально обґрунтована, а може бути тільки виправдана – історично і з прагматичної погляду.

Істина, за філософом, – це продукт людських зусиль, жодним чином не пов'язаний із дзеркальним відображенням дійсності. Вона постає радше як власність лінгвістичної дійсності, змушуючи нас задуматися над питанням: “чому ми говоримо саме так?” або “чому ми приймаємо одні метафори, ігноруючи інші?” Р. Рорті погоджується з Ф. Ніцше щодо визначення істини як “рухливої армії метафор”, які рухаються випадково під впливом стихійних історичних факторів, але не розгортання ідей істини та прогресу. Прогрес значною мірою визначають “сильні поети” (ними можуть бути літератори, вчені, політики, філософи), які втілили у своїх словниках якісь загальнозначимі ідеї. Так, іронія, а з нею разом і риторика здобули реабілітацію у філософії Р. Рорті, який вважає, що свобода, як головна мета ліберального суспільства, як це не парадоксально, може бути досягнута швидше засобами риторики та іронії, ніж філософії, яка схильна визнавати більше силу логічно примусових аргументів, ніж переконуючих.

Філософ переконує нас у тому, що іронія розгортається переважно у просторі лібералізму, тоді як жорсткий тоталітарний дискурс намагається її уникати. Іроніст – це “людина, яка сумнівається в своєму кінцевому словнику, у своїй власній моральній ідентичності” [4, с. 121]. На відміну від метафізика, який продовжує вірити у пізнаваність істинного світу, іроніст розуміє випадковість власного вибору, а іронію використовує як форму гри, що дає змогу уникнути абсолютизації однієї з можливих форм досвіду. На думку Р. Рорті, тільки той, хто визнає відносність та випадковість своєї мови та дискурсу, не наполягає на винятковості своєї власної позиції і не закликає до радикальної зміни світу, може бути відкритий для комунікації в іншій мові та дискурсі. У такому розумінні іроніст є прагматиком, оскільки його позиція – найбільш придатна стратегія для виживання в сучасних умовах після краху віри знайти остаточні істини.

Як бачимо, незважаючи на доволі відмінний характер постмодерної та романтичної іронії, їх об'єднує одна спільна риса – опозиційність до такого типу дискурсу, який претендує на універсальність та всезагальність. Ним можуть бути як метафізичний дискурс, так і різні види тоталітарного (зокрема традиційний та авторитарний), які не допускають будь-якої амбівалентності смислу, що може стати джерелом сумнівів. У таких умовах іронія як певна форма рефлексії, яка полягає у створенні дистанції між деяким переконанням та сумнівом у тому, що воно є істиною в останній інстанції, не має простору для існування. Тому іронія дуже часто проявляється як симптом подолання тоталітарної культури, де вона виступає формою реакції на панування пафосу в недавньому минулому. На нашу думку, якщо іронія як риторична фігура є протилежністю до пафосу як риторичної манери висловлення почуттів, то іронія як світоглядна позиція є протилежністю до ідеології. Ідеологічні висловлювання зазвичай однозначні та сповнені пафосу, вони допускають використання таких тропів, як метонімія, синекдоха, метафора (наприклад у радянських лозунгах: “Партія – розум, честь і совість нашої епохи”, “Сталін – батько народів”), однак не допускають іронії, яка виступає часто як засіб інакомислення, що відкриває простір для сумніву та альтернативних інтерпретацій.

У цьому контексті доречно згадати Умберто Еко, який у творі “Ім’я рози” висловлює таке міркування: “Обов’язок кожного, хто любить людей, – вчити сміятися над істиною, вчити сміятися саму істину, оскільки єдина тверда істина, що потрібно звільнитися від нездорової пристрасті до істини” [5, с. 420]. На його думку, головна ознака Диявола – зверхність духу, який не визнає посмішки, або претензія на істину, яка не піддається сумніву. Якщо людина стає рабом своїх переконань, вона торує собі шлях до тоталітарного мислення. Однак у сучасних умовах з’являється інша загроза: іронія сама може перетворитися на певний пафос, виродитися у безконечну гру зі смислами, а отже, утвердитися у своєму негативному значенні, про який попереджав ще С. К’єркегор. Для того, щоб іронія не перетворилася на самодостатню форму комунікації, якій підвладні всі сфери і теми, було винайдено знаряддя проти самої іронії – “протоіронія”. Суть протоіронії полягає в іронічному відстороненні від іронії, в демонстрації її недоречності в окремих випадках. Протоіронія допомагає відновити первісну серйозність, але вже без початкової прямої та однозначності.

Звісно, не всі філософи погоджуються з універсалізацією скептицизму, який поширюється завдяки риториці та іронії. Зокрема, Юрген Габермас вважає, що найнадійнішим інструментом уникнення насилля є, власне, ненасильницька раціональна розмова, яка позбавлена примусового характеру риторики. Однак виникає запитання: чи не є ідея такої розмови привабливою утопією? І чи взагалі можлива соціальна практика без примусового моменту, адже людське суспільство утримується завдяки певній риториці, яка неминуче присутня у розмові один з одним? Чи завжди може ця розмова проходити у формі раціонального аргументованого дискурсу, завершенням якого є контрфактична згода? Сумніваючись у ствердній відповіді на ці запитання, Г.-Г. Гадамер пропонує дещо іншу модель комунікації. На його думку, в розмові кожен індивід має претензію на те, що саме він чи його соціальна група знає правильно. Тому важливо не забувати, що протилежне до нашого переконання також може з’ясуватися правильним, і тільки зіткнення, гра протилежних аргументів можуть витворити спільну позицію, яка сама собою ніколи не є застиглою. Тому, як вважає філософ, не треба догматизувати поняття “прозорого аргументованого дискурсу” як певного наперед даного апріорі, а визнати, на кшталт Р. Рорті, скінченність та випадковість наших переконань. У цьому випадку ми будемо користуватися риторикою та іронією як допоміжним знаряддям для досягнення консенсусу, що враховує тимчасові інтереси обох сторін, а не пускається в “далеке плавання”, щоб знайти найоптимальніші та найпереконливіші, з погляду істини та загального добра, рішення. Чи не означає це, що істину як відповідність ми принесемо в жертву істині як консенсусу? Відповідь, як і саме запитання, може бути тільки риторичною.

Література

1. *Блуменберг Г.* Антропологічний підхід до риторики // Після філософії: кінець чи трансформація? К.: Четверта хвиля, 2000. С. 374–402.
2. *К’єркегор С.* Іронія як керована стихія, правда іронії // Іронія: Збірник статей. Львів: Літопис; Київ: Смолоскип, 2006. С. 163–168.

3. Рамірес Х. Існування іронії як іронія існування // Іронія: Збірник статей. Львів: Літопис; Київ: Смолоскип, 2006. С. 188–218.
4. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
5. Эко У. Имя розы. М.: Книжная палата, 1989.

RHETORIC AND IRONY IN THE CONTEXT OF MODERN PHILOSOPHY

Iryna Pukhta

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: k_filos@franko.lviv.ua

The notion of rhetoric and irony are considered, their place in modern philosophical discourse in the context of linguistic-communicative turn are considered. The way of irony from the rhetorical trope to the outlook position is observed, its incompatibility with the totalitarian discourse is fixed. The role of rhetoric and irony as anthropological categories on the basis of G. Blumenberg's and J. Ramirez's works is characterized. It's also analysed how rhetoric overcomes opposition to philosophy and the status of the "universal form of human communication" gradually obtains.

Key words: rhetoric, irony, anthropology, discourse.

Стаття надійшла до редколегії 3.10.2010

Прийнята до друку 25.10.2010

Філософсько-культурологічні виміри буття людини

УДК 141.7:17.022.1

МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ СПІЛЬНОТИ В КОМУНІТАРИСТСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ

Ольга Ліщинська

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Висвітлено морально-етичні аспекти теорії комунітаризму. Розглянуто концепції провідних представників напряму: А. Етціоні, М. Сендела, Ч. Тейлора, В. Галстона. Проаналізовано першоцінність спільнот як осередків моральності, ідеї соціальної природи цінностей, пріоритету загального блага над індивідуальним правом, принцип спільних цінностей громади і взаємної відповідальності. Показано плідну тезу про цінності свободи і патріотизму як основи міцного і процвітаючого суспільства.

Ключові слова: комунітаризм, спільноти, індивідуальні права, соціальна відповідальність, спільне благо, свобода, справедливість.

Сьогодні ведеться активний інтелектуальний дискурс стосовно лібералізму, який багато вчених критикують. Так, Р. Баркер стверджує, що ми є свідками “ефіризації” лібералізму, розходження його з практикою, перетворення у суто теоретичну річ [1, с. 139]. Одночасно виникають нові різновиди лібералізму (соціальний, культурний тощо) та альтеративні теорії. Один із варіантів конструктивної критики лібералізму демонструє комунітаризм. Відтак набуває актуальності питання осмислення і вивчення цих нових явищ. У статті розглянуто і проаналізовано морально-етичні аспекти соціокультурної платформи комунітаризму на основі праць його теоретиків – А. Етціоні, М. Сендела, Ч. Тейлора та ін.

Комунітаризм, який сформувався у 1990-х, сьогодні є не лише напрямом соціальної філософії, а й соціально-політичним рухом, який намагається практично вирішити злочоденні проблеми західного суспільства. Група інтелектуалів в університеті Дж. Вашингтона, очолена А. Етціоні та В. Галстоном, сформулювала “комунітарну платформу”. До напряму приєдналися також А. Макінтайр, Р. Нозік, Ч. Тейлор, Р. Унгер, М. Сендел та інші. Ідейним спрямуванням комунітаристів є критика основоположних тез лібералізму. Так, М. Сендел основоположну тезу лібералізму щодо незалежності суб’єкта називає ліберальною ілюзією. Фундаментальна особливість людини – це її соціальна природа, жоден суб’єкт не здатен стояти за межами суспільства або за межами досвіду [5, с. 272]. Він

вважає, що лібералізм утверджує індивідуалістичні цінності, претендуючи на нейтралітет, якого ніколи не можна досягти.

Комунітаристи виступають із такими головними ідеями: першочінність спільнот, пріоритет загального блага над правом, ідея соціальної зумовленості індивіда, соціальна природа цінностей та їхній плюралізм, формування комунікативної спільноти.

А. Етціоні запропонував й обґрунтував у своїх працях одну з провідних ідей комунітаризму – трисекторну модель суспільства чи партнерський баланс між державою, ринком і спільнотами. Ця ідея поширилася серед прихильників наряду. Отож, важливим завданням сьогодні вони вважають пошук гнучких форм балансу між особистістю і суспільством, між автономією та соціальними інтересами, між спільним благом і свободою, між правами й обов'язками. Ідеалом визнають суспільство, в якому відсутня асиметрія між індивідуальними правами і редукованою соціальною відповідальністю, домінує принцип спільних цінностей громади і взаємної відповідальності.

А. Етціоні обстоює необхідність перегляду морально-етичних норм в умовах сучасного розвиненого індустріального суспільства. Він поставив риторичне питання: чи є чоловіки і жінки подобою особливих калькуляторів, кожен з яких максимізує лише свій власний благоустрій? Чи становить собою суспільство якесь ринкове поле, в якому індивіди, які мають свою мету, доповнюють один одного в процесі праці, політичного життя, взаємної підтримки, збільшуючи тим самим загальний добробут? Індивіди здатні діяти раціонально, орієнтуючись на свою самість чи "я". Водночас існує вкоріненість індивідів у стабільному суспільстві. Учений вважає, що доцільно вибудувати нову моральну парадигму, яка б відповідала нинішнім реаліям і ступеню цивілізаційного прогресу. Моральний імператив золотого правила потребує зміщення акцентів. Вектор його спрямування необхідно змістити з одиничного, індивідуального буття на все соціальне ціле. Актуальною вимогою часу є повага кожного до моральних підвалин *суспільства*. Тільки в такому разі особистість матиме всі умови для вільного і різнобічного розвитку.

А. Етціоні намагається зняти напругу щодо вирішення дилеми одиничного і загального, обстоює ідею гармонійного співбуття і особистості, і суспільства. Вирішення окресленої вище проблеми, на його думку, пов'язане зі зверненням до золотого правила моральності [3]. Старе правило (чини згідно з такою настановою: стався до інших так, як би хотів, щоб ставилися до тебе) встановлює рівність і взаємність, є певним стандартом поведінки щодо іншого. На його думку, золоте правило містить у собі відтінок напруги між дійсною поведінкою людини і належною. Крім того, старе правило орієнтоване на сферу індивідуальних стосунків між людьми. Тому вчений пропонує нову редакцію правила, спрямованого на те, щоб скоротити розрив між поведінкою людини, яку їй диктує внутрішнє "я", і поведінкою чесотною та суспільно корисною. Хоча і застерігає, що повністю цей розрив усунути не можливо. Нове правило відповідає загальній платформі комунітаризму, воно спрямоване на пошуки правильних рішень на соціальному рівні, а не лише на міжособистісному. А. Етціоні пропонує таке формулювання: "Поважай і підтримуй моральний порядок у суспільстві, якщо хочеш, щоб суспільство поважало і підтримувало твою незалежність" [3]. Отже,

в руслі комунітарної парадигми здоровим вважають суспільство, в якому процвітають як соціальні чесноти, так і права особистості.

Нове золоте правило моральності передбачає, що розрив між індивідуальними зацікавленнями і соціальними зобов'язаннями скоротиться за рахунок розширення сфери моральної відповідальності людей. Зобов'язання не повинні нав'язуватися силою, а мають випливати з відповідальності, яку сприймають як справедливий обов'язок. Комунітаристський ідеал – суспільство, де нема асиметрії між домінуючими індивідуальними правами і редукованою соціальною відповідальністю. Діє принцип спільних цінностей і взаємної відповідальності. Ефективна реалізація прав не можлива поза спільнотами і прийняттям зобов'язань перед ними. Турбота про себе і свої права передбачає матеріальне і моральне благополуччя інших. У цьому, на думку А. Етціоні, полягає соціальна справедливість. Учений наводить приклад проблеми асиметрії прав і обов'язків: молоді американці чітко усвідомлюють своє право на неупереджений і гуманний суд, однак не хочуть визнати свого обов'язку входити в журі присяжних [3]. У громадянському суспільстві права не повинні домінувати над відповідальністю. Відтак існує чимало відкритих моральних проблем, які потребують свого вирішення.

Можна стверджувати, що в останній третині ХХ ст. морально-етичні параметри суспільного розвитку втратили свою визначеність. Справедливими є міркування А. Етціоні, який зазначає, що багато норм набули релятивного характеру, їх стали піддавати сумніву, заперечувати чи відкидати. До прикладу, він апелює до проблеми сексуальної емансипації: те, що раніше вважали вищим рівнем свободи і рівноправності, сьогодні стало джерелом непорозумінь [3].

Дослідник висловлює слушне припущення, що причиною такої ситуації є, зокрема, і широка амплітуда трактування категорії свободи. Він порушує завжди актуальну проблему свободи: її змісту, сенсу, меж. Згідно з пануючою у західному світі концепцією лібералізму, свобода – найвища цінність, мета кожної особистості, набуття якої створює необхідні умови для життєдіяльності. Сьогодні окремі різновиди лібералізму (зокрема соціальний та культурний) акцентують на пріоритеті необмеженої свободи. Актуальності набуло питання співвідношення “негативної” і “позитивної” свободи. Поняття “негативна свобода” пов'язане зі сферою невтручання, свобода одних залежить від обмежень, які накладаються на інших. Одним із варіантів розкриття змісту цього аспекту свободи є англійське прислів'я: “Свобода мого кулака обмежена кінчиком чужого носа”. Поняття “позитивна свобода” передбачає ідею самоволодіння: “я” господар свого життя. На цьому аспекті свободи акцентують представники соціального і культурного лібералізму. Аналізуючи у своїх працях концепції свободи, І. Берлін висловлює переконання, що неодмінно має існувати сфера людського існування, яка не підвладна соціальному контролю. Проте свобода, на його думку, не може бути необмеженою, вона має доповнюватися іншими цінностями: рівністю, справедливістю, щастям, безпекою. Плюралізм із вимогою певної частинки “негативної” свободи – істинний і людський ідеал [2].

А. Етціоні подібно осмислює поняття свободи. Він наголошує на небезпечній тенденції розширення меж “позитивної” свободи, загрози перетворення її у сваволлю. Сьогодні багато хто вважає, що чим більше свободи, тим краще. За

словами вченого, цей підхід не враховує такого спостереження: рух до розширення індивідуальних свобод в якийсь момент стає обтяжливим для особистості й підриває соціальний порядок, на якому врешті засновані ці свободи. Він наводить докази, що обґрунтовують доцільність певного порядку з обмеженнями щодо вибору особистості. Коли будь-який вибір рівноцінний і виправданий, коли відкриті всі шляхи, та орієнтири відсутні, люди бояться моральної порожнечі. З якогось моменту рух у напрямі щоразу більшої свободи вже не приносить суспільної користі. Отож, А. Етціоні спрямовує свої зусилля на те, щоб змінити наявну ситуацію, подолати невизначеність і конфліктність. Вихід вбачає в укріпленні колективних цінностей і встановленні меж для індивідуалізму. Неповноту ліберального ідеалу намагається доповнити концепцією спільноти – спільного блага.

Ученого тривожать зловоденні питання: наскільки достатніми є цінності терпимості, дотримання демократії, готовності до компромісів, добросусідство, чи здатні вони реально забезпечувати соціальний порядок? Він вважає, що традиційні цінності треба поставити на нову платформу. Необхідно синтезувати традиційні цінності (порядок, законність, безпека) і новації (добре захищена автономія особистості). Це тягне за собою пошук збалансованості між універсальним характером прав людини і спільним благом.

Проблема співвідношення індивідуальних прав і загального блага – відома дилема непорозумінь лібералістів та комунітаристів. Як відомо, лібералісти виступають за пріоритет права, тоді як комунітаристи обстоюють первинність блага спільноти. Ч. Тейлор із позицій комунітаризму критикує опонентів, чий переконання позбавлені ідеї громадянської ідентифікації зі спільним благом. Натомість утіленням спільного блага вважає республіку [6]. Саме у такій політичній формі побудови суспільства можна досягти солідарності між співгромадянами, заснованій на визнанні спільної долі. На його думку, республіка наділена великою цінністю, і почуття прив'язаності до неї (що має, можливо, ірраціональні корені) є дуже сильним.

Учений висуває базову основу так званої “республіканської тези” – це цінності свободи і патріотизму. Республіка неабияк пов'язана з поняттям свободи. Громадянин вільний у тому сенсі, що наділений правом голосу у вирішенні всіх питань, важливих для нього й інших громадян. Республіканська солідарність підтримує свободу, бо задає мотивацію для самообмеження. Вільне суспільство потребує сильної прив'язаності з боку своїх членів, громадянської ідентифікації довкола спільного блага – того, що Ч. Тейлор називає патріотизмом. Він вважає, що ліберальна держава може залишатися нейтральною стосовно питання віри чи невіри в Бога, тих чи тих орієнтацій, але не може бути нейтральною до патріотизму й антипатріотизму. Патріотизм, на його думку, містить не лише сукупність моральних принципів, але і спільну прихильність до конкретного історичного співтовариства. Відтак, згідно з міркуваннями Ч. Тейлора, патріотизм значно ширший за царину перетину цінностей окремих індивідів, отже, може бути підставою для побудови гармонійного суспільного співбуття.

Не всі цінності сучасного лібералізму наділені таким потенціалом. Комунітаристи критикують цілу низку ідей. Зокрема те, що суб'єкт має пріоритет над своїми цінностями та цілями і ніколи не є конституційований ними; що суверенна

діяльність людини не залежить від конкретних умов існування, а гарантована наперед. Комунітаристи переконані, що людина – це істота, яка вибирає свої цілі, а не істота, яка відкриває свої цілі, тоді її провідні вподобання неминуче мають бути на користь умов вибору, а не умов самовизначення. Індивіди здатні діяти раціонально, орієнтуючись на свою самість. Водночас існує вкоріненість індивіда в суспільному бутті. Як стверджує М. Сендел, людина не може вважати себе незалежною, адже живе у згоді з іншими: як член родини, нації, держави, як носій історії. Такі зв'язки – це більше ніж цінності, які людина має, або цілі, які вона обирає будь-якої миті. Зв'язки виходять за межі зобов'язань, які людина добровільно бере на себе, і природних обов'язків щодо людей як таких. Завдяки цим зв'язкам декому необхідно дати більше ніж вимагає чи навіть дозволяє справедливість. Причиною цього не є укладені угоди, а самі зв'язки і зобов'язання, що детермінують особистість [5, с. 346].

М. Сендел закликає бачити себе готовим дружити і бути здатним до рефлексії, що впливає на можливість конститутивних проектів та зв'язків. Це означає припустити глибшу соціальність, ніж та, до якої зобов'язує зичливість: соціальність “глибоких почуттів” і спільного самопізнання. Незалежність “я” знаходить свої межі в тих цілях та зв'язках, від яких не може стояти осторонь. Аналогічно справедливість знаходить свої межі в тих формах спільноти, що впливають як на інтереси її членів, так і на їхню ідентичність.

Учений вважає, що мати характер і моральну глибину – це знати, що розвиваєшся в історії, яка не підкорюється наказам, проте реалізує наслідки особистісних виборів та поведінки. Історія підводить людину ближче до когось, а від когось, навпаки, віддаляє. Як істота, яка сама себе інтерпретує, людина здатна міркувати про свою історію і в цьому розумінні дистанціюватися від неї, але ця дистанція завжди не певна і тимчасова. Позиція, з якої людина розмірковує, ніколи не перебуває за межами самої історії. Отже, особа з моральним характером знає, що вона пов'язана з багатьма іншими, і відчуває моральну глибину цього знання. М. Сендел переконує: особи обтяжені історією, яку вони поділяють з іншими.

У руслі сказаного вище можна звернутися до міркувань А. Етціоні. У своїй праці “Моральний вимір. До нової економіки” він пропонує формулу “Я + Ми”, і ця формула має на меті подолати недоліки лібералізму, насамперед “радикальний індивідуалізм” [Цит. за 4]. Формула вченого відображає роль соціальних груп, до яких належить людина (етнічні, расові, ровесники, співпрацівники, сусіди, однопумці тощо). А. Етціоні переконаний, що індивід і суспільство рівною мірою істотно значимі, вони творять один одного і передбачають один одного. Спільноти – неусувний елемент організації соціального життя. Належність до них становить суть поняття колективної макрораціональності: основним в осмисленні й прийнятті рішень є визнання провідної ролі соціальних утворень (спільнот, груп, соціальних рухів). Індивід надає перевагу результатам, що схвалені іншими, він співвідносить свої рішення з оточенням.

Теза про пріоритетність колективів може пояснити різні сучасні феномени. Особливо багато прикладів демонструють країни Сходу. А. Етціоні звертається до процесів підприємництва сучасної Японії. Позитивний ефект у низці випадків дає характерна прив'язаність соціальної структури країни до групових цінностей

і пошана традицій. Можна згадати інший аналогічний приклад далекосхідної культури. У Китаї, на думку багатьох дослідників, саме опора на традиції стала основою економічного успіху. Серед цих традицій – повага до старших, авторитет сім'ї, акцентування міжособистісних відносин. Окрему людину розглядають як фізичне тіло, яке може бути “цілим”, якщо її серце звернене до інших. Прагнення створити “колективне” тіло, згармонізувати себе з інтересами інших, присвятити себе колективу, державним справам – все це набуває неабиякого значення в економічних процесах. Отож, в інноваціях великого значення набуває моральна готовність соціального оточення сприйняти її, розділення відповідальності між усіма членами соціальної групи.

Комунітаристи висувають ще одну тезу: будь-яке суспільство має підтримувати певний мінімум соціального порядку, інакше воно не виживе. Під таким мінімумом розуміють насамперед попередження від ворожнечі. Однак на практиці кожному суспільству необхідний більш твердий соціальний порядок, оскільки воно переслідує якісь спільні цілі, а саме: набуття батьківщини (Ізраїлю євреями в період створення держави), прагнення до формування сучасної економіки в умовах соціалізму (комуністичний Китай на початку 1990-х років), зміцнення своєї релігії (Іран наприкінці 1980-х років). Тому невід'ємною рисою будь-якого соціального порядку є вимога, яку ставлять громадянам, присвятити певний час, засоби, енергію і силу для досягнення якихось спільних для всіх цілей. Підхід комунітаристів передбачає встановлення такого порядку, який би мав у собі комплекс спільних цінностей, обов'язкових для кожного. Далі людина може сумніватися у цьому соціальному порядку, заперечувати його, бунтуватися проти нього, видозмінювати його, однак вихідним пунктом є спільний комплекс уявлень про добро і зло.

Згідно з міркуваннями А. Етціоні, у здоровому комунітарному суспільстві порядок забезпечують за рахунок інституційних, нормативних, морально-етичних засобів: освіти, консенсусу, прикладу співгромадян, суспільної моральності. Водночас суспільство має мати інститути, що виконуватимуть роль посередників між його членами і державою, виходячи з інтересів громадян. Він уводить поняття “респонсивність” – чутливість правлячих верхів до потреб членів суспільства, які займають нижчі щаблі соціальної ієрархії. Учений пропонує комунітарну систему демократичної влади з універсальною рівною участю всіх громадян у вирішенні проблем. Влада вирішує справи спільноти, адже вона з нею безпосередньо пов'язана. Важливого значення надають соціальному розподілу повноважень: місцева влада не повинна вирішувати завдання сім'ї, національний уряд не має права втручатися у справи місцевих властей, ринок не повинен вирішувати завдання освіти тощо. Ставлять собі запитання організації публічного простору, в основі якого ідеї безпеки, комфорту, добробуту. У цьому руслі ставлять завдання створити компактні паркові зони замість великих парків задля попередження злочинності.

Кульмінаційним акцентом комунітаризму є розгляд спільнот як осередків моральності. Представники напряду стверджують, що люди народжуються і живуть у спільнотах (таких, як сім'я, школа, друзі, колективи, церква). Спільноти існують завдяки виробленим у них моральним цінностям. Відомою є теза про поділ моральних цінностей. Виокремлюють чотири головні категорії: цін-

ність любові (особисті стосунки, піклування, турбота); цінність мудрості (досвід, розуміння, переконання); цінність справедливості (відсутність дискримінації, підпорядкування); цінність самореалізації (здійснення потенціалу кожного в досягненні спільних цілей). Ці групи цінностей є спільними для групи, громади, суспільства. Перед сучасною філософією та етикою ставлять завдання вивчати багатоманітні практики і виробляти відповідні для кожної ситуації норми та цінності. Так пропагують плюралізм цінностей.

Спільнота має культивувати мораль. Саме соціум – джерело і гарант об'єктивних цінностей. Вирішальну роль тут відіграє родина, адже мораль починається у сім'ї від батьків. Комунітаристи констатують, що численні проблеми є результатом морального занепаду й деградації сучасних сімей. Зокрема, В. Галстон розглядає деградацію сім'ї як наслідок нарощення радикального індивідуалізму та ігнорування відповідальності. Вчені пропонують низку заходів щодо покращання ситуації. Так, А. Етціоні пропонує інституційні кроки: виплата допомоги при народженні дитини, законодавчо закріплений гнучкий робочий графік для батьків, можливість працювати вдома, активна протидія розлученням.

Визнання істинного чи оманного під час морального дискурсу, згідно з теорією комунітаризму, вирішується на основі так званого морального діалогу. Його суть зводиться до входження в комунікативну кооперацію членів спільноти і розділення рівною мірою усіма учасниками. Досягнення морального консенсусу як результату сумісного розгляду ґрунтується на комунікативній гармонізації. Цей принцип передбачає, що учасники розгляду мають рівний доступ до інформації, рівні можливості висловитися, а також здатні формулювати необхідні висновки. У цьому розумінні соціальним порядком здорового суспільства є порядок моральний.

Отже, комунітаризм виник як один із варіантів конструктивної критики сучасного лібералізму. В його основі закладено таку ідею: у здоровому процвітаючому суспільстві незалежність особистості має таке ж принципове, основоположне значення, як соціальний порядок і спільні цінності. Представники напряду вважають, що справедливому суспільству необхідне ретельне дотримання рівноваги між соціальним порядком та індивідуальною незалежністю, підставою для його процвітання є культивування цінностей свободи і патріотизму. Вони пропонують культивувати спільноти як осередки моральності. Спільноти існують завдяки виробленим у них моральним цінностям: любові, мудрості, справедливості та самореалізації.

Література

1. Баркер Р. Майбутнє для лібералізму чи ліберальне майбутнє? // Лібералізм : Антологія. 2-е вид. К.: Простір, Смолоскип, 2009. С. 134–152.
2. Берлін І. Две концепции свободы // <www.kant.narod.ru/berlin.htm>.
3. Этциони А. Новое золотое правило. Сообщество и нравственность в демократическом обществе // <http://iir_mp.narod.ru/books/inozemcev/page_1309/html>.
4. Лаврик Э. Сначала хлеб, а нравственность потом? // <<http://ecsocman.edu.ru/data/812/921/1216/020.LAVRIK.pdf>>.

5. Сендел М. Моральний суб'єкт: лібералізм і межі справедливості // Лібералізм : Антологія. 2-е вид. К.: Простір, Смолоскип, 2009. С. 263–349.
6. Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // <<http://kant.narod.ru/taylor.htm>>.

MORAL VALUES OF A COMMUNITY IN THE COMMUNITARIST CONCEPTS

Olha Lishchynska

Ivan Franko National University of Lviv,
University Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine, e-mail: kafedra_kultury@mail.ru
Morally-ethical aspects of the theory of communitarianism are elucidated. Conceptions of the leading representatives: A. Etzioni, M. Sandel, C. Taylor, W. Galston are considered. Evaluation of the values of the communities as the centres of morality, the ideas of social nature of values, the priority of the general good over individual rights, the principle of shared values of the community and mutual responsibility are analysed. A fruitful thesis about the values of freedom and patriotism as the basis of the strong and prosperous society are shown.

Keywords: communitarianism, community, individual rights, social responsibility, common good, freedom, justice.

*Стаття надійшла до редколегії 25.03.2011
Прийнята до друку 26.04.2011*

УДК 111.84:140.8

СПІВВІДНОШЕННЯ ЧЕСНОТИ І ЩАСТЯ В ЛЮДСЬКОМУ ЖИТТІ (НА МАТЕРІАЛІ “СУМИ ТЕОЛОГІЇ” ТОМИ 3 АКВІНУ)

Павло Содомора

Львівський національний медичний університет імені Данила Галицького,
вул. Пекарська, 69, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: sodomora@yahoo.com

Розглянуто проблему чесноти та її стосунок до інших якостей людини. Порівняно так звані внутрішні блага із зовнішніми благами, чи інструментальними, як їх називає Тома, та їхній зв'язок із щастям. Розкрито зміст поняття “блаженство”. Зіставлено погляди Томи із поглядами представників інших філософських течій на аналогічні проблеми. Дискутується залежність чесноти від випадковості та долі. Проаналізовано інші поняття, дотичні до поняття чесноти, – провидіння, розважливість, старання.

Ключові слова: чеснота, благо, інструментальне благо, щастя, блаженство, розважливість, рада, провидіння.

Для дії чесноти необхідний певний набір зовнішніх благ. Такі зовнішні блага, як благополуччя, сила, пошана, слава, добра країна, добре ім'я та інше, – інструментальні блага, які чеснотний повинен охоплювати певною мірою для того, щоб наслідувати їхню дієвість та здобувати їхню мету. Тома говорить, що для недосконалого блага зовнішні блага є необхідними не як такі, що стосуються сутності щастя, а як такі, що слугують як інструменти для здобування щастя, яке полягає у діянні чесноти: “Для недосконалого блаженства, яке можна отримати у цьому житті, потрібні зовнішні блага, не такі, що існують у сутності блаженства, а що допомагають заслуговувати блаженство, що полягає у дії чесноти” (“Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis”) [1, ST I–II, 4, 7]. Часто їхня користь є прямою у стосунку до чеснот, наприклад, коли вони слугують як необхідний інструмент для певного виду чеснотних дій, однак часто їхня користь є опосередкованою, як-от тоді, коли їхня допомога здійснюється через якісь умови. Наприклад, Тома застерігає нас, що недомагання тіла може перешкоджати людині здійснювати якусь чеснотну дію – однак лиш недосконалу, бо досконала чеснота, як і досконале блаженство, не потребує жодних тілесних досконалостей: “Очевидно, що слабкість тіла може перешкодити людині виконувати певні чесноти. Але якщо йдеться про досконале блаженство, то дехто вважає, що для нього не потрібно жодного передрозташування тіла, а потрібно, щоб душа була відокремлена від тіла” (“Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni

operatione virtutis homo impeditur potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata”) [1, ST I–II, 4, 6]. Часом сама доля контролює успіх чесноти і так ставить нас перед роздумами, чи чеснотний заслужив нашої похвали; часом доля контролює доступ до життя чесноти завдяки контролюванню доступу до часткових чеснотних діяльностей та виявів, і це ставить нас перед сумнівом щодо добровільного характеру дій, що впливає із виявів якогось уподобання долі. У двох випадках залежність чесноти від випадку переноситься на щастя, і якщо справа повертається так, що тільки випадково щасливий може бути чеснотним або взагалі щасливим, то тут наштовхуємося на думку Томи, що Бог, який є відповідальний за шляхи долі, нерівно вділяє щастя.

Можна сперечатися з тим, що не існує іншого шляху, аніж той, що успішна дія чесноти залежить від випадкового щастя і що щасливий є обранцем долі. Властиво, оскільки благо долі необхідне і для успіху чесноти, і для щастя, що надається нам у цьому житті, то ми не повинні осмислювати це благо лише як інструментальне. Таке благо є внутрішнім, бажаним у самому собі, і тому є невід’ємним аспектом процвітання людського життя. Тома говорить, що блага долі не є внутрішніми благами, тобто такими, що є бажаними самі в собі як необхідні для щастя, – вони є радше інструментальними благами, бо і чеснотний, і грішник розцінюють їх як корисні. Тут же бачимо, що філософ не розцінює втрату зовнішніх благ як перешкоду для щастя: воно є дією відповідно до чесноти та може досягатися тією чи іншою мірою відповідно до здатності тієї чи іншої людини діяти чеснотно: “Усе настільки є досконалим, наскільки існує у дії, оскільки спроможність без дії є недосконалою. Тому необхідно, аби блаженство полягало в найвищій людській дії. Очевидно, що діяльність є найвищою дією діючого” (“Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis”) [1, ST I–II, 3, 2].

Розумне використання благ долі допомагає успішності чесноти. Але навіть ті, кого доля образила, все ж можуть мати певну міру щастя, незважаючи на погані випадкові обставини. Зрозуміло, їхнє щастя буде зменшено, однак воно не буде повністю переможене доти, доки залишаться певні чеснотні дії. Усе це передбачає, що Тома не припускає, що в його розумінні чеснота і щастя відображаються долею непослідовно. Він наполягає, що міра правдивого щастя, яке уможливлюється для нас у цьому житті, є прямим наслідком успішної діяльності – чеснотної та добровільної, – і відкидає внутрішнє благо добра долі та усуває твердження, що неможливо мати міру людського щастя без нього.

Тож філософ не погоджується, що успішна діяльність чесноти завжди потребує випадкового щастя, не розглядаючи зовнішні блага як інструменти чи засоби для успіху в чесноті, також не розглядає він їх як внутрішні частини щастя, що є наслідком чесноти. Щодо цього питання Тома підтримує думку стоїків: успішна дія чесноти, якою здобувають її мету, є просто чеснотний вибір, і діяч, який робить чеснотний вибір, обирає відповідну дію. Тому чеснотна дія є простою розумною дією, яка вибрана тому, що вона є розумною.

Всі чесноти пов'язані між собою і задіюють одна одну. Вони пропонують необхідну допомогу одна одній у своїх діях, але жодна не може діяти без розважливості (*prudentia*), оскільки властивим предметом моральної чесноти є робити правильний вибір, бо вона є виявом, що сприяє вибору: “Жодну моральну чесноту не можна мати без розважливості, оскільки властивим для моральної чесноти є робити правильний вибір, оскільки є виявом вибору. А для правильного вибору потрібна не тільки схильність до необхідної мети, що відбувається завдяки вияву моральної чесноти, а також те, що хтось безпосередньо вибирає те, що необхідне для мети, а це здійснюється завдяки розважливості” (“*Nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam*”) [1, ST I–II, 65, 1]. А для того, аби зробити правильний вибір, не достатньо однієї схильності до потрібної мети, а потрібно також вибирати те, що необхідно для здійснення цієї мети – і це стається завдяки розважливості, яка є порадою, вирішальною та вказівною для тих, що стосуються мети. Виявляється, що лише ті, кому доля надала багатство та силу, будуть здатні до чесотної дії. Таке розуміння чесноти, очевидно, пов'язане з певними частковими чеснотами, а не з чеснотою загалом.

Тома пропонує різні розв'язки цієї складної проблеми, але жоден із цих розв'язків не доводить до відповідного кінця. Перший розв'язок філософ починає тим, що стверджує: “Великодушність та велич уже зі самого терміна передбачають певний потяг душі до чогось величного” (“*Magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna*”) [1, ST II–II, 129, 1]. Оскільки велич передбачає великі почини, і переважно це публічні справи, то може досягатися у зовнішньому світі великими витратами. Великодушність осмислює великі та важкі дії просто, а велич натомість осмислює такі дії визначеним способом у зовнішньому випродукуванні [1, ST II–II, 134, 1]. Він сперечається, що дія може називатися великою пропорційно, навіть якщо полягає у використанні незначної посередньої речі; однак дія є абсолютно великою, якщо вона полягає у доброму використанні найбільшої речі [1, ST II–II, 129, 1]. Відповідно, у спільноті бідних ті, які є багатшими, можуть діяти великодушно стосовно інших; бідний та безвладний може діяти добре, однак він не може брати участі у великих звершеннях. Другий розв'язок цієї проблеми полягає у тому, що існує різниця між володінням чеснотою та її виконанням. Тома говорить, що вибір є дією волі, і що вона може бути двох видів – повна і неповна. Повна дія волі є лише в стосунку до того, що можливе; поняття вибору стосується лише того, що спрямовується до мети, бо через те, що не є можливим, ніщо не може прямувати до мети: “Вибір стосується лише можливого. Також поняття вибору є чимось таким, що провадить до мети. А тим, що є не можливе, не можна йти до мети” (“*Electio non sit nisi possibile. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem*”) [1, ST I–II, 13, 5]. Оскільки ж для тих, хто має велику чесноту, неможливо вибирати курси дії відповідно до тих чеснот, які не мають міри зовнішніх благ, ми можемо вільно прийняти їх “нижчий вибір” (*inferior electio*) як неповну дію волі. Неповна дія волі існує у

стосунку до неможливого. Із цього висновується, що ті, хто не мають достатньо великих ресурсів, не можуть мати великої чесноти, оскільки вони є позитивно настановлені щодо дії таких чеснот. Через те, що вони нездатні прагнути повних дій великодушності та величі, неповні дії волі існують у їхньому ряді. Тобто вони здатні до нижчих виборів, які вони здійснювали б і перетворювали б у великодушність та велич, якби доля забезпечувала їх відповідними ресурсами.

Існує проблема нерівного розподілу благ для володіння великими чеснотами, і тому це запобігає надужитку долею взаємних зв'язків між чеснотами як посередниками для контролю доступу до них. Коли хтось щедрий є великодушним у ближній спроможності (*potentia propinqua*), то це не є дієвим володінням, а є володінням наближеним і таким, що легко здобувається завдяки подібності до щедрості. Щедрість і величність є спорідненими чеснотами, і тому ніщо не перешкоджає тому, хто не має багато грошей, мати ці чесноти. Адже величність, якої їм бракує, перебивається щедрістю, якою вони наділені, і це має незначний вплив на їхні інші чесноти. Однак Тома не розв'язує питання між багатством та бідністю. Інакше кажучи, він не робить різниці між щедрістю (*magnanimitas*) та величністю (*magnificentia*).

Можна зробити деякі висновки щодо стосунку між чеснотою дією, успіхом та щастям. Насамперед якщо чеснотний не справляється з долею, то йому не можна дорікнути, коли успіх покидає його. Навпаки, якщо чеснотний не заслуговує дорікання навіть тоді, коли недоля підриває його успіх, тоді маємо підстави вважати його вибір чесним і добрим, незважаючи на його зовнішню невдачу [1, ST I–II, 20, 4]. Саме тому філософ наполягає, що добро та зло є принциповими ознаками (атрибутами) волі: тому й добра та погана воля є діями, що відрізняються за видом. Адже добро та зло так само стосуються волі, як правдиве й хибне – розуму, бо саме його дією відбувається вирізнення правдивого й хибного: “Добро та зло є видами дії волі. Добро й зло самі собою стосуються волі, істинне й хибне – розуму, дією якого, власне, й вирізняється істинність і хибність, бо говоримо, що існує істинна й хибна думка. Тому воля добра й зла є діями, що вирізняються за видом” (*“Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem”*) [1, ST I–II, 19, 1].

Отже, як бачимо, Тома не прирівнює чесноту й успіх, однак його розуміння випадковості та долі дає нам змогу говорити, що він сприймає чесноту та успіх широко еквівалентно. Оскільки поділяє чесноту та успіх лише недоля, то такі поділи є нечастими, і чеснотний повинен знаходити щастя навіть тоді, коли його зовнішні дії зазнають невдачі. Часто чесноти стикаються із випадковостями, які перешкоджають здобуванню певних зовнішніх благ, і переважно чесноти перемагають. Щастя, що впливає із життя чесноти, є доволі сильним, і чеснотний здатний справитися з перешкодами, що стоять на заваді його шляху до добра. На противагу до стоїків, успіх та невдачі чеснотного не можна приписувати долі, та, як результат, маємо шанс осмислювати вибір чесного як принципову причину його успіху. Чеснотний причетний до правил, які присутні в обставинах вибору, і коли дотримуватися цих правил, то за цим прийде успіх і здобудеться благо. Зрозуміло, що ті, кому не вистачає досконалої чесноти,

часто помиляються щодо важливих обставин, і тоді вибір слідуватиме із неповного розуміння ролі випадковості в обставинах вибору. Стоїки твердять про вплив долі на зовнішній успіх чи невдачу дії чеснотного, а Тома каже про те, що чеснота переважно усуває такий вплив. Розуміння, яке він вкладає у стосунок між чеснотою, випадковістю та долею, не дає нам приводу думати, що щастя чеснотного залежить від доброї долі. Оскільки чеснотний вибір, а не вплив долі зазвичай є джерелом зовнішнього успіху, то в такому випадку він повинен бути й загальним джерелом людського щастя. Повна міра щастя, що можливе для нас у цьому житті, потребує частого успіху чесноти, і успіх, що породжує щастя, є результатом чеснотного вибору. Доля може перешкоджати щастю, і Тома не може називати щастя чеснотного добровільним та похвальним, адже такі назви може приймати лише дія. Про людські дії філософ говорить, як про добровільні дії, бо воля є розумовим прагненням, що притаманне людині: “Людські дії властиво називаються добровільними, оскільки воля стосується поняття прагнення, що належить людині, тому й необхідно осмислювати дії як такі, що є добровільні” (*“Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii”*) [1, ST I–II, 6, 1].

Однак у світі, в якому живемо, чеснотний бачить, що здобування одних благ часто приносить втрату інших. Якщо ж світом керує справедливість, то щастя, яке надається для нас у цьому житті, випливає з успішної дії моральної чесноти. У такому світі успіх чеснотного рідко коли має своїм результатом втрату інших благ. Тобто у справедливому світі стосунок між успіхом та щастям є рівнозначний до стосунку між чеснотним вибором та успіхом.

Так чи так замішання щодо характеру чеснотних дій та міри їхньої залежності від долі породжує страх. У кожному прикладі відкривається розв'язок, як краще розуміємо стосунки між чеснотами та тими речами, які є підставою для долі. Тома наполягає, що наше пізнання та прагнення людського блага, хоча є природним та необхідним, передбачає деякі початки чеснот, бо в людському розумі природно присутні деякі начала як того, що треба знати, так і того, що треба чинити, що є початками різних чеснот; і тому у волі присутнє природне пожадання добра, яке відбувається завдяки розуму: “Чеснота притаманна людині відповідно до певного започаткування. Відповідно до природи виду, оскільки у розумі людини природно містяться певні начала, що пізнаються природно, як пізнаваного, так і дієвого, що є наче насінням мисленнєвих та моральних чеснот, і оскільки у волі людини міститься природне прагнення блага, що існує відповідно до розуму” (*“Virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem”*) [1, ST I–II, 63, 1]. Розважливий вибір передбачає поміркований досвід щодо випадкових одиниць, що створює важкість у виборі. Із цього висновується, що чесноти не можуть існувати без допомоги мудрого вчителя та великого досвіду: “Для розважливості конечно необхідно мати пам'ять” (*“Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurimum memoriam habere”*) [1, ST II–II, 49,3].

Під випадковістю (*contingentia*) блага розуміють випадкову доброту предметів волі, адже їхня доброта для нас змінюється так, як доля (*fortuna*) – випадково, несподівано та незалежно від того, чого сподіваємося, і вони такі ж випадкові, як і переємності чи терпіння (*passiones*) [2]. Випадковою є доброта предмета волі, при чому як внутрішньої дії волі, так і предмета зовнішньої дії, а також посередників: “Предмет зовнішньої дії може двояко стосуватися мети волі: першим чином – наче сам скерований до неї, ...а іншим чином – за припадковістю...” (“*Obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam*”) [1, ST I-II, 18, 7].

Справедливість чітко розміщується у волі: “Чесноти, що впорядковують людські відчуття до Бога, або хоча б у цей бік, містяться у волі, як у підметі: милість, справедливість та ін.” (“*Huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi*”) [ST I-II, 56, 6]. До того ж “усілякій дії волі передуює певна дія мислення, тому дія волі є первиннішою, аніж дія мислення. Воля ж спрямовується до кінцевої дії мислення, яка є блаженством” (“*omnis actus voluntatis praeceditur ab aliquo actu intellectus, aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo*”) [1, ST I-II, 4, 4]. Адже перед тим, як мета буде бажаною чи посередники будуть вибрані, мислення повинно представити волі знаний предмет в аспекті блага: воля не лише залежить від розуму, але й міститься у ньому.

Зовсім зрозуміло, що посередники ніколи не можуть вважатися метою, і воля не розповсюджується однаково на ці дві речі [1, ST I-II, 8, 2]. Воля і практичний розум поділяють випадкове благо як предмет. Рада (*deliberatio*) є дією практичного мислення, а осягання (*apprehensio*) – іншою, окремою дією, і мета повинна схоплюватися перед тим, як вона може бути бажаною як задумана мета, що керує радою [1, ST I-II, 15, 3]. І те, чи предмет є задуманий як мета, чи приймається за порадою як можливий посередник, залежить від контексту. Мета як така не може бути предметом ради чи вибору: оскільки вона є тим началом, що керує цими діями, її доброта приймається як така. Однак часом одна мета під іншим оглядом виглядає як посередник для чогось іншого [1, ST I-II, 14, 2].

Для Томи людська дія є широко невизначеною (*indeterminata*). За певних обставин ми не визначені до одного перебігу подій, а невизначено схилені до багатьох різних речей. Вибір (*electio*) йде після ради (*deliberatio*), що є принциповими ознаками людської розумної дії [1, ST I-II, 1, 1], і він є ознакою її формальної невизначеності. Вибір – це надання переваги чомусь одному перед іншим, і тому в тих речах, які разом визначені до чогось одного, немає місця для вибору: “Оскільки вибір є прийняттям чогось одного з огляду на інше, то необхідно, щоб вибір створювався з огляду на численне, що можна вибирати. І тому в тому, що визначається до чогось одного, вибору існувати не може” (“*Cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet*”) [1, ST I-II, 13, 2].

Рада та вибір вирізняють нашу діяльність та вказують на відносну невизначеність (*indeterminatio*) розумових сил, і вони самі собою не вказують, як далеко

ця невизначеність заходить. Практичне мислення та воля, тобто розумові сили, що разом спричиняють людську дію, є повністю невизначеними у стосунку до кожної їхньої дії. Предметом мислення є істина, що сприймається безпосередньо, і тому мислення існує у спроможності до всіх пізнаваних речей [1, ST I–II, 50, 4, 1]. До того ж перед тим, як мислення здобуває вияв (*habitus*) до знання, воно є “чистою дошкою” (*tabula rasa*) [1, ST I, 79, 2]. Оскільки ж характер розумового пізнання походить від практичного розуму, то воля існує у спроможності до всіх бажаних речей [1, ST I–II, 9, 1]; [1, ST I–II, 10, 4]. Тобто воля є невизначеною доти, доки вона здобуває часткові навички (*habitus*), які просто та абсолютно налаштовують її до певного часткового блага [1, ST I–II, 50, 5].

Випадковість добра є очевиднішою щодо тих посередників, які є невизначеними у стосунку до їхніх моральних видів, тобто таких, які не є ані добрими, ані злими, як-от: читання книжки, прохід вулицею, споживання сніданку тощо. Кожен посередник вимагає контексту, який встановлюватиме міру та характер їхньої доброти [1, ST I–II, 18, 8]. Контекст створюється із мети та тих обставин дії, що визначають її предмет за допомогою спеціального порядку розуму [1, ST I–II, 18, 5, 9]. Через те, що контекст може змінюватися, дії осмислюються одним чином у їхньому природному виді, а іншим – у їхньому моральному виді [1, ST I–II, 1, 3]. Такі обставини залишаються обставинами самі собою, простими випадковостями при дії, однак не тоді, коли переходять у головну ознаку предмета: “Обставини, що перебувають у понятті обставини, оскільки містять поняття випадковості, не надають вид, але оскільки змінюються у головну умову предмета, відповідно до цього надають вид” (“*Circumstantia manens in ratione circumstantiae, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem, sed in quantum mutatur in principalem conditionem obiecti, secundum hoc dat speciem*”) [1, ST I–II, 18, 10]. Необхідно також зазначити, що українське слово “обставина” є прямою калькою латинського терміна “*circumstantia*”.

Для Томи розважливість (*prudentia*) є поняттям, що прикладається до дії і має три вияви: прийняття ради щодо посередників, створення судження про висновки ради та наказ, який полягає у прикладанні до дії речей, щодо яких уже відбулася рада і судження [1, ST II–II, 47, 8]. Філософ доводить, що наказ (*imperium*) є принциповою дією розважливості, бо привносить дві перші дії до їхнього властивого висновку у складеній людській дії [1, ST II–II, 47, 8]. Головною роботою розважливості є рада (*consilium*) [1, ST II–II, 49, 5]; приймання ради є роботою розуму, тобто дослідженням, яке проходить від певних речей до інших, від уже знаних до незнаних. Рада, робота розважливості, є необхідною, оскільки людина та її дія пов'язані з випадковими одиницями (*singularis*), які завдяки своїй змінності є непевними: “Вибір, як уже говорилося, слідує із судження розуму про дії. У діях міститься багато непевного, оскільки дії відбуваються довкола одиничних випадковостей, які є непевними через свою змінність. У непевних речах розум не виносить судження без попереднього розслідування. І тому розумове розслідування необхідне перед судженням про вибір, і це розслідування називається радою” (“*Electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione*”).

praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis, et haec inquisitio consilium vocatur”) [1, ST I–II, 14, 1].

Коли осмислюємо складові частини розважливості, виявляємо, що ті, які стосуються ради (opus prudentis), допомагають утримувати її стійкість у добрі різними шляхами. Розум (ratio) визначає, чи подана мета може досягатися тим чи іншим посередником; однак за різних випадкових одиниць вибір стає важким. Обрання правильного вибору часто потребує повільного та обережного дослідження, і розум чинить відповідно: “Тобто завданням розважливого є бути здатним до сприйняття різних рішень, а рада є судженням, що проходить з одних висновків до інших, що і є дією розуму. Тому для розважливості необхідно, щоб людина була здатною розважливо оглядати різні рішення” (“Opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus”) [1, ST II–II, 49, 5]. Часто потрібно щось зробити без попередження, швидко, і тоді повільне й обережне роздумування не можливе. Тут необхідна інша частина ради – швидка практичність (solertia), яка є здатністю швидко та легко перевіряти чиєсь судження про відповідні посередники до певної мети при зустрічі з раптовими змінами в обставинах вибору [1, ST II–II, 49, 4]. Тома говорить про це як про “bona coniecturatio”, яку Дж. Піпер тлумачить як швидкість відповіді у нових ситуаціях [3].

Швидка практичність (solertia) подібна до поспішності (praecipitatio), що протилежна до розважливості [1, ST II–II, 53, 3], і їх доволі важко розрізнити. Поспішність є імпульсивним рішенням, яке нехтує тим фактом, що багато речей потрібно обдумувати розумом: “Поспішність у діях душі метафорично іменується за уподібненням, перейнятим від тілесного руху” (“Praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam”) [1, ST II–II, 53, 3]. Загалом, вадю від чесноти відрізняє те, що швидка практичність наполегливо розкладає всі деталі обставин тоді, коли наділена відповідним досвідом, який допомагає нам віднайти подібність між обставинами, тим самим знижуючи непевність та важкість судження. До розважливості зараховуємо не лише розважання розуму, але також прикладання результату до певної справи, що стосується практичного розуму. А ніхто не може належно узгоджувати дві речі, якщо докладно не пізнав їх: “До розважливості належить не лише розважання розуму, але й прикладання до дії, яка є метою практичного розуму. Адже ніхто не може належно узгоджувати дві речі, якщо докладно не пізнав їх, – тобто і те, що узгоджується, і те, з чим воно узгоджується” (“Ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est”) [1, ST II–II, 47, 3].

Щодо того, як Тома розглядає частини розважливості (prudentia), які належать до її дії, то знаходимо, що кожна частина допомагає головній дії (opus prudentis). Кожна передбачає раду (consilium) та здатність уживатися із випадковими та одиничними обставинами вибору та випадковими і непевними благами посередників. Так, наказ, що є третьою дією розважливості, має три частини, і кожна спонукає розважливість скептично розглядати непевні висновки ради. Це допомагає уникнути тих випадкових обставин, які підстерігають посередни-

ків, щоб підірвати їхню доброту, зробити їх неприйнятними для наказу. Августин описує роботу розважливості як “уникнення засідок”. Першою частиною розважливості є провидіння (*providentia*), що стосується випадкових матерій дії, які людина може чинити задля мети. (Необхідно звернути увагу на спосіб відтворення цього терміна в англійській мові, де використовують калькування – *foresight*). Провидіння є першим, бо впорядковує посередники щодо мети, та є головним із-поміж усіх частин розважливості. І тому й навіть сам термін “розважливість” етимологічно походить від “провидіння”, як це демонструє Тома [1, ST II–II, 49, 6]. Відповідно, воно відрізняється від інших частин тим, що приділяє увагу передбаченню непевностей, які можуть розірвати дію та запобігти досягненню мети і таким чином зменшити благо посередників: “Заслуга розважливості полягає не лише в роздумуванні, а й у прикладанні до справи, яка є метою практичного розуму. І тому, якщо в цьому трапляється якийсь недолік, то насамперед суперечить розважливості: адже як мета є найважливішою у всьому, так і недолік, що стосується мети, є найгіршим” (“*Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae, quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus*”) [1, ST II–II, 47, 1]. Якщо провидіння визначає, що посередники неприйнятні для досягнення мети, тоді воно відкликає наказ дії та повертає раду до її роботи.

Близько до провидіння стоїть огляд (*circumspectio*), який осмислює, чи посередники добре розсуджені провидінням [1, ST II–II, 49, 7]. Необхідно пам’ятати, що обставини дії можуть зменшити чи зруйнувати добро посередників двома способами: вони можуть запобігти ефективному досягненню мети та можуть зробити так, що посередники не будуть добрими, незважаючи на їхню дієвість. Тому провидіння необхідне для того, щоб поладити складність, що стосується першого виду обставин, а огляд працює над другим видом. Тому розважливість і потребує огляду (*circumspectio*), щоб порівнювати посередники з обставинами: “І тому для розважливості необхідний огляд, адже людина порівнює з обставинами все те, що підпорядковує до мети” (“*Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quae circumstant*”) [1, ST II–II, 49, 7].

Як провидіння є сліпе без огляду, так само й огляд помилятиметься у судженні про стосунки між можливими посередниками та їхніми обставинами без іншої частини розважливості – перестороги (*cautio*). Пересторога робить так, що огляд є обережним у своїй роботі: спонукуваний пересторогою (*cautio*), огляд приділяє увагу випадковим обставинам, які можуть підірвати добро посередників, що вже обдумані та прийняті до мети завдяки провидінню [1, ST II–II, 49, 8]. Хвилювання (*sollicitudo*) є додатковою частиною третьої дії розважливості, яку Тома зараховує до провидіння [1, ST II–II, 48]. Як і провидіння, воно стосується добра посередників, що походять від успіху, коли різні випадковості роблять судження про успіх важким та непевним, як-от страх схибити, що робить нас повільними у прийнятті судження: “Страх стосується до пожадальної сили, спрямовуючи ніби до начала, однак згідно зі скеруванням та вказівкою розуму, в якому полягає поняття хвилювання” (“*Motus pertinet quidem ad vim appetitivam sicut ad principium movens, tamen secundum directionem et praeceptum rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis*”) [1, ST II–II, 47, 9]. І тому хвилювання передбачає допомогу для

провидіння, що є аналогічною до допомоги перестороги щодо огляду. Так само, як пересторога спричинює огляд до подання повільного та обережного оглядання обставин, що можуть вразити доброту посередників, які вже визначені, хвилювання спричиняє передбачення приділяти повільну та обережну увагу обставинам, які можуть вплинути на посередники. Таким же, як і хвилювання (*sollicitudo*), є старання (*diligentia*): “Видається, що старання є тим самим, що й хвилювання, оскільки в тому, що любимо, маємо більше хвилювання. Тому й старання, як і хвилювання, необхідне для будь-якої чесноти” (“*Diligentia videtur esse idem sollicitudini, quia in his quae diligimus maiorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem*”) [ST II–II, 54, 1]. Так Тома розуміє процес прийняття рішення, і цей принцип частково перейняли інші, наступні філософські течії [4].

Література

1. *St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae / Opera Omnia. Iussu impensaque Leonis XIII, P.M. edita. Vol. VI–XII. Rome, 1918–1930.*
2. *Bowlin J. Contingency and Fortune in Aquinas's Ethics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.*
3. *Pieper J. The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas Aquinas: in The silence of St. Thomas. New York: Pantheon, 1957.*
4. *Deely J. Intentionality and Semiotics. Chicago: University of Scranton Press, 2007.*

A RELATION BETWEEN VIRTUE AND HAPPINESS IN HUMAN LIFE (BASED ON “SUMMA THEOLOGIAE” BY ST. THOMAS)

Pavlo Sodomora

Lviv National Danylo Halytsky Medical University,
Pekarska Str., 69, Lviv, 79010, Ukraine,
e-mail: sodomora@yahoo.com

The article deals with problems of virtue and its relation to other human's qualities. The so called internal goods are compared with external, or instrumental ones, as St. Thomas names them. Their connection with happiness is investigated as well. The notion of beatitude is also explained. Certain thoughts of St. Thomas are contrasted with thoughts of different philosophers. Other notions that are connected with the notion of virtue are discussed as well, e.g. providence, prudence, diligence.

Key words: virtue, goodness, instrumental goodness, happiness, beatitude, prudence, council, providence.

Стаття надійшла до редколегії 14.10.2010

Прийнята до друку 25.10.2010

УДК 165.191

НАЦІЯ ЯК СУБ'ЄКТ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОЛОГІЇ

Дарморізі Оксана

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Досліджено міфологічні основи націоналістичної ідеології, розглянуто найзначніші ідеологічні системи сучасного суспільства, міфи, які вони використовують. Розкрито головні аспекти взаємодії національних ідеологічних систем та соціальної міфології. Виявлено особливості сучасної міфотворчості у сфері ідеології, засоби впливу ідеології на людину та суспільство, методи її розповсюдження.

Ключові слова: нація, міф, соціальна міфологія, націоналізм, ідеологія, міфотворчість.

Європейська культура Нового часу пов'язана з так званою соціальною міфологією, яка виникла в XIX ст. як особливий тип духовної діяльності, спрямованої на створення та розповсюдження політичних міфів. У той час міф почали застосовувати як позначення різноманітних ілюзорних уявлень, які зумисне використовують для впливу на маси пануючими в суспільстві силами. Міф став феноменом ідеологічної практики.

Соціальна міфологія вивчає міфологічну свідомість як форму масової свідомості нових явищ дійсності, причину зміни історичних процесів та розвитку національних спільнот. Так, усі національні історії містять опис досягнень давніх героїв та царів, які сприяли возвеличенню нації, зміцненню національного духу, становленню національної державності тощо. Широком розповсюдженням міфології характеризуються розвиток націоналізму та розповсюдження соціалістичних течій у XIX–XX ст., коли акцентували на збільшенні можливостей людини, соціальної чи національної спільноти. Міфологія бере участь у формуванні національної, класової чи станової самосвідомості. Часто міфи використовують для протиставлення однієї нації іншій.

Особливу роль в осмисленні соціального міфу відіграли праці А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Ж. Сореля, В. Парето, З. Фрейда, К.-Г. Юнга. Націю та її міфологію в національних ідеологічних системах досліджували Е. Сміт, Б. Андерсон, Е. Гелнер, К. Хюбнер, В. Шнирельман, І. Берлін, Г. Касьянов, О. Забужко. Водночас варто зауважити, що питання національної міфології потребують більш детального вивчення, зокрема це стосується виявлення взаємовпливів етногенетичних та власне національних міфів, виокремлення причин появи тих чи тих політичних міфів у визначеній націоналістичній ідеології та розуміння методів їхнього впровадження в спільноті.

Слово “нація” походить від латинського *patio* (рід, плем’я). Спочатку цим словом називали групи чужинців, об’єднаних кровноспорідненими зв’язками. Таке змістовне наповнення воно мало приблизно до кінця XVI ст., коли його почали застосовувати як синонім до поняття “народ”. Із XIX ст. це поняття входить у сферу наукових зацікавлень дослідників, які репрезентують різноманітні галузі гуманітарного знання, при цьому з’являється багато дефініцій, що часто суперечать одна одній.

Якщо ж спробувати визначити загальні риси нації, які виділяє більшість науковців, то варто відзначити мовні, культурні, територіальні, економічні, соціальні, соціально-психологічні й політичні характеристики. Водночас зауважимо, що жодна з цих характеристик не може претендувати на абсолютність чи домінантність. Домінантна роль тієї чи тієї з наведених ознак визначається конкретними умовами становлення й розвитку конкретної нації, особливостями її історичного становлення.

Доцільно у цьому випадку звернутися до теорії К. Келгона, який загострює свою увагу на суб’єктивістському розумінні поняття “нація”. Він зауважує: “Нації скоріше оформлюються через певний спосіб самоствердження, спосіб мовлення, думання й дії..., які дають змогу створювати колективну ідентичність, мобілізувати людей на виконання колективних задумів, розрізняти народи й відповідні види побуту” [3, с. 52–53]. Серед визначальних рис, які сприяють самоствердженню націй, учений виділяє: існування кордонів (географічних чи етнічно-культурних або тих і тих разом); ідею неподільності, єдності нації; суверенність, за допомогою якої досягається формальна рівність з іншими націями (суверенність зазвичай ототожнюють із наявністю самостійної держави); ідею, згідно з якою влада є легітимною лише тоді, коли її підтримує народ і коли вона служить інтересам народу (нації); ідею ототожнення населення з нацією; безпосереднє ототожнення індивіда з нацією, “безпосереднє членство”, при якому особистість як частина нації є рівною з іншими членами нації; уявлення про існування нації в часі, в минулому й майбутньому; спільні біологічні й спадкові риси; особливе ставлення до певної історичної, іноді навіть “священної” території; культуру (мову, спільні цінності, вірування, звичаї тощо).

Зважаючи на те, що нація як спільнота є об’єднувальним фактором для існування людей, то важливу роль тут відіграє національна ідентичність. “Чуття національної ідентичності, – писав Е. Сміт, – стає могутнім засобом самовизначення й самоорієнтації індивіда у світі крізь призму колективної особистості та своєї самобутньої культури. Саме завдяки спільній неповторній культурі ми спроможні дізнатися, “хто ми такі” в сучасному світі. Наново відкривши ту культуру, ми “наново відкриваємо” себе, своє “автентичне Я” — або ж принаймні саме так видається багатьом зневіреним і дезорієнтованим індивідам, яким судилось змагатися з надміру мінливим і непевним сучасним світом” [8, с. 27]. Відбувається це, здебільшого, через відчуття групової належності, яке дає змогу окремій людині почуватися більш впевнено, сміливо, розкуто. Такий стан не лише виправдовує людські слабкості, але й характеризує її в кращому світлі, ніж це є насправді.

“Зв’язок емоційного з раціональним, – зазначав К. Мангейм, – може за певних обставин бути надзвичайно міцним (проникати навіть у категоріальну структуру) і в багатьох ділянках вимога схожого поділу *de facto* нездійсненна” [5]. Зокрема це твердження можна застосувати до характеристики процесу

національної ідентифікації, який серед інших чинників характеризують, наприклад, і національні міфи як приклад найміцнішого зв'язку ірраціонального з раціональним.

Своєю чергою, оскільки нація не виникає на порожньому місці, а є наслідком розвитку етнічної спільноти, то національні міфи також сягають своїм корінням етнічної міфології як важливої складової частини формування та існування етносу. Можна погодитись у цьому випадку з Е. Смітом, який зауважував, що “нація історично закорінена. Вона – сучасний нащадок і перевтілення набагато старішого й загальнішого етносу і як така збирає в собі всі символи і міфи до-модерної етнічності” [7, с. 217].

Кожен етнос з необхідністю формує власну соціальну міфологію, яка обґрунтовує особливе місце такого народу серед інших етнічних спільнот. Це згуртовує людей, надає значимості їхньому спільному існуванню, підтверджує правильність спільних дій на намірів. Власне ці міфи відображають найболючіші для конкретних народів моменти історичної дійсності, містять уявлення про бажані вирішення тих проблем, а також виправдовують претензії цієї групи на особливе місце в політичній структурі світу та стимулюють до етнічної мобілізації заради здійснення визначених цілей. Найчастіше такі міфи називають етногенетичними, оскільки саме вони дають змогу окремому народові зберегти власну етнічну ідентичність, незважаючи на всі внутрішні та зовнішні загрози, спрямовані на його знищення. “Етногенетичний міф, що має важливу компенсаторну функцію, – писав В. Шнирельман, – необхідний людям у критичні моменти їхньої історії – коли етнічній групі загрожує втрата культури і мови, коли етнічні меншини борються проти дискримінації і її наслідків, коли народ бореться за політичну самостійність, коли на руїнах імперії виникають нові держави, коли імперський у минулому народ відчуває дискомфорт, втрачаючи свій колишній статус, коли два сусідні народи пред'являють права на одну і ту ж територію, яку обидва вони займали, коли на цій території прибульці різного етнічного походження гуртуються в нову етнічну групу, і, нарешті, коли єдиний у минулому народ виявляється розірваним на частини й утворює нову діаспору. В будь-якому випадку міф про минуле повинен виховувати в людях самоповагу, згуртовувати їх і наділяти творчою енергією, щоб подолати кризу” [9].

Серед етногенетичних міфів можна виділити кілька головних типів, які найчастіше використовують етноси в умовах серйозної етнополітичної чи соціально-економічної кризи. При цьому етноцентричні версії минулого створюють і використовують усі – і ті групи, яким загрожує розпад, і ті, які висловлюють бажання від'єднатися до них. Водночас кожна етнічна група інтерпретує минуле, виходячи зі своїх цілком конкретних одномоментних етнополітичних цілей.

В. Шнирельман, наприклад, виокремлює міфи про автохтонність, про прабатьківщину, про лінгвістичну спадкоємність, про “етнічну сім'ю”, про славних предків, про культуртрегерство, про етнічну однорідність, про залятого ворога, про етнічну єдність.

Міф про автохтонність обґрунтовує твердження про надзвичайну давнину, якщо не віковічність, своєї етнічної культури і мови в цілому, і на території, яку він займає сьогодні. Апелюючи до минулого, він фактично будує позаісторичну схему, в якій народ постає вічною і незмінною цілісністю. Зокрема, постійними проголошують риси “національного характеру” чи “національного духу”, які

незмінно ставлять цей народ вище за інших. Оскільки сучасну епоху бачать як час занепаду і моральної деградації, а героїку і великі діяння пов'язують з віддаленим минулим, то такий підхід сприяє розквіту ірраціонального, містичного сприйняття історії, згідно з яким героїчне минуле автоматично має забезпечити народу славне майбутнє.

Міф про прабатьківщину дає змогу реалізувати прагнення спільноти проектувати сучасні етнополітичні межі якнайглибше в минуле і, наскільки це можливо, максимально розширювати територію давнього розселення своєї етнічної групи. Також цей міф застосовують у боротьбі за територію, особливо у тих народів, які позбавлені власної державності. Адже цілком зрозуміло, що в уявленні більшої частини людей, апелювання до давньої державності, наприклад, полегшує боротьбу за підвищення політичного статусу. І навпаки, тим, чиї предки не мали давньої державності, боротися є значно складніше. Тісно пов'язані з ним міф про славних предків – прагнення ідентифікувати своїх етнічних предків з яким-небудь славним народом, добре відомим з давніх писемних чи фольклорних джерел, а також міф про етнічну однорідність – перебільшення ступеня етнічної консолідації в давнину і свідоме ігнорування ролі родоплемінного поділу і багатокомпонентності спільноти, яка формується, завдяки чому свій народ ніби набуває вічного життя. Іноді в ім'я єдності держави чи для посилення своєї міці, зокрема, демократичним шляхом, можливе зарахування до своєї спільноти й інші етнічні групи (міф про етнічну єдність).

Міф про “етнічну сім'ю” відображає переконання, що територія свого етносу була областю формування не лише його самого, але й інших родичів чи “дочірніх” етнічних груп, які пізніше відселилися на інші землі. Тим самим свій етнос розглядають відносно них у ролі “старшого брата”, що, відповідно, дає йому змогу претендувати на важливі привілеї та робить ці претензії природними і законними.

Безумовну ідентифікацію своєї етнічної групи з цілком визначеною мовою, яка була нібито притаманною їй спочатку, обґрунтовують міфом про лінгвістичну спадкоємність. Інакше кажучи, якщо перехід з однієї мови на іншу і допускається, то не для свого, а для інших етносів, оскільки цей факт ніби знижує статус етносу.

Претензії на історичний пріоритет деяких культурних (писемність) чи політичних (державність) досягнень своїх предків порівняно з предками сусідніх народів зазвичай обґрунтовує міф про культуртрегерство. Твердження про те, що предки певного народу були творцями давніх держав і культур, зумовлює його особливий статус в сьогоденні, наділяє повноваженнями щодо здійснення необхідної діяльності, легітимізує претензії на побудову власної державності.

Щоб укріпити позиції етносу або сконсолідувати спільноту, соціальна міфологія використовує конструювання образу іноземного ворога, боротьба з яким цементує етнос і зумовлює високу ступінь консолідації (міф про залятого ворога). Водночас необхідно зауважити, що такий міф більше застосовують націоналістичні ідеології, ніж етнічні спільноти, оскільки саме нація є тим етапом розвитку етносу, коли в нього з'являється самосвідомість, а процеси етносамодентифікації набувають якісно нового характеру.

Загалом усі розглянуті міфи використовують також і для самоутвердження на міжнародній політичній арені націй. Націоналізм як “ідеологія, в якій вищою

цінністю є нація як єдине ціле, як самодостатня і суверенна культурно-політична спільнота” [6, с. 208] можна розглядати як один із найпоказовіших прикладів розвитку та функціонування соціальної міфології в Нову добу, особливо сьогодні. “Немає потреби спеціально акцентувати той очевидний факт, що абсолютна більшість суверенних держав, представлених сьогодні в Організації Об’єднаних Націй, керуються в своєму поступі сильними національними почуттями навіть частіше, ніж їхні попередники в Лізі Націй” [1], – писав лауреат Єрусалимської премії, професор Оксфордського університету І. Берлін в II половині XX століття. Можна стверджувати, що сучасна ситуація, пов’язана із відмовою політики мультикультуралізму в державах Європейського Союзу, характеризується ще більшим посиленням націоналістичних тенденцій.

Націоналізм в ідеологічному плані зміцнює переконання людини в тому, що кожен із нас належить до певної групи людей з особливим, відмінним від інших, способом життя. Своєю чергою, особливості ментального складу кожної окремої людини, згідно з націоналістичною ідеологією, визначаються винятково ментальними особливостями цієї групи, що залежать від територіального розміщення групи, звичаїв, вірувань, мови, художнього та релігійного самовираження, історичної пам’яті, соціального укладу, іноді – кровною спорідненістю, спадковістю, расовими характеристиками. Таке переконання ґрунтується насамперед на впевненості, що нація є природним утворенням, за аналогією з біологічним організмом, тому належність до нації вважають природною потребою індивіда. Ототожнення ж себе із визначеною національною групою дає змогу усі національні риси та починання сприймати як власні, а тому смисловажливі та життєво необхідні, без яких втрачається не лише зв’язок із групою, але й розуміння можливостей саморозвитку та самореалізації.

Зазначимо, що на сучасному етапі пропонують людині свідомо створений міф, на відміну від первісного міфу, який виникав спонтанно. Створюючи нову ідеологію чи обґрунтування націоналізму, часто користуються послугами професіоналів, які зможуть не лише обґрунтувати необхідність її виникнення, а й створити її “з нічого”, беручи за основу вже існуючі ідеології, міфології, релігії, або ж традиційні для цієї групи міфологеми. Важливим в даному випадку є уявлення національних еліт про шляхи розвитку нації. “Для розвитку націоналізму в суспільстві чи в свідомості тих членів цього суспільства, які мають найвитонченіші відчуття, має існувати образ чи хоча б праобраз себе як нації, об’єднаної певною ознакою чи ознаками – мовою, етнічним походженням, спільною історією (реальною чи вигаданою) – тобто ідеями та почуттями, більш притаманними освіченішим, соціально та історично заклопотанішим людям, і значно менш чіткими, а то й зовсім відсутнім цей образ має бути у свідомості решти суспільства” [1].

Здебільшого, сучасні націоналістичні ідеології є суб’єктами політичних процесів, тому їхню основу становлять політичні міфи. Політичний міф виступає системою координат, згідно з якою ідеологія пропонує окремій людині визначати власне місце у суспільстві, визначені моделі суспільної поведінки, а також легітимізує наявний устрій, систему влади. Крім того, політичний міф може спонукати до знищення одного соціального порядку та створення іншого, відповідно визначаючи й нові форми поведінки. Політичні міфи розробляють для вирішення проблем влади, для панування одних соціальних груп над іншими,

вони не стільки відповідають потребам суспільної свідомості, скільки мають на меті маніпуляцію людською діяльністю, найчастіше у виборчому процесі. З іншого боку, всі компоненти нації: мова, ментальність, почуття єдності, національний простір і час, історична пам'ять – об'єктивуються в політичному процесі через політичну міфотворчість, тому можна вважати націю фактором міфологізації сучасної політичної свідомості.

Усвідомлюючи роль міфу в сучасній історії, приділяють величезну увагу розробленню головних методів міфотворчості. Виокремлюючи ці механізми, необхідно зазначити вагу семантичних аспектів, а саме: розшифрування і дешифрування; магію слів, магію мови; магія імені. Також застосовують гіперболізацію (перебільшення) або літотизацію (применшення) історичних фактів, подій; пластичність, здатність політичного міфу до метаморфози, змін; нуменозність образу влади та її носіїв як здатність зачаровувати, захоплювати маси запропонованими ідеями й навіювати їм невідворотність вибраного шляху. Широке застосування героїчних міфів пов'язане з необхідним введенням образу героя, який конче діє на благо спільноти, бореться з ворогом, допомагає встановити справедливість чи легітимізує наявний суспільний лад та владу еліт.

Особливу роль у політичному міфу відводять постаті політика, який часто виступає в ролі культурного героя. Потреба в сильному лідері з'являється тоді, коли спільнота не може досягти бажаного результату звичними способами. У такі моменти сподівання не лише гостро переживають, але й персоніфікують. При цьому зазвичай нівелюють роль закону, який підмінюють авторитетом лідера та його волею. Такий стан речей стає можливим тому, що лідер неодмінно набуває нових надприродних якостей та функцій. "Сучасний політик поєднує в собі дві протилежні й несумісні функції. Він змушений діяти одночасно і як *homo magus*, і як *homo faber*. Політик – священик нової, абсолютно ірраціональної і загадкової релігії. Але коли він пропагує цю релігію, то діє винятково методично. Нічого не залишається непродуманим, кожен його крок підготований та виважений. Саме така дивна комбінація двох різнорідних якостей є однією з відмінних рис наших політичних міфів", – писав Е. Касирер [2, с. 582].

Важливо наголосити, що для більшої достовірності сучасна людина потребує раціоналізації своїх міфологічних уявлень. Щоб вірити, вона повинна знайти обґрунтування своїм діям чи діям лідера. Створюється теорія, яка апелює до віри, але не є примітивною, а досить витонченою та теоретично аргументованою. Сучасна людина потребує наукового підґрунтя, яке неможливо застосувати в міфах, тому часто використовують свідомо хибні засновки, маніпуляцію науковими матеріалами, підтасовка фактів. Все це при одночасному застосуванні наукового інструментарію набуває форми достовірності. Прикладом підтасовки наукових фактів в українській сучасній соціальній міфології, зокрема, може бути широке застосування в національному середовищі "Велесової книги". Заперечення науковою спільнотою факту її існування, тим не менше, не заважає подекуди в системі шкільної освіти розглядати її як історичне джерело.

Творення політичних міфів у процесі суверенізації обов'язково супроводжується формуванням нових національних символів, таких як: утвердження прапора, герба, гімну, введення загальнонаціональних ритуалів та свят, створення списків героїв та ворогів нації. При цьому всі ці процеси так чи так пов'язані з етнонаціональною міфологією і повинні їй відповідати, щоб легше впроваджуватися в практику.

Отже, міфологія бере участь у формуванні національної самосвідомості. За допомогою створення, впровадження та постійного підтримування соціально-політичних міфів, які мають етногенетичну природу, влада може контролювати масову свідомість, програмувати оцінки та поведінку людей, викликати за потреби народне незадоволення чи схвалення, створювати ворогів та друзів, об'єднувати людей у спільноту, протиставляти одну націю іншій, формувати національну та культурну ідентичність, сприяти політичному становленню націй та національних держав.

Література

1. Берлин И. Национализм // Берлин И. Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 333–365 // < http://krotov.info/library/02_b/berlin_00.htm>.
2. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Политология: хрестоматия. М.: Гардарики, 2000. С. 576–585.
3. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. К.: Либідь, 1999. С. 52–53.
4. Лебон Г. Психология народов и масс // Діалог, 1992. № 3. С. 26–27.
5. Манхейм К. Идеология и утопия // <http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Hrestom/64.php>.
6. Сергеев С. Заметки о национальном // Логос, 2007. № 1 С. 203–209.
7. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. К.: Ніка-Центр, 2009.
8. Сміт Е. Національна ідентичність. К.: Основи, 1994.
9. Шнирельман В. Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика <<http://www.gumer.info/authors.php>>.

NATION AS A SUBJECT OF SOCIAL MYTHOLOGY

Oksana Darmoriz

Ivan Franko National University of Lviv,
University Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

The article is devoted to investigation of mythological bases, revive of the most considerable national ideological systems and myths which are used by them. The main aspects of cooperation between nationalism and social mythology are discovered. The author reveals the modern myth-creation in the field of ideology, means of influence of ideology onto a human and society, methods of its extension.

Key words: nation, myth, social mythology, nationalism, ideology, myth-creation.

Стаття надійшла до редколегії 20.10.2011

Прийнята до друку 25.11.2011

УДК 340.12.

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЯВИЩА ЗЛА У КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ЗЛОВЖИВАННЯ ПРАВОМ

Тарас Полянський

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: polianskyi.t@gmail.com

Проаналізовано соціально-філософські інтерпретації феномену зла. Зокрема, з'ясовано онтологічні, гносеологічні, аксіологічні та праксеологічні його аспекти. Зроблено висновок, що зло – це об'єктивна негативна значущість впливу соціальних явищ (насамперед людської поведінки) на існування та розвиток певних суб'єктів суспільних відносин, яка характеризується якісними і кількісними показниками. Ключові слова: зловживання правом, зло, добро, шкода.

Вступні зауваги. У термінному сполученні “зловживання правом” укорінена соціально-філософська категорія зла, яку, залежно від конкретного історичного періоду та від культурно-цивілізаційного етапу розвитку суспільства, сприймали та тлумачили неоднозначно (інколи навіть протилежно). Тому, не з'ясувавши сутність феномену зла (і зміст поняття, яке його відображає), навряд чи можливо адекватно інтерпретувати й саме явище зловживання правом.

Поняття зла. Добро та його антипод зло – це одні з найзагадковіших явищ дійсності, що були та залишаються об'єктом досліджень різних гуманітарних дисциплін. Проблема одночасного існування у світі добра й зла, їхній зв'язок та взаємовплив зацікавила ще філософів Давньої Греції та Китаю і досі є однією з найактуальніших та найбільш досліджуваних у сфері філософсько-етичних наук. Деякою мірою можна стверджувати, що ця проблема стала “наріжним каменем” існування практично всіх релігій [14, с. 1].

К. Ясперс, провівши ґрунтовне дослідження зла, наводить такі найвідоміші його тлумачення в історії філософської думки: зло – це результат небуття, яке робить можливим власне буття (Плотин); зло необхідне для гармонії цілого, у цій гармонії добро проявляється тільки через зло (стоїцизм); зло – це ілюзія, оскільки людина через скінченність свого розуму розглядає як зло те, що насправді не є ні добром, ні злом (Б. Спіноза); зло – це наслідок негативності, що притаманна всьому сущому (Г. Гегель); зло – це вдале, сильне, перевершене добро (Ф. Ніцше) [6, с. 14–15].

За сучасними філософсько-етичними підходами, категорія зла є граничним узагальненням усього негативного у світі та в природі людини [7, с. 15]. Така категорія є філософсько-етичною універсалією, яка відображає найбільш шкідливі чи небезпечні форми неналежного у соціальному бутті людей [3, с. 63]. Це таке взаємовідношення протилежностей, яке має руйнівне значення для людини (її

душі, тіла, середовища проживання) та людства (системи зв'язків, які пов'язують людей в єдине ціле) [8, с. 10] чи перешкоджає задоволенню їхніх інтересів [9, с. 96]. Аналізувати, а відтак і визначати поняття зла безвідносно до поняття добра неможливо, тому інколи зло визначають як щось протилежне за своїми ознаками та властивостями до явища добра [див., напр.: 3, с. 45; 13, с. 113].

Далі ми детальніше проаналізуємо зло, дослідимо головні онтологічні, гносеологічні, аксіологічні, праксеологічні аспекти цього явища, внаслідок чого спробуємо з'ясувати його сутнісні характеристики, ознаки, властивості та встановити особливості його правової інтерпретації у контексті проблематики зловживання правом.

Онтологія зла. Аналіз наукової літератури, присвяченої дослідженню зла, дає можливість стверджувати, що однією з найбільш актуальних є проблема онтології (джерел походження) цього явища. Зазвичай, розрізняють такі основні джерела ("суб'єкти") зла: природні явища, нематеріальна (метафізична) сутність (наприклад, "злий дух"), суспільство, людина. Залежно від цих "суб'єктів" явище зла поділяють на різні види.

У філософсько-етичній літературі зло поділяють на такі три види: природне (фізичне, світове тощо), соціальне та моральне. Перший різновид зла виникає внаслідок дії стихійних сил природи (наприклад землетрусу, буревію, цунамі тощо). Він не залежить від волі чи свідомості будь-якої людини, оскільки суто природні процеси відбуваються поза людськими бажаннями.

Правові відносини є різновидом суспільних відносин. Людина (індивід), як істота соціальна, поряд із різними соціальними спільнотами (народ, нація, клас, страта тощо) та об'єднаннями (партії, спілки, рухи) є одним із суб'єктів суспільних відносин, а тому лише соціальний різновид зла може бути об'єктом подальших наукових правознавчих досліджень.

Передумовою вчинення суб'єктом (індивідуальним чи колективним) соціального зла є його свобода (як можливість до дії, яку також трактують як поведінкову форму добра і блага) задовольняти свої потреби, тобто обирати ті конкретні види і способи поведінки, що видаватимуться цьому суб'єктові найдоцільнішими для задоволення власних потреб (інтересів).

З'ясування причин вчинення соціального зла є значно складнішою проблемою. У літературі здавна існують дві протилежні течії – індивідуалістична та суспільна. З одного боку, вважають, що причиною зла є сама людина, певні її фізичні, психологічні, інтелектуальні та інші особливості; а з іншого, – причину зла пропонують шукати у суспільстві, зокрема у тих соціальних умовах, які зумовлюють зіткнення протилежних потреб (інтересів) різних суб'єктів суспільного життя.

На наш погляд, не потрібно абсолютизувати жоден (індивідуалістичний чи суспільний) із вказаних підходів. Кожен індивідуальний чи колективний суб'єкт суспільних відносин формується під впливом вужчого чи ширшого соціуму, всі його потреби (інтереси) (крім хіба що вітальних), ціннісні настанови та орієнтири зазнають безпосереднього впливу такого соціуму. Проте у процесі соціалізації цей суб'єкт не завжди "сліпо" підпорядковується впливу оточення, його власні (фізіологічні, психологічні, інтелектуальні та інші) особливості теж здатні формувати його характер, завдяки яким він може критично оцінювати себе, ту

соціальну спільноту, в якій перебуває, своє місце у ній та відносно самостійно визначатися стосовно власних потреб (інтересів) [2, с. 223].

Відтак безпосередньою, глибинною причиною зла є сам суб'єкт суспільних відносин (його неадекватно сформовані ціннісні орієнтації і потреби та вольова слабкість), а опосередкованою – ті соціальні умови, в яких він сформувався чи в яких опинився. Під впливом цих умов особа може вирішити вчинити діяння, яке за своїм змістом буде злом, однак виправдовуватиме такі свої дії чи бездіяльність власними потребами (інтересами), безвідносно до потреб інших людей чи всього суспільства (у випадку формування суб'єкта в “несприятливому” (неадекватному) суспільному середовищі) або впливом інших людей, суспільства, безвихіддю свого становища тощо (у випадку вольової слабкості (нестійкості)).

Гносеологія зла. Гносеологічний аспект дослідження явища зла пов'язаний насамперед з аналізом різних концепцій його розуміння, які вважаємо за доцільне поділити на дві групи: до першої групи належать ті, які з'ясовують та пояснюють суб'єкт (джерело, причини) походження морального зла; а до другої – ті, які аналізують власне природу (сутність) зла.

Аналіз цих концепцій дає можливість стверджувати, що залежно від способу пізнання зла також можна умовно розрізняти загальний філософський (раціональний) та філософський етичний підходи. Предметом дослідження етики (як частини філософії) є лише те зло, яке виникло внаслідок діяльності людини. Загальна філософія, крім цього різновиду зла, досліджує також зло, яке виникло без участі людини (наприклад, метафізичне (світове зло) [13, с. 242–243]. До того ж етичний підхід у розумінні явища зла ґрунтується на певних усталених (часто незмінюваних) оціночних судженнях (догмах, табу тощо), тоді як загальний філософський підхід передбачає раціональне критичне оцінювання самого явища зла та згаданих оціночних суджень [7, с. 43]. Загальний філософський підхід у сучасних дослідженнях явища зла є ширшим за етичний та містить його.

У пізнанні власної сутності явища зла існують дві групи тенденцій. До першої належать матеріалістична та ідеалістична тенденції, а до другої – абсолютистська та нормативістська, які проявилися у викладених нижче різних способах розуміння взаємовідношення добра і зла. Вважаємо, що матеріалістична та нормативістська тенденції проявляються переважно у соціальних концепціях розуміння причин (джерел) зла та філософському (раціональному) способі розуміння його власної сутності. Натомість ідеалістична та абсолютистська тенденції виражаються через, відповідно, релігійні та філософсько-етичні (моралістичні) підходи.

Аксіологія зла. Використання понять “добро” і “зло” стосовно поведінки людини ґрунтується на оцінці її відповідності нормам моралі. Мораль, своєю чергою, засновується на ціннісному підході, а це автоматично усуває об'єктивність не лише сприйняття людиною дійсності, але й об'єктивність досліджень тих явищ, які ми іменуємо “добро” і “зло” [про оцінку суджень як головний недолік етично-морального сприйняття детальніше див., напр.: 7, с. 42–43]. Відтак цілком логічними видаються висновки дослідників про аксіологічну сутність природи означених явищ [5, с. 242–246].

Потрібно звернути увагу на те, що з аксіологічного погляду причиною вчинення людиною зла є її дезорієнтація у сфері цінностей (тобто дезорієнтація в адекватному оцінюванні корисних та шкідливих явищ дійсності) [1, с. 164; 8, с. 147–148], яка одночасно є проявом її слабкості перед обставинами зовнішнього світу, тобто неправдиві (несправжні) цінності трактують правдиві (справжні) [6, с. 52], а це, відповідно, мотивує людину на певну поведінку. Така дезорієнтація є наслідком обману іншим суб'єктом суспільних відносин чи самообману (недарма, наприклад, у християнстві Диявола називають “отцем ілжі”, а перший гріх, вчинений людиною, був наслідком обману змієм).

Праксеологія зла. Залежно від того, яка тенденція превалює у розумінні сутності явища зла, існують різні способи розуміння його ролі (ставлення до його проявів) у реальному житті.

Під впливом ідеалістичної та абсолютистської тенденцій було сформовано концепцію етичного ригоризму, яка не допускає використання зла (насильства, обману) за жодних умов, на цій підставі, що природний порядок є незмінним та несуперечливим.

Головним недоліком ригоризму є те, що він призводить до канонізації та догматизації наявної моралі, а іноді й до “фанатизму, аскетизму, ханжества і фарисейства, тобто удаваної набожності, доброчесності, лицемірства” [13, с. 115].

Протилежна за суттю до зазначеної вище концепції, концепція етичного історизму, будучи сформованою під впливом матеріалістичної та нормативістської тенденцій розуміння сутності зла, спирається на ідею позитивної (конструктивної) ролі зла в історії [13, с. 155–156].

Наслідком етичного історизму, навпаки, є моральний релятивізм, тобто визнання відносності моральних норм, що зумовлює нездатність чи небажання виявити абсолютне вселюдське в моралі (властиве всім історичним епохам у різних народів), її загальні тенденції розвитку. При цьому позитивним у релятивізмі є визнання моменту відносного в кожній наявній моралі, а також у тому, що вважається добром за будь-якої історичної епохи [11, с. 44–48].

Заслугує окремої уваги ідея про позитивну роль зла в історії людської цивілізації, про його “конструктивність”, яка, будучи розвинута представниками історизму, в XVII–XIX ст. не лише поширилась серед європейських мислителів, але й досі залишається досить популярною. Ми дотримуємось тієї думки, що “конструктивним” є не зло, а свобода вибору між добром і злом, що є передумовою його вчинення.

Розуміючи всі недоліки етичного ригоризму та історизму та використовуючи утилітаристський світогляд, відомий російський філософ І. Ільїн обґрунтував ще один підхід до розуміння ролі зла у житті людини – етичний пробабілізм (теорія “опору злу силою”), який передбачає використання принципу “меншого зла”. Застосування такого принципу пов'язане із проблемою кількісних характеристик зла, його раціональних критеріїв осмислення [див., напр.: 13, с. 115].

Найбільш виправданим, на наш погляд, у ставленні до ролі зла у житті людини було би поєднання етичного пробабілізму з “поміркованим” ригоризмом.

У такому випадку можна убезпечити себе від “переростання” “меншого зла” у “більше” (що є проявом морального релятивізму і до чого може призвести етичний пробабілізм).

Характерні властивості та ознаки зла. Дослідження різних значень слова “зло”, а також етимологічний аналіз відповідного терміна дають можливість встановити, що первісна онтологія явища зла фіксувалася словосполученнями “надмірна активність”, “вихід за певні межі” або ж “порушення певної міри”. Тому визначальною онтичною рисою зла є його шкідливість чи руйнівність; а спрямованість зла на пошкодження або на руйнування певної природної або соціальної системи, яка є корисною (тобто яка становить цінність) для окремої людини чи для групи людей, є найважливішою функціональною рисою цього явища.

Крім того, аналіз наведених вище значень давньослов'янського прийменника “зъло”, спільнокореневих литовських, латвійських, осетинських, перських, авестійських та давньоіндійських слів і давньогерманського слова “ubilez” дає можливість розрізнити три групи діянь (подій), які називають “злом”. Критерієм для такого групування є залежність того явища, яке людина називає злом, від її волі чи від волі спільноти людей (суб'єкт зла). До першої групи належать об'єктивні події (біда, лихо, нещастя; щось погане, недобре, горе), які не залежать від волі людей, але, які шкодять чи руйнують узвичаєний устрій життя людини або суспільства чи якийсь надприродний устрій. До другої групи – події, які мають відносно об'єктивний (а точніше – об'єктивно-суб'єктивний) характер. Сюди можна зарахувати ворожнечу чи війну, яка, незважаючи на те, що не залежить від волі кожного окремого індивіда, все ж твориться їхньою сукупністю та є вираженням їхньої спільної волі. До третьої групи – суб'єктивні діяння людини, які є результатом прояву її волі. Ці діяння характеризуються низкою згаданих вище значень слова “зло”: гріх, злоба, вада, лукавство; злий, злісний, несправедливий, неправий, жорстокий (лютий, злий); розлюченість; почуття гніву, досади, роздратування [див., зокрема: 4].

Дослідивши явище соціального зла, ми вважаємо, що для нього характерні такі ознаки:

- 1) суб'єктність (тобто воно повинне бути заподіяне індивідуальним чи колективним суб'єктом суспільного життя);
- 2) винне порушення встановлених у визначеному проміжку часу в конкретному суспільстві моральних норм;
- 3) обмеження (зниження, руйнування) можливостей для задоволення потреб суб'єктів суспільних відносин.

Правова інтерпретація феномену зла. В українському законодавстві термін “зло” найчастіше трапляється як корінь інших складніших термінів чи термінних словосполучень. Наведемо найбільш поширені приклади таких термінів: зловмисний (“зловмисна угода”, “зловмисні виклики” та інші); злочин (“злочин”, “тяжкий злочин”, “умисний злочин”, “злочин, учинений групою осіб”, “військовий злочин” та інші); злочинний (“злочинна недбалість”, “злочинна самовпевненість” тощо); зловживання (“зловживання владою або службовим становищем”, “зло-

вживання монополюючим становищем на ринку”, “зловживання наркотичними засобами” та інші) [10].

Саме зло у вузькому значенні цього поняття є предметом правознавчих досліджень та рефлексій. Відтак усі терміни (зокрема “зловживання”), в яких є “зло” та які позначають відповідне поняття, характеризуються тими ознаками, властивостями, про які ми вже зазначали.

Зміст зла (у спеціальному значенні поняття) полягає у погіршенні умов існування та розвитку людини чи певної соціальної спільноти – насамперед через зниження рівня задоволеності їхніх певних потреб. Тобто внаслідок зменшення доступності чи обсягу різноманітних благ відбуваються обмеження, руйнування або ліквідація можливостей для задоволення потреб суб’єктів суспільних відносин чи ж з’являються перешкоди для їхнього задоволення.

Як відомо, будь-які права людини у конкретних соціальних умовах є можливостями для задоволення її потреб [12, с. 133], а тому зниження рівня задоволення останніх (зло) обмежує, “пошкоджує” чи ліквідує можливості для здійснення прав людини. Такий же висновок можна зробити і стосовно прав соціальних спільнот (народу, нації, територіальної громади, сім’ї тощо).

Головні висновки. По-перше, узагальнивши всі основні ознаки та властивості феномену зла, можна запропонувати таке визначення: зло – це об’єктивна негативна значущість впливу соціальних явищ, насамперед людської поведінки, на існування і розвиток певних суб’єктів суспільних відносин, яка характеризується якісними і кількісними показниками та порушує встановлені у визначений проміжок часу в певному суспільстві моральні норми. Або лаконічніше визначення: зло – це такі властивості явищ соціальної дійсності, які створюють обмеження (або взагалі унеможливають) задоволення потреб (інтересів) суб’єктами суспільного життя та порушують встановлені у визначений проміжок часу в певному суспільстві моральні норми.

По-друге, ми схильні дотримуватися соціального способу інтерпретації зла. Глибинною причиною виникнення зла є суперечності суспільного життя, насамперед незбіг потреб (інтересів) суб’єктів суспільних відносин та неможливість (інколи навіть об’єктивна) задоволення чи повного задоволення таких інтересів.

По-третє, вважаємо, що під поняттям “зло” у терміновому сполученні “зловживання правом” необхідно розуміти не лише шкоду, яку заподіюють таким діям, але й певну негативну (злу, шкідливу, умисну тощо) спрямованість думок суб’єкта цього діяння. Важливість цього висновку полягає передусім у тому, що зловживання правом завжди вчинюється з певною мірою вини та заподіяння шкоди, тобто умисно або з необережності. По-четверте, зловживання правом, як і саме зло, є поняттям ціннісним. Аби оцінити правильно поведінку як зловживання правом, необхідно оцінити зло (шкоду) завдану такою поведінкою та зло (вину) на заподіяння вказаної шкоди. Суб’єктом такого оцінювання може бути лише уповноважений на те правозастосовний орган (суд), незацікавлений у результатах цієї кваліфікації, оцінку якого будуть вважати істинною і якій сторони справи повинні підкоритись. Така оцінка, аби бути об’єктивною, повинна ґрунтуватися на засадах а) балансування потреб (інтересів) різних

сторін відповідних суспільних (і правових) відносин та б) аналізу конкретних обставин справи та суб'єктів таких відносин.

По-п'яте, зловживання правом виникає в результаті незбігу формальної та змістовної складових частин об'єктивної сторони поведінки, суб'єкт якої має на меті заподіяти зло (шкоду). Внаслідок зловживання правом дозвольні юридичні норми, які регулюють конкретні суспільні норми не порушуються, але зло (шкода) цим суспільним відносинам завдається. Так, суб'єкт зловживання правом "маскує" свою поведінку під правомірну, створюючи видимість її юридичної дозволеності.

Література

1. *Аболина Т.* Исторические судьбы нравственности (философский анализ нравственной культуры). К.: Лыбидь, 1992.
2. *Андрущенко В., Михальченко М.* Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. К.: Генеза, 1996.
3. *Бачинин В.* Этика: энциклопедический словарь. СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2005. С. 63.
4. Великий тлумачний словник сучасної української мови. К.: Ірпінь: ВТФ "Перун", 2007. С. 463; Етимологічний словник української мови. У 7 т. К.: Наукова думка, 1985. Т. 2. С. 266; Новий тлумачний словник української мови. У 4 т. К.: Аконіт, 1998. Т. 2. С. 153.; *Срезневский И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. В 2 т. М.: В-71 Государственное издание иностранных и национальных словарей, 1958. Т. 1. С. 1000.
5. *Гусейнов А., Апресян Р.* Этика: учебник. М.: Гардарики, 1998. С. 242–246.
6. *Коган Л.* Зло. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1992. С. 14–15.
7. *Сабиров В.* Два лика зла. Размышления русских мыслителей о добре и зле. Сер. "Этика". М.: Знание, 1992. № 1.
8. *Скрипник А.* Моральное зло в истории этики и культуры. М.: Политиздат, 1992.
9. Словарь по этике. М.: Политиздат, 1989.
10. Словник законодавчих термінів / "Нормативні акти України" версія 8.4. // <<http://www.nau.kiev.ua>>.
11. *Тофтул М.* Етика: навчальний посібник. К.: Видавничий центр "Академія", 2005. С. 44–48.
12. Філософія права: проблеми та підходи: навч. посібн. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2005.
13. Этика: энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001.
14. The problem of evil: selected readings. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1992.

SOCIO-PHILOSOPHICAL INTERPRETATIONS OF EVIL IN THE CONTEXT OF ABUSE OF LAW RESEARCH

Taras Polianskyi

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str. 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: polianskyi.t@gmail.com

Social and philosophical interpretations of such phenomenon as evil are analysed in the article as introduction to general theoretic research of abuse of law category. In particular, the author analyses ontological, gnoseological, axiological and praxiological aspects of evil as phenomenon. It is concluded that evil is objective negative meaningfulness of social phenomena's influence, especially of human conduct, on the existence and development of definite subjects of social relations which is characterized by qualitative and quantitative figures.

Key words: abuse of law, evil, good, harm.

Стаття надійшла до редколегії 10.04.2011

Прийнята до друку 26.04.2011

Політичні виміри свободи людини

УДК 321.01+323.2 (477)

ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ІНСТИТУЦІЙНОЇ СИСТЕМИ В УКРАЇНІ: СИСТЕМНИЙ АНАЛІЗ ТА СВІТОВИЙ ДОСВІД

Леонід Бунецький

Севастопольський економіко-гуманітарний інститут
Таврійського національного університету імені В. Вернадського,
вул. А. Кесаєва, 14, м. Севастополь, 99038, Україна,
e-mail: segitnu@rambler.ru

Досліджено деякі проблеми та особливості трансформації інституційної системи у контексті політичної транзитивності українського суспільства. Запропоновані прикладні кроки щодо якісних змін інституційної системи політичних відносин та влади в Україні. Відзначено негативно налаштовану інституційну недостатність, тобто функціональну неспроможність політичних інститутів позитивно відтворюватись і відтворювати специфіку періоду політичної транзитивності суспільства. Запропоновані прикладні кроки щодо якісних змін інституційної системи політичних відносин та влади в Україні. Ключові слова: перетворення, політична транзитивність, інституційна політична система, політична установа, урядові установи, установи політичної участі, політична парадигма організацій установ, законність політичної влади, політичні проблеми (питання), політична реформа.

XXI століття для України це вже не тільки і не стільки час продовження пошуку свого соціально-політичного упорядкування та геостратегічної ідентичності, скільки час суттєвої трансформації соціально-політичної сфери суспільства, в ході якого формується багатокомпонентна сукупна інституційна система суспільства. Тут мова йде не стільки про можливість укоротити в історичному часі корінної зміни політичної інституційної системи, а скільки про становлення в Україні принципово концептуально нової цілісної інституційної системи в національно-державному, економічному, політичному та духовно-культурному аспектах.

Пов'язуючи процеси політичної трансформації суспільства з інституційною системою суспільства, слід зазначити, що ігнорування інституційних основ соціального життя є безпосередньою передмовою виникнення соціальної (системної) кризи, яка має місце сьогодні в українському суспільстві. Тобто, існуюча деінституціоналізація суспільства (коли інститути в загалі перестали відповідати

нормам та принципам соціального прогресу, ефективно виконувати свої функції), привела соціально-політичні інститути до низького кредиту довіри зі сторони громадян, що неминуче приводить до руйнування існуючого соціального порядку, критичного рівня соціальної нестабільності, соціально-політичної конфронтації, розвалу економіки, соціальних безладів і нового “інституційного перевороту” й у кінцевому рахунку безпосередньо веде – до авторитарної або тоталітарної політичних систем. Саме у такому векторі – сценарії розвитку й проходить сьогодні процес політичної транзитивності українського суспільства.

Головна небезпека полягає саме у тому, що створюючий сьогодні сучасний політичний устрій інтенсивно відтворює “стару” суперечність між інтересами суспільства (більшості громадян) і державою (владною елітою), партією влади (партія регіонів); між демократичною формою нового політичного устрою і його олігархічним змістом. Причому практика показує, що ці розбіжності щоденно посилюються, а суперечність набуває рис “революційного” конфлікту. Так, останні соціологічні дослідження переконливо підтверджують наростання відчуження народу від влади і політичних процесів. Жоден з соціологічних показників не свідчить про підтримку більшістю громадян України нових політичних реалій. Таким чином, проблема трансформації інституційного середовища суть якої є якісне переродження всієї соціальної системи є вирішальними в процесі демократичного транзиту України. Тільки усвідомивши об’єктивну внутрішню логіку даних процесів, можливо зробити адекватні висновки щодо просування по шляху формування нової стратегії інституційного розвитку (демократичного вектору) нашого суспільства.

У цьому контексті, однією з найгостріших проблем нашого суспільства пов’язана саме з трансформацією політичної інституційної системи суспільства. Тут слід зразу відзначити явну негативно налаштовану інституційну недостатність, тобто функціональну неспроможність політичних інститутів позитивно відтворюватись і відтворювати специфіку періоду політичної транзитності суспільства. З цього приводу, на думку автора, провали інституційних, як і інших реформ в Україні, так як і в багатьох державах пострадянського простору обумовлені зовсім не тим, що погано здійснюється загалом “ефективна політика” інститутів політичної системи. Причини невдач набагато глибші, вони кореняться в нерозумінні реформаторами (владною елітою) самих основ процесу інституційних реформ, державного управління та ринкової економіки. Тобто, системна криза, яка має місце сьогодні в Україні – є наслідком саме несумісності вищевказаних елементів інституційної системи соціуму.

З цього приводу, на думку автора, процес трансформації інституційної політичної системи враховуючи її демократичний конструкт, змістовно повинен містити в собі наступні суттєві характеристики:

- якісна нелінійна реструктуризація всієї політичної інституціональної системи, демократичних способів її взаємовідносин із соціальним середовищем (синергетична парадигма);
- внутрішня, структурна трансформація політичних інститутів, їхня структуралізація на основі принципів синергетики (самоорганізації та саморозвитку), ефективності та соціальної цілеспрямованості;

- зміна способів взаємодії між формуваннями в рамках однієї політичної системи, при збереженні її якісних функціональних характеристик;
- подолання цивілізованими демократичними методами розколу та налагодження консенсусу між державними та громадянськими політичними інститутами в поглядах на процес здійснення демократичного транзиту суспільства;
- підвищення потенційних можливостей, рівня і статусу політичних інститутів як головних суб'єктів демократичного транзиту;
- засвоєння усіма формуваннями політичної системи суспільства глибинних цінностей та норм політичного (демократичного) процесу.

У цілому, слід зазначити, що, перебуваючи у стані політичної трансформації українська держава специфічно вирішує виникаючі проблеми й дає власні відповіді на виклики часу. Як відзначалося вище, українське суспільство можна віднести до різновиду країн “демократичного транзиту” з явною кризою ідентичності. Тобто, в Україні як у державі транзитивного типу, спостерігається ситуація тривалої хиткої рівноваги, першочергова задача якої – утримати суспільство, її інституційну систему в рамках “неполярних” політичних інститутів, їх дій та лідерів, демократичного вектору розвитку. Таким чином, оцінюючи складний процес трансформації інституційної системи як єдиного цілісного феномену, то в його “траєкторії” очевидні певні особливості. Головні з них:

По-перше, конфлікт інтересів суб'єктів політичних відносин, лідерів й інших акторів, наявність як позитивних, конструктивних, так і негативних, дезорганізуючих тенденцій в процесах політичної транзитивності суспільства.

По-друге, трансформації, які проводяться сьогодні керуючою елітою, суттєво не міняють ситуації в інституційній системі суспільства, соціумі у цілому, по суті не руйнуються засади, які склалися ще у пострадянській дійсності. Тобто, нова влада не вносить істотні зміни в інституційну систему суспільства, в утворення нової системи політичних інститутів. Звісно, на перший погляд, з допомогою ЗМІ створюється враження, що сьогодні ситуація у даному контексті в цілому змінюється на краще. Але в дійсності вона практично залишається колишньою. По-третє, проблеми інституційної системи на сучасному етапі, як не дивно ще кореняться у відсутності відповідних умов, що формують виникнення нових (модернових) інституційних утворень та нового структурного інституційного дизайну. Тут на перше місце виходить проблема оптимізації взаємодії між інститутами президентства, парламенту, виконавчої влади, політичних партій та інститутів громадянського суспільства, а також зміни правил гри між ними на засадах закону, відповідальності і професіоналізму.

І нарешті, в четвертих, слід відзначити, хвилеподібний характер транзитивного розвитку інституційних процесів, тобто коли позитивна уява та відношення громадян щодо демократичних реформ, цінностей та ідеалів змінюється виразно протилежним та негативним, тобто – реакційним.

Перспектива переходу українського суспільства до внутрішньо несуперечливої політичної інституційної системи пов'язана з можливістю розвитку так званої неоінституційної політики, заснованої на активності самодіяльних соціальних рухів та організацій, які сприяють освоєнню неоінституційного простору і нових форм демократичної, правової культури.

У цьому контексті політичні інститути в сучасних умовах повинні виступати необхідною умовою та ініціаторами розвитку суспільства, взяти на себе роль головного агента інкорпорації, забезпечуючи процес економічної і політичної інтеграції, тобто повинні діяти як такі інститути, що організують та направляють національну внутрішню та міжнародну політику й порядок на новий історичний курс демократичного розвитку. Відмітимо відразу, що політичні інститути як триєдина системна цілісність – установа, організація, норми, які діють у сфері соціально-політичних відносин, покликані на насамперед забезпечити здійснення політичної влади у суспільстві, служити задоволенню соціально-політичних інтересів громадян, виконувати управлінські функції і виступати інтеграційним чинником упорядкування політичних відносин, підтримку санкціонованого суспільством порядку, погоджування інтересів і регулювання виникаючих конфліктів між політичними силами, так і їхніми лідерами. Як правило, політичні формування, таким чином, виникають як наслідок боротьби за владу і розподілу ресурсів. Тому падіння ефективності інституційної системи, пов'язане на насамперед з кризою легітимності політичної влади, що неминуче веде до необхідності інституційних змін.

Політичні інститути, як і політичні відносини та інтереси, змінюються разом із зміною суспільних систем, яким вони належать, а також у розумінні людьми ролі інститутів, їх значення в конкретно-історичній ситуації. Ми виходимо із того, що політичні інститути підрозділяються на інститути політичної влади і інститути політичної участі. До перших відносяться інститути, що здійснюють політичну владу на різному ієрархічному рівні, до других – інститути участі, які є відносно стійкими утвореннями, до складу яких входять політичні та громадські організації і структури, що підтримують офіційно або не підтримують прийняті норми і правила, регулюючи відносини суспільного життя. Сукупність політичних інститутів складають політичну інституційну систему суспільства як певну відповідну цілісність, що відтворює інтереси і органічну взаємодію суб'єктів політики та інших елементів політичної дійсності. Механізм політичної влади визначається характером діяльності політичних інститутів, використовуваних ними засобів і методів.

Виходячи з цього визначення, процес дизайну розвитку інституційного середовища слід визначати як формування нових соціально-політичних інститутів в трьох аспектах: 1) затвердження суспільством нових соціальних правил (законів, нормативних структур, традицій і системи цінностей); 2) створення інституційних утворень з легальним статусом і наявністю нової інституційної інфраструктури, яка формально забезпечує реалізацію регулятивних функцій та порядок дотримання даних правил; 3) формування такого відношення громадян до соціальних правил та організаційних структур, яке відображає їх згоду з даним інституційним порядком [1, с. 9–10].

Надалі ми виходитимемо з того, що політичні інститути мають різний статус та різний рівень легітимності у суспільстві і відповідно – різний ступінь впливу на процеси політичної трансформації суспільства. Причому серед них найбільш повноцінним інтеграційним і стабілізуючим потенціалом володіють тільки ті, на думку автора, які наділені всіма інституційними атрибутами, тобто не тільки ле-

гальністю, легітимністю і інституційною інфраструктурою, динамічністю та ефективністю, але і й здібністю до самоорганізації, саморозвитку та інновацій.

Щодо легітимності інститутів політичної влади то вона є саме формою підтримки, виправдання правомірності застосування влади та здійснення конкретної форми правління державою у цілому, або його окремими її структурними підрозділами. Легітимність політичних інститутів багато в чому визначається розумінням значною частиною населення їхньої необхідності та інформованості щодо їх діяльності, що неможливо без наявності каналів бажано безпосередньої взаємодії між інститутами та широкими верствами населення.

Проблема динамічного взаємозв'язку громадської думки та політичних інститутів актуалізується саме в трансформаційні періоди і зміни політичної інституційної системи, оскільки в такі періоди особливо гостро стоїть питання про визнання більшістю населення легітимності як нових, так і традиційних інститутів, які починають змінюватись, що й підвищує роль громадської думки про необхідність і доцільності таких інститутів. У цьому процесі можна виділити три основні проблеми: по-перше, слід з'ясувати, що нові політичні інститути не відразу завойовують підтримку та визнання громадськості; по-друге, без дієвих роз'яснювальних кампаній у тому числі в засобах масової інформації, без підтримки з боку впливових політичних сил та лідерів нові політичні інститути не здатні вийти на політичну арену; по-третє, більшість існуючих, традиційних політичних інститутів не мають підтримки, звісно – і легітимності (визнання) у більшості населення в зв'язку з їх неефективністю та здатністю вирішення проблем, які виникають сьогодні у суспільстві. Тому для держав транзитивного типу, які знаходяться в процесі демократизації (демократичного транзиту) актуальною є проблема саме ефективності політичних інститутів в поєднанні з демократичністю. Дана теза особливо важлива для України та деяких інших держав пострадянського простору де поширена думка про принципову неефективність демократичних інститутів, не відповідним національним традиціям держави. Аналіз ефективного становлення демократичного розвитку дозволяє стверджувати, що демократичні політичні інститути стають дійсно ефективними лише в результаті тривалого процесу їхньої адаптації щодо умов та традицій конкретного суспільства, про що свідчить передовий досвід демократичного розвитку в країнах заходу. Таким чином, проблема становлення демократичних політичних інститутів, як в Україні, так і в інших транзитивних державах, пояснюється зовсім не у сумісності демократії та її інститутів з національними традиціями і нормами, а тим, що вони можуть стати ефективними лише поступово адаптуючись до реальних політичних процесів. “Чтобы прийти к демократии, – стверджує американський політолог Д. Ростоу, – нужно не копирование конституционных законов или парламентской практики какой-то уже существующей демократии, а способность честно взглянуть на свои специфические конфликты и умения изобрести или позаимствовать эффективные механизмы их разрешения” [2, с. 6–7]. У цьому контексті, можна припустити, що розвиток нових політичних інститутів проходить три базові фази. Перша – це фаза легалізації інституту, тобто його організаційно-правового формування та становлення. Друга – це фаза легітимізації, соціалізації та інтеріоризації, тобто активна адаптація інституту у суспільстві, суспільній свідомості, відповідність демократичним традиціям та

нормам. Третя – це фаза зростання ефективності та спроможності інституту до самоорганізаційних (синергетичних) процесів. Слід зазначити, що друга фаза, як показує практика, є найбільш складнішою та тривалішою, продовж якою можуть здійснюватись авторитарні спроби затвердження демократичних норм та цінностей. Досвід передових країн, з розвинутою системою демократії засвідчує, що ключовою проблемою, від вирішення якої залежить ефективність політичних інститутів є їхня соціальної спрямованості на користь інтересам не політичної еліти чи олігархам, а саме широким шарам населення, тобто демократичної спрямованості. У державах, де вдавалося поєднати демократичні інститути з сильною соціальною політикою, такі інститути набули необхідну міцність та стійкість. В свою чергу, у державах, як правило, транзитивного типу, Україні зокрема, де не вдалось об'єднати ці процеси довіри таким інститутам є досить рідкісним виключенням. Так, наприклад, неважко відмітити, що за останній рік довіри в суспільстві до політичних інститутів явно не додалося, а за низкою позицій помітний деякий регрес. Про це свідчать дані опитів, що стосуються довіри основним інститутам політичної влади. Характерний, що низький рівень довіри до них, зафіксований у 2008 – 2010 роках, залишається практично незмінним й сьогодні. Аналіз отриманих даних показує, що кредит довіри до інститутів влади, зокрема – Верховній владі, Уряду, місцевій владі, політичним партіям за останній час (на березень – травень 2010 р.) практично не збільшився, більшість респондентів – від 67 % до 92 % мають недовіру до них. На питання “Чи довіряєте Ви теперішній владі?” – 43,25 % респондентів все ж таки розраховують на силу президентської влади; тільки у – 6,48 % опитаних громадян ще є довіра до Верховної Ради; 9,27 % – уряду; 2,15 % – політичним партіям і 36,78 % – опитаних громадян не довіряють нікому. Що ж стосується міської влади то на запитання “Ваше відношення до міської влади?” більшість респондентів – 65,89 % відповіли, що не довіряють місцевій владі. Це означає, що інститути державної влади, як на рівні держави, так і на рівні Севастопольського регіону не мають опори в населення. На питання “З ким Ви більше сьогодні пов'язуєте свої надії?” – більшість опитаних громадян – 46,16 % розраховують тільки на власні сили; 36,5 % – свою надію пов'язують з Президентом України і тільки 7,85 % – урядом; 6,8 % – Верховною Радою, 4,6 % – опозицією. На запитання “У чому на Ваш погляд причина нестабільності влади?” – більшість респондентів – 62,21 % причину кризи влади бачать саме у “дільожі” влади; 39,28 % – у прагненні її представників вирішувати саме власні інтереси і проблеми; 11,96 % – у некомпетентності кадрів; 11,42 % – опитаних причиною бачать питання, пов'язані з розподілом земельних ділянок; 7,5 % – це кар'єра. На питання “На Ваш погляд чи є корупція в органах державної влади?” – більшість респондентів – 83,42 % вважають, що влада це найбільш корумпований державний орган. Таким чином, як бачимо, довіра громадян до політичних інститутів є достатньо рідким виключенням. За останній час, початок 2011 року довіра громадян до деяких інститутів у суспільстві, її реформаційних змін явно не збільшилось, а по ряду позицій є деякий регрес. На запитання “Управління Україною повинно будуватися на (вибрати до 3-х варіантів)” переважна більшість громадян – 58,92 % (особливо старшого віку) вважають – формування громадянського суспільства; 53,37 % – розвиток демократії самоврядування; 56,78 % вважає

– укріплення виконавчої влади; 48,21 % – розширення прав регіонів; 42,85 % – розширення прав місцевих органів влади. Так, на питання: “Бачите чи Ви ростки формування громадянського суспільства в Україні?” більшість громадян вважають, що в державі – 66 %, як і в регіоні – 59 %, ще занадто рано говорити про розвиток громадянського суспільства в Україні. Таким чином, на думку громадян, так і експертів, ступінь розвитку громадянського суспільства в Україні є доволі невисоким і за нашою шкалою воно перебуває у зародковому стані. А це підтверджується той факт, що громадянське суспільство в Україні, як і у інших держав транзитивного типу ще має попереду довгий шлях свого формування. На питання “На Ваш погляд, що сьогодні необхідно для відродження України?” (респондентам було рекомендовано вибрати лише три варіанта відповіді) більшість – 80,34 % акцент зробили саме на ліквідації корупції у владі; 54,28 % – на впровадженні реальних реформ; 69,23 % – на укріпленні влади; 44,82 % – на реструктуризації економіки [2]. Таким чином, серед опитуваних громадян Севастопольського регіону переважає тенденція розглядати як основні наслідки сьогоднішньої демократизації це: погіршення матеріального і соціального положення населення, зростання корупції, недовіра інститутів влади, а також ряд інших негативних явищ соціально-економічного характеру.

З цього приводу виникає питання: “Якщо до існуючих (традиційних) політичних інститутів кредит довіри громадян приблизно близький нулю. Що безумовно впливає на легітимність даних інститутів у суспільстві, а нових легітимних демократичних інститутів поки що немає, то – які ж інституційні утворення можуть виконувати достатньо ефективно регулятивні, інтеграційні і стабілізуючі функції” Для відповіді на це питання необхідно розглянути специфічний характер сучасного інституціонального процесу в українському суспільстві, сутність якого можна визначити феноменом подвійної інституціоналізації. Слід зазначити, що такі, трансформаційні зміни сьогодні переживають практично всі держави пострадянського простору. Достатньо глибоко цей феномен досліджений у працях вітчизняних соціологів Е. Головахи і Н. Паніної, де відзначається, що лише при подвійній інституалізації забезпечується вельми своєрідна інституційна повноцінність українського суспільства, заснованому на згоді людей жити в такому інституційному просторі, де діють і старі, і нові інститути, що забезпечують своїм суперечливим співіснуванням існування всіх необхідних для соціальної інтеграції і стабільності атрибутів інституальності. Причому, як відмічається процес подвійної інституалізації – феномен тимчасовий і як такий явно гальмує процес демократичної трансформації суспільства. Створюючи рольову, нормативну і інфраструктурну переважаність інституційного простору, вона постійно відтворює у більшості людей відчуття соціальної безпорадності і незадоволеності соціальним положенням. Їх згода жити в умовах подвійного інституційного навантаження є швидше вимушеною і обумовлено особливостями соціально-культурного типу, історичний досвід якого все ще зберігає страх перед остаточною відмовою від старої інституційної системи, а новий пострадянський досвід свідчить про безперспективність роздвоєного інституційного порядку. Через подвійне нормативно-рольового навантаження в пострадянському суспільстві практично не залишається місця для неоінституалізаційного соціального простору, який, на переконання дослідників соціального капіталу і нових соціальних рухів, і є

джерелом сучасного демократичного розвитку суспільства, інституційних інновацій, що забезпечують розвиток гармонійних суспільних відносин. Пояснити такого роду соціальні феномени з погляду інституційної теорії можна двома гіпотетичними припущеннями: 1) деінституціоналізація була тільки демонстративною і не торкнулася глибинних основ інституційного порядку, внаслідок чого старі інститути в нових соціальних умовах зберегли свою регулятивну функцію; 2) становлення нових соціальних інститутів відбувалося такими ж швидкими темпами, як і руйнування старих, а тому нові інститути змогли виконати компенсаторну інтегруючу і стабілізуючу функцію [1, с. 16–17].

Саме тому сьогоднішня недовіра більшості громадян до політичних інститутів, особливо – інститутів державної влади, відчуття своєї безпорадності та неповноцінності перед державою, владою, залежності від її “гідних” лідерів тощо – це зворотний бік феномену подвійної інституалізації. Єдиний шлях підвищення рівня суспільної довіри до таких інститутів, коли останні почнуть у суспільстві набувати легітимного статусу, людського визнання – це перш за все коли їхнє інституційне заснування буде не декларативним, заснованим “зверху”, а саме на згоді людей, їхній участі у політичній діяльності, на нових демократичних принципах та нормах, відповідним цілям побудови демократичного суспільства, яке в Україні тільки що формується. Тільки у цьому випадку інституційна політична система почне набувати в суспільстві нового демократичного характеру та сенсу.

Тут потрібні серйозні радикальні якісні перетворення. У цьому складному суперечливому процесі можливо визначити декілька важливих проблем. Але спершу слід зазначити принципову позицію, сутність якої складається у тому, що функціональність політичних інститутів втрачається з тієї причини, що учасниками процесів, як правило, у них є не стільки самі громадяни як суб’єкти політики, скільки корумповані, прагнучі влади окремі політичні сили, їх “гідні” лідери, що саме й веде до формалізації й омертвінню самоорганізаційної природи даних інститутів та самоуправлінського буття суспільства. У таких умовах, як правило, не спрацьовують не тільки косметичні трансформації, але й навіть реформи самої радикальної властивості, так, як вони охоплюють лише окремі, а то й зовнішні аспекти або процеси функціонування соціуму, залишаючи суттєве поза змінами, тим самим не спонукають до саморозвитку, а лише компенсують його відсутність і до того ж спричиняють істотні й безповоротні витрати. Вихід із цієї ситуації існує, він знайдений досвідом багатьох розвинутих держав, застосування якого в Україні відповідно вимагає творчого ідентифікованого мислення, фактичної зміни практикуючих традиційних підходів. Мова тут йде не стільки про децентралізацію й деконцентрацію інституційної системи влади, скільки у визначенні та визнанні потреби їх нового інституційного устрою в якості відправної точки, складової частини політичної трансформації.

Перша проблема, яку слід вирішити, полягає в з’ясуванні того, як і яким чином інституційна система, її політичні інститути можуть адекватно реагувати, тобто відображати, охоплювати та відтворювати систему різноманітних інтересів і намірів соціальних суб’єктів, забезпечувати здатність їх до самоорганізації та самоврядування. Головним тут для влади, її окремих інститутів управління – знайти та реалізувати в управлінських об’єктах функціональні параметри, а

також важливі ресурси інтересів, впливаючи на які можна зберігати або перетворювати їхній стан. Вирішення такої проблеми вимагає, насамперед, ефективного розподілу цілей та функцій державної влади по ієрархічній піраміді її інститутів та органів. Тут необхідна концепція скоординованого механізму розвитку самостійності й відповідальності політичних інститутів на рівнях – інститутів влади, управління та місцевого самоуправління.

Одним із наявних прикладів вирішення таких завдань, що знаходяться у полі політичної трансформації України, є досвід деяких розвинутих держав, який свідчить, що їх трансформація приводять до появи інноваційних інституційних структур, що спонукають та контролюють проведення таких змін. Так, зокрема, доречним є досвід: Канади, де були створені, спеціальні оперативні виконавчі органи реформування суспільства; Нідерландів – сформуванні автономні управлінські суспільні організації; Австралії – спеціальні громадянські виконавчі агентства тощо. З огляду на даний досвід України на цей час, більш доцільно в реформуванні політичної інституційної системи опиратися на вже існуючі потужні державні інститути влади, відомства, систему контролю тощо, включаючи громадські організації, механізми звітності, контролю з боку громадськості. Прикладом цього може бути Німеччина, де серед важливих способів трансформації інституційної системи “худої” держави був зроблений акцент на радикальне скорочення та раціоналізацію саме інститутів виконавчої влади федерального рівня, створення гнучкого бюджетного законодавства, скорочення чисельності держслужбовців. У Німеччині, також на основі концепції “Нова управлінська модель” наголос був зроблений саме на залучення в інститути державної влади фахівців зі сторони громадськості, введення контрактної системи та приватизації на базі результатів більш гнучкого розподілу ресурсів. Варто відмітити, що інститути влади істотно просунулися шляхом здійснення таких реформ. У Фінляндії, наприклад, вдалося скоротити на 43% число службовців бюджетної сфери влади й зробити суттєві зміни в її інституційному устрою на макро- та мікрорівнях. Ця тенденція супроводжувалася делегуванням повноважень по прийняттю управлінських рішень від галузевих міністерств і відомств до інститутів місцевого самоврядування, що й привело до очікуваного скорочення числа службовців на рівні галузевих міністерств [3]. Тут думається, що одним із головних завдань для України є, насамперед, своєчасне виявлення та використання вже наявних досягнень загальнонаціонального характеру відносно цілей і завдань реформування інституційних основ влади, готовність до налагодження ефективних відносин з інститутами регіональних адміністрацій, депутатським корпусом, а також до створення, особливо місцях та в центрі ефективних коаліцій, ділових взаємодій з недержавними організаціями.

Сьогодні в Україні, в умовах кризи політичної влади необхідно розробити в системі її інституційного устрою ряд ефективних радикальних дійових заходів, які можуть представлені в “Концепції реформування інституційної системи державної влади та управління”, спрямованої на вирішення проблем, що виникли сьогодні у цій сфері відносин. Характер таких тактичних мір, повинен продемонструвати демократичну соціальну цілеспрямованість, ефективність інститутів влади саме в плані проведенні стратегії таких реформ. Прикладом щодо цього є досвід Південної Кореї, де у відповідь на економічну кризу був

сформований Комітет з реформи державної влади, до складу якого ввійшли 22 фахівці-менеджери. Після публічного слухання і консультацій із представниками кожної галузі державної влади, Комітет представив остаточний варіант реструктуризації інституційної системи державної влади. Національні збори прийняли Закон “Про організаційну структуру державної влади”, задля якого було створено ефективну структуру інститутів влади з централізованими владними повноваженнями з одного боку, з іншого боку – орієнтацією на потреби та інтереси громадян, здатну оперативно реагувати на зміни у суспільстві [4]. Для України, це може означати – необхідність вироблення серед інститутів влади, її лідерів, політичного плюралізму й толерантності щодо регіональних та місцевих інститутів влади, які можуть мати самостійне бачення реформування політичних відносин та влади у своєму регіоні. В цьому зв’язку цікавим для України є досвід модернізації інституційної системи влади і управління Великобританії, яка у цьому процесі досягла значних результатів. Однією із ключових ідей державної програми “Нове державне управління” є установка, що чим більш автономніші інститути політики від зовнішніх обмежень (мається на увазі центральних), тим більш реальніше і ефективніше досягати результатів і краще можуть бути використані наявні ресурси в рамках проведення реформ. Базові питання, що прагнули вирішити реформатори у сфері державної влади, пов’язанні по-перше з прийняттям персоналу на роботу, оплатою їх праці, по-друге з атестацією та підготовкою виконання управлінських рішень, їх фінансовим забезпеченням. Тут, на практиці керівники будь-якого рівня влади обов’язково звітують перед вищими, з подальшим проведенням парламентського чи громадського контролю. Здійснюється також стратегія інформаційного забезпечення модернізаційних процесів інституалізації системи влади, оцінки її діяльності та ефективності щодо поставлених раніше задач [5]. Однак, це ще не слід розглядати саме як децентралізацію чи деконцентрацію інституційну систему влади, оскільки державні службовці як і раніше входять до складу інститутів влади та звітують за результатами своєї діяльності напряду перед вищим керівництвом. Однак, слід зазначити, що ряду держав (Бразилія, Фінляндія, Нідерланди тощо) все-таки вдалося забезпечити певний перерозподіл відповідальності між різними рівнями та гілками влади, їх інститутами й позбутися ряду обов’язків із надання управлінських послуг.

Друга проблема полягає в наданні інституційній системі, такого якісного стану й таких рис, які б, по-перше, дозволили б весь їх потужний сукупний демократичний потенціал використати найбільш раціонально й продуктивно, а по-друге, спонукали б творчому, конкурентному прояву самоорганізаційних, самоуправлінських функцій громадян як суб’єктів політики. У цій частині цікавий для України той досвід Британії, коли інститути влади, у т.ч. місцевого рівня самостійно розглядають питання про доцільність тієї або іншої конкретної владно-управлінської функції, аналізують цілі та завдання, яких вони досягли, сприяють ефективності й конкурентоспроможності системи управління, обмінюються досвідом. З останніх років особливо акцентується увага саме на підвищення ефективності діяльності всієї системи інститутів влади та політичних відносин. У процесі їх модернізації за останні 6 років активно впроваджується принцип “нетерплячого відношення до посередності”, що припускає суворий контроль

за результатами діяльності, моніторингу послуг усіх інститутів та рівнів влади (центральної, регіональної, місцевої) для виявлення найбільш ефективного способу підвищення якості та ефективності політичних рішень. Здається, такий принцип міг би стати ключовим і в реформуванні, особливо інституційної системи влади й в Україні. До того ж варто врахувати й той факт, що всі форми оплати праці в системі влади (із досвіду провідних країн, Великобританії включно) суворо повинні бути пов'язані з кінцевими результатами діяльності її інститутів, діяльністю їх службовців. У рамках програми "Модернізація державного управління" також розпочата спроба закріпити парадигму договірних відносин з акцентом саме на співробітництво й партнерство в Британській системі державної влади й управління. Варто врахувати й досвід інших передових держав, які підвищили також гнучкість діяльності державних інститутів влади при одночасному зосередженні уваги на здійсненні контролю саме за результатами їх діяльності. Таким прикладом є нова управлінська модель Німеччини (здійснена наростаючим підсумком знизу вгору, де регіональні, місцеві інститути влади отримали найбільших результатів у цьому напрямку), яка включає в систему оцінки інститутів влади саме результати та підсумки їх діяльності та контрактну систему відносин, пролонгація такої практики базується саме за цим принципом. Нідерланди також зробили крок у напрямку договірної, контрактної системи практики, бюджетування служб, інституційних структур влади й управління саме на основі результатів їх діяльності. Слід також відмітити, що деякі держави, наприклад: Польща, Угорщина, Бразилія та інші з невисоким рівнем інституційності в процесі політичної трансформації вже частково вирішили такі функціональні завдання (які сьогодні є проблемними й для України): зміцнення й дотримання якісних управлінських вимог, тобто щоб вибір персоналу в інституті державної влади, просування по службі, стимулювання та визначення винагород спиралися на чіткі правила та правові норми, де значення особистих чи родинних зв'язків скорочувалось, а довіра до нормативних процесів та відносин удосконалювалась. Причому у таких державах, влада намагалася уникати голосних, вербальних заяв щодо певних досягнень у проведенні радикальних змін у сфері влади та управління. Практика показує, такі держави просувалися вперед поступово, опираючись на досягнуті поетапні результати і, як правило, найчастіше нерівномірно. Слід зазначити, загальною тенденцією для транзитних держав (за умовами близьких Україні) з відносно низьким рівнем політичної інституційності, що здійснюють реформи в сфері влади й політичних відносин є – забезпечення поступового розвитку за рахунок змін, насамперед, у законодавчій системі саме з метою легітимного закріплення й забезпечення на практиці статусу їх інституційних структур на макро- і мікрорівнях, їхній субординації та підзвітності, стимулювання та розвитку ініціатив у сфері прийняття рішень. Нідерланди, як держава з відносно високим рівнем інституалізації у цьому напрямку, демонструє ряд ринкових рис, коли, наприклад, підвищення винагород та професійне просування в інститутах державної влади у все більшій ступені залежить саме від конкретних результатів роботи персоналу. Відображенням такого процесу стало прийняття Закону "Про загальне державне управління" відповідно якого будь-які рішення інститутів влади можуть бути оскаржені у незалежному суді, а не за допомогою окремих процедур оскарження офіційних

рішень у спеціалізованих судах. Цей закон дав громадянам право на практиці боротися судовим чином проти будь-яких незаконних рішень зі сторони інститутів влади. У цих цілях в Нідерландах навіть був створений такий інститут як “попередні апеляційні комітети” для розгляду скарг громадян у різних сферах діяльності інститутів влади (реорганізація, перехід на іншу роботу, звільнення тощо). Це різко відрізняється від сформованої ситуації в інших країнах (серед яких варто особливо виділити Канаду), де декілька інститутів влади брали активну участь у процесі реформування сфери владних відносин, нарощування її місцевого самоорганізаційного потенціалу, підготовці персоналу, проведення консультацій тощо, і ці принципи мали значення на всіх етапах проведення реформ. Інакше кажучи, дана проблема обумовлює актуальність реалізації потенціалу різного рівня інституційних структур влади й відносин. Тут дійсно потрібний системний підхід.

Третя проблема, є більш проблемою інструментального характеру, що складається з певних процедурних методик, технологій тощо розроблених з урахуванням сучасного передового досвіду, які ефективно використовуються для забезпечення різноманіття й цілісності політичної інституційної системи. Цікавий у цій частині досвід Канади, де між, міністрами, заступниками та секретарем Таємної ради заключають контракти про досягнення конкретних результатів процесу реформування. Міністерство фінансів, діяльність якого спрямована на дотримання бюджету витрат видає директиви з питань кадрового управління для всіх внутрішньодержавних установ, відомств і, що важливо звітує перед громадськістю. Створена комісія зі справ державної служби відповідає, насамперед, за дотримання принципу здібностей і заслуг її працівників. Центр підготовки управлінських кадрів (ЦПУК), повністю відповідальний за підбір і підготовку службовців державного сектору. Слід зазначити, заздалегідь поставлені канадським урядом цілі або ж вирішення проблем, пов’язаних з реформами у секторі влади знаходять свою реалізацію. У 2000 році Канадський уряд поставив завдання скоротити бюджетний дефіцит до 24,3 млрд. дол., або на 3% ВВП. Завдяки цьому вперше за останні роки намітилися тенденції до послідовного зниження бюджетного дефіциту. Для цього на 3 роки планувалося скоротити витрати на 29 млрд. дол. Вжиті заходи містили в собі скорочення 45 тис. державних службовців, зменшення обсягу державних службовців комерціалізації, реструктуризацію 47 інших державних організацій. Цей процес набув як адміністративного, так і політичного характеру, ціль якого полягала в тім, щоб визначити основні функції та обов’язки федерального уряду і розподілити ресурси між пріоритетними областями для забезпечення високої ефективності й економічності інститутів влади. Комітет з посадових осіб під керуванням секретаря таємної ради (секретаря Кабінету Міністрів) розглядає доповіді кожного відомства щодо досягнення поставлених завдань реформ [6].

Таким чином, аналіз трансформації інституційної системи в Україні дозволяє стверджувати, що цей процес не належить до розряду винятково особливих явищ. Наявність проблем, що стоять сьогодні перед реформаторами України, актуалізує необхідність вивчення творчого застосування сучасного передового досвіду, особливо тих країн, які зіштовхуються з подібними проблемами. Вивчення такого досвіду свідчить, що проведення реформ у інституційній системі

влади держав транзитного характеру, України зокрема, необхідна своєрідна міжнародна конвергенція, реалізація емпірично накопиченого передового сучасного міжнародного досвіду з обліком використання специфічних національних реалій, що відповідно вимагає зовсім нового ідентифікованого мислення, фактичної зміни практикуючих традиційних підходів.

У цьому контексті, на думку автора, основними перспективними тенденціями зміни сучасної інституційної політичної системи України, на думку автора, є:

- збільшення публічності й відкритості політики, діяльності інститутів влади, виконання їхніх функцій та задач;
- часткове зменшення традиційних політичних ієрархій та поширення мережної архітектури політичних інститутів;
- розвиток “корпоративної стратегії”, як усередині інституційних утворень, так і на міжінституційному рівні;
- модернізація базових політичних інститутів та віртуалізація політичних процесів;
- зростання впливу соціокультурних та інших факторів на структуру й функціонування інститутів, політичної системи в цілому.

При цьому інституційна система політики як передумова антикризової стабільності України повинна відповідати ряду вимог:

по-перше, політична інституційна система повинна бути побудована на основі критерію структурно-функціональної універсалізації політичних інститутів;

по-друге, інтеграція інститутів у рамках політичної системи, об’єднання їхнього функціонального потенціалу, направлено на антикризову стабільність суспільства;

по-третє, формування політичної інституційної системи повинне носити конкурентний, конструктивно-спрямований демократичний характер.

по-четверте, самостійність (автономність) політичних інститутів та їхня функціональна диференціація, яка збільшує адаптаційні можливості політичної системи й породжує суверенітет політичних інститутів, що у свою чергу, посилює їхні інтерактивні взаємозв’язки. Чим значніше диференціюється діяльність політичних інститутів, чим більше спеціалізовану соціальну потребу вони відображають та реалізують, звідси, тим збільшується їхній соціальний зв’язок, взаємозалежність та зростає системність всієї політичної інституційної системи.

Такий висновок передбачає ряд прикладних, негайних кроків, що базуються саме на науковому вивченні та творчому застосуванні сучасного апробованого передового досвіду трансформації інституційної системи в Україні:

1. Реалізувати децентралізацію і деконцентрацію інституційної системи влади на макро- та мікрорівнях. Це має супроводжуватися, насамперед, делегуванням повноважень від центральних інститутів та відомств влади до інститутів регіонального та місцевого самоврядування, із залученням саме професіоналів, наданні їм свободи для інноваційності і маневрування, створення якісно-необхідних послуг у цій сфері діяльності. Досвід закордонних країн (Великобританія, Канада, Фінляндія, Нідерланди, Ісландія, Польща тощо), свідчить, що це приведе до поступового, поетапного скорочення численності службовців, готовності до

налагодження ефективних партнерських зв'язків з неурядовими організаціями, створенню ефективних коаліцій.

2. Реалізувати перегляд пріоритету ролі міністерств та центральних відомств влади у тому, що стосується практики силового тиску в прийнятті й реалізації рішень, застосування санкцій з їх боку, підвищення й установлення вимог до якості управлінських послуг. У цьому зв'язку, важливо забезпечити можливість ефективного вивчення та використання міжнародного передового досвіду, отриманого в ході реформ.

3. Впровадити у владний інституційний процес принципу професійних якостей діяльності службовців, тобто, щоб прийняття на роботу в інститути влади, просування по службі, зміцнення відповідальності і дисципліни тощо, опиралися на чіткі легітимні норми й принципи та міжнародні стандарти, їх легітимного закріплення в діяльності влади на всіх рівнях, а не визначались фактором лише особистих зв'язків, кумівства тощо, завдяки цьому довіра до сучасної влади в Україні поступово буде збільшуватись.

4. Необхідно швидкими темпами просуватися в плані впровадження контрактної системи, використання тестування держслужбовців у сфері діяльності інститутів влади й управління. Мають бути створені й розширені можливості наймання держслужбовців саме на умовах контрактів з фіксованим строком перебування на посаді, діяльність яких повинна періодично піддаватися аналізу і ревізії для визначення ефективної інституційної структури й кращих механізмів їх функціонування.

5. В системі державної влади й управління необхідно практикувати принцип оплати саме за результатами діяльності, де весь персонал повинен найматися, просуватися службовими сходами і базуватися саме на принципах: "оплати за результатом діяльності", "нетерпимого відношення до посередності" тощо.

6. З метою зміцнення орієнтації на результативність і відповідальність у системі влади як на рівні центрального держапарату, так і в окремих місцевих державних органах (міських та районних державних адміністрацій, їхніх управлінь, відділів тощо) варто негайно впроваджувати практику подання щорічних звітів про результати їх діяльності, використання бюджетних коштів, забезпечення більш високої прозорості. Тут рівень прозорості в цілому повинен зростати завдяки більш широкому доступу громадськості до даних про результати діяльності інститутів влади.

7. Ще одним важливим кроком у проведенні трансформації інституційної системи є зміцнення системи стримувань і противаг. Сюди варто включити розширення повноважень зовнішніх незалежних аудиторських відомств, що здійснюють контроль діяльності інститутів влади. Прикладом, може служити досвід підвищення ролі фінансового управління, що інспектує діяльність уряду Великобританії, його місцевих органів влади, що вивчається незалежним аудитором, підлягає його постійному інспектуванню.

Нарешті, треба зазначити як аксіому й те, що трансформація інституційної системи є системним процесом. Системний аналіз спонукує по-новому глянути на зміст та перспективи кожного конкретного політичного інституту й на інституційну систему у цілому. При цьому особлива увага повинна приділятися таким аспектам, які можливо було б визначити як різновекторність організаційних і

самоорганізаційних змін інституційної системи соціуму. Це означає перенесення акценту з організаційної визначеності інституційної системи саме на її самоорганізаційну процесуальність, тобто, по – суті з інституційної статичності на інституційну динаміку. Такий зсув акценту аналізу досліджуваної проблематики здійснюється через зростаючу увагу до неформальної та нелінійної практики формування сучасної інституційної політики. Цей підхід можна розглядати як ключовий момент, який корінним чином змінює дизайн та складну динаміку сучасної інституційної картини – від традиційно-формальних інституційних утворень до модерних з наявністю перехідних (транзитивних) форм їх існування. Проте дана нелінійно-прогресивна схема політичного розвитку повинна бути завжди доповнюватися обліком цивілізаційно-демократичного аспекту, що накладає значний відбиток на суть і конфігурацію сучасної сукупної інституційної системи.

Література

1. Головаха Е. Постсоветская деинституционализация и становление новых социальных институтов в украинском обществе // Социология: теория, методы, маркетинг, 2001. №4. С. 3–24.
2. Ростом Д. Переход к демократии: попытка динамической модели // Полис, 1996. №5. С. 5–15.
3. Соціологічні дослідження проведені Центром соціологічних досліджень м. Севастополя у листопаді – грудні 2008 р., (в дослідженні було опитано (вибіркова сукупність) – 2500 респондентів Севастопольського регіону); березні – квітні 2009 р., (в дослідженні було опитано (вибіркова сукупність) – 450 респондентів Севастопольського регіону); та квітні – травні 2010 р. У статті використанні соціологічні дані останнього дослідження (2010 р.), у якому було опитано (вибіркова сукупність складала – 560 респондентів Севастопольського та Бахчисарайського регіонів) у віці від 18 до 30 років – 24,44 %, від 31 до 45 – 23,17 %, від 46 до 60 – 27,91 % ще 24,48 % респондентів у віці більше 61 року. Переважна більшість (56,03 %) із них мають середню освіту, у 35,67 % – вищу освіту, тільки лише початкову – 1,79 %. Похибка складає – 2,04 %.
4. Murray P. Review of Evidence on Broad Outcome of Public Sector Management Regime. Wellington: The Treasury, 2001 // < <http://www.treasury.govt.nz/workinpapers/2001/01>>.
5. Scott G. Management in New Zealand : Lessons and Challenges. Wellington: New Zealand Business Roundtable, 2001 // <<http://www.nzbr.org.nz/dokuments/publications-2001/pudlicmanagement.pdf>>; Treasury Board Secretariat Organization / Treasury Board of Canada Secretariat, Access Date: July 21, 2001 // < http://www.tbs-sct.gc.ca/www/strucdes_e.html>.
6. Alan D. The Organization and Management of Executive Departments. Washington, DC: National academy of Public Administration, 2001; Santos D. Reforma Administrativa No Contexto Da Democracia. Brasilia: DIAP and Arko Advice Editorial, 2002.

**PECULIARITIES OF THE INSTITUTIONAL SYSTEM
TRANSFORMATION IN UKRAINE: SYSTEM ANALYSIS
AND THE WORLD EXPERIENCE**

Leonid Bunetskyi

Sevastopol Economic Humanitarian Institute
Taurida National V. Vernadsky University,
Kesajeva Str., 14, Sevastopol, 99038, Ukraine,
e-mail: segitnu@rambler.ru

The author of the article explores some of the problems of transformation of the institutional system in the context of political transitivity of Ukrainian society. The negatively adjusted institutional insufficiency is marked. Functional insolvency of political institutes is marked to be positively reproduced and reproduce the specificity of the period of political transit of society. Applied steps concerning the qualitative changes of the institutional system of political relations and power in Ukraine are suggested.

Key words: transformation, transitivity political, institutional political system, political institution, governmental institutions, institutions of political participation, political institutions self organizations paradigm, legitimacy of political power, political issues, political reform

*Стаття надійшла до редколегії 25.05.2011
Прийнята до друку 9.06.2011*

УДК 332(437.1/2)

СИСТЕМА ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У ПОСТКОМУНІСТИЧНІЙ ЄВРОПІ: УРОКИ ДЛЯ УКРАЇНИ

Микола Палінчак

Ужгородський національний університет,
вул. Підгірна, 46, м. Ужгород, 88000, Україна,
e-mail: palinchak_n@rambler.ru

Досліджено зарубіжний досвід регулювання державно-церковних відносин. На підставі аналізу широкого кола українських та зарубіжних джерел і дослідницької літератури стверджено думку, що доречно зважати на посткомуністичну практику взаємин між державою і релігійними об'єднаннями. Висловлено пропозиції стосовно врахування досвіду певних країн Європи (Польщі, Угорщини, Чехії, Словаччини, Естонії, Грузії та ін.) при виробленні сучасної моделі державно-конфесійних відносин у нашій країні, яка більшою мірою відповідала б українській культурно-історичній традиції.

Ключові слова: державно-церковні відносини, моделі державно-церковних відносин, релігійні організації, свобода думки, совісті, віросповідання.

Постановка проблеми. Проблеми державно-церковних відносин у 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. Осмислення їх у практичному, а також у теоретичному сенсі є, на нашу думку, важливим і необхідним.

Це детерміновано 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.

Сьогодні в Україні відсутня єдина концепція державної політики у сфері відносин із релігійними об'єднаннями. Модель взаємовідносин між державою і церквою в нашій країні знаходиться на стадії формування. З метою вдосконалення конституційно-правового регулювання таких відносин важливим є використання позитивного досвіду інших постсоціалістичних країн.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Огляд публікацій із пропонованої теми свідчить, що вивчення проблеми релігійної свободи і релігійних прав належить до сфери зацікавленості багатьох суміжних галузей гуманітарних знань.

Філософські, політологічні, правові й релігієзнавчі особливості досліджуваної проблеми висвітлено у працях М. Бабія, Г. Друзенка, В. Єленського [3], О. Сагана, М. Штокала та ін.

Проблемам функціонування і розвитку суспільно-демократичних відносин, розв'язання яких визначає стратегію гуманітарної політики і демократичних реформ в Україні, присвячене велике дослідження С. Здіорука [5]. Узагальнені новітні дані з такої проблеми містить книга відомого німецького науковця Герхарда Робберса "Держави і релігії в Європейському Союзі" [15].

Проте проблема, яку ми обрали, і досі залишається малодослідженою, в багатьох публікаціях її згадують лише побіжно. Між тим в Україні на 20-му році незалежності немає чіткого розуміння того, якими мають бути головні принципи відносин між державою і церквою, яку саме модель державно-конфесійних відносин необхідно обрати.

Мета дослідження. З огляду на окреслену проблему мета статті – дослідити взаємозв'язок між станом забезпечення релігійної свободи і релігійних прав громадян країн Центрально-Східної Європи та характером й особливостями відносин між державою і церквою. Завданнями цього дослідження є:

- вивчення стану реалізації релігійних прав в означеному регіоні на сучасному етапі, що має допомогти більш глибоко зрозуміти природу відносин між такими суспільними інститутами, як держава і церква;
 - вивчення та узагальнення досвіду постсоціалістичних країн у сфері державно-церковних відносин;
 - на цій підставі сформулювати рекомендації щодо вдосконалення законодавчої бази державно-церковних відносин, яка відповідала би властивому для українців уявленню про взаємодію громадян і світської та духовної влади, системі ціннісних орієнтацій Української нації та особливій ролі в цьому виборі невід'ємного елемента громадянського суспільства – релігійних організацій.
- Проблему, яку ми обрали, не можливо розкрити в межах однієї наукової статті, відповідно ми її розглядатимемо в подальшій роботі над темою.

ВИКЛАД ОСНОВНОГО МАТЕРІАЛУ

На початку 90-х колишні "країни народної демократії" прийняли нові конституції та спеціальні закони, що регулюють державно-церковні відносини. Нові законодавчі акти закріпили право громадян на свободу совісті та віросповідання, визначили правовий статус релігійних організацій. У конституціях та нових законах передбачена радикальна зміна державно-церковних відносин: відмова від старих стереотипів та визначення нових пріоритетів у цій сфері.

Процес радикальних змін державно-церковних відносин в європейських постсоціалістичних країнах проходив по-різному. Однак можна виділити загальні риси, для характеристики яких необхідно звернутися до передісторії створення сучасної законодавчої бази.

Дослідники акцентують увагу на пануванні в комуністичні часи тоталітарної моделі жорсткого й антагоністичного відокремлення церкви від держави [4, с. 31].

Таку модель із більшою або меншою послідовністю реалізовував Радянський Союз. Амплітуда його релігійної політики була більш ніж відчутною. Від кривавого терору на одному полюсі, який знищив понад 50 тисяч одних лише православних священнослужителів, до імперської політики вмонтовування "головної церкви головного народу" в систему державної пропаганди. Від цілком

серйозних спроб “остаточного розв’язання релігійного питання” до так званого релігійного непу і спрямування священиків у дусі “радянського патріотизму”. У своїх “середніх значеннях” ця модель, властива більшості країн соцтабору, зводилася до тотального контролю над релігійною активністю, майже повного її обмеження культовою сферою, репресій проти релігійних дисидентів, священиків і простих віруючих, які заважали номенклатурі будувати комунізм, створення потужної інфраструктури для викоренення “релігійних забобонів” та використання ієрархії у зовнішній політиці для пропагування “миролюбності” Варшавського пакту та переваг “соціалістичного способу життя”. Релігійна свобода в країнах Центрально-Східної Європи, як бачимо, була мертвим законом, що залишався лише на папері, на якому були написані Конституції.

Ще до розпаду соціалістичної системи в цілій низці країн спостерігаємо процес, що отримав назву “релігійна відлига”. На початку 80-х років влада та комуністичні партії багатьох країн почали ліквідовувати перешкоди у сфері релігійної свободи. Наслідком стало відродження релігійного життя, що призвело до зростання чисельності релігійних громад, будівництва нових культурних споруд, лібералізації нових законодавств про свободу совісті та діяльність релігійних організацій [11, с. 63].

Польща перша зі соціалістичних країн здійснила ліберально-політичну трансформацію, прийнявши нові демократичні норми в галузі віросповідання. Інші соціалістичні країни отримали чудовий приклад для формування в себе нової моделі державно-церковних відносин. У нинішніх конституціях та законодавчих актах про свободу совісті “постсоціалістичних країн” по-різному сформовано релігієзнавчу проблематику. Передусім відображено історичну специфіку, яка склалася в тій чи тій країні, моно- чи поліконфесійну структуру суспільства.

Характеризуючи зміст статей про свободу совісті в нових конституціях східноєвропейських країн, необхідно зазначити певні загальні принципи їхньої віросповідної політики. Усі ці країни декларують себе як демократичні та правові, а тому проголошують світський характер держави. У більшості конституцій наголошено, що міжнародні договори, ратифіковані в міжнародному порядку, є частиною внутрішнього права країни та “мають пріоритети перед тими нормами внутрішнього законодавства, які їм суперечать”.

Право на свободу совісті та віросповідання нерозривно пов’язані зі свободою думки та переконань. Подібне тлумачення є новацією для цих країн. На відміну від попереднього політичного режиму, свобода совісті та віросповідання в нових конституціях визначена досить широко.

Грунтуючись на міжнародних документах із питань свободи совісті, віросповідання та діяльності релігійних об’єднань, конституції, закони та інші нормативно-правові акти постсоціалістичних країн зазначають, що право на свободу думки та переконань повинно виражатися в свободі на вибір та прийняття релігії або інших, зокрема й нерелігійних, переконань, у публічному їхньому вираженні; утворення релігійних об’єднань та набуття ними прав юридичної особи; відправлення культу індивідуально чи з іншими особами, приватним шляхом чи публічно, а також створення з цією метою сакральних об’єктів; утворення та діяльність релігійно-гуманітарних чи благочинних закладів; виробництво та поширення необхідної для задоволення потреб віруючих літератури та предметів

культу; самостійне ведення церквами та релігійними общинами своїх справ, тобто без втручання держави; релігійне та нерелігійне виховання та освіта дітей; отримання добровільної фінансової допомоги від фізичних та юридичних осіб; підготовка священнослужителів та керівників общин; встановлення та підтримка контакту з одновірцями інших країн [11, с. 64].

Саме в дусі вказаних вимог, найбільш повно сформованих у “Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігій та переконань” Генеральною Асамблеєю ООН від 25 листопада 1981 року, побудовані конституції та законодавства про свободу совісті в Угорщині, Словаччині, Чехії, Польщі та Румунії [1, с. 132–134].

Свободу совісті та віросповідання можна інтерпретувати і як право особистості, і як право групи людей. Може йтися і про релігійне об’єднання, і про специфічну спільноту, як сім’я. Права першого суб’єкта описані у всіх конституціях східноєвропейських країн, водночас як право сім’ї та опікунів на виховання та освіту своїх дітей відповідно до своїх релігійних та нерелігійних переконань обґрунтовано тільки в конституціях Польщі (ст. 48), Румунії (ст. 29) та Словенії (ст. 41) [15].

Характерною особливістю конституцій сучасних постсоціалістичних країн є проголошення ними принципів деідеологізації держави та політичного плюралізму. Вказані принципи дають можливість державі та суспільству гарантувати неповернення до не правової практики не так давнього часу, зокрема у сфері державно-церковних відносин.

Ідея позаідеологічної держави виражена передусім у конституційній забороні якої-небудь державної ідеології. Так, наприклад, у Конституції Словацької Республіки зазначено: “Словацька Республіка є суверенною, демократичною державою. Вона не пов’язана жодною ідеологією чи релігією”. Принцип деідеологізації держави підкріплений в конституціях центральноєвропейських країн принципом політичного та світоглядного плюралізму.

У багатьох випадках конституції визначали незалежний статус церкви та держави один від одного: наприклад, у Конституції Польщі (ст. 25), подібно в Конституції Румунії (29.5). Принцип відокремлення церкви від держави знову зафіксований у конституціях Болгарії, Угорщини, Словенії, Хорватії. У конституціях Словаччини, Чехії зазначено світський характер цих держав, конкретний принцип, на якому будуються їхні відносини з церквами – на основі відокремлення чи незалежності й автономії – не визначений, хоч характер інших статей конституцій цих країн свідчить на користь принципу незалежності держави і церкви, кожної своїй сфері [11, с. 65].

Як сприйняла нові реформи в посткомуністичних країнах церква? У 1989 році мирна та демократична революція в Центральній та Східній Європі несподівано охопила і церкву. Вони зіткнулися зі швидким переходом від авторитарного режиму до багатопартійності, плюралізму та демократії. Але тільки в Польщі та Чехословаччині церква була готова відкрито підтримати суспільство до фундаментальних змін. У вересні 1989 року Польська католицька церква виділила представників високого рангу для переговорів із комуністичною владою та демократичною опозицією, щоб допомогти вийти з політичної та соціальної кризи [28, с. 3]. У листопаді 1989 року Празький кардинал Франтішек Томашек

у зверненні до народу заявив, що він та католицька церква вітають революцію [21, с. 161].

В аспекті демократизації релігійного життя у зазначених країнах необхідно звернути увагу на критерії обмеження права на свободу совісті та віросповідання, визначені конституційними нормами. Це право підлягає обмеженням, що, як наприклад, передбачено конституціями Угорської, Чеської та Словацької Республік, встановлюються законом і є необхідними в демократичному суспільстві для охорони суспільної безпеки, громадського порядку, здоров'я та моралі, а також головних прав та свобод інших осіб. Це суттєва новація, яка відрізняє нинішні основні закони центральноєвропейських країн від попередніх, в яких домінувала заборона на використання релігії та церкви в політичних цілях. Обмеження свободи совісті та віросповідання можуть існувати, якщо вони спрямовані проти національної безпеки (Болгарія), безпеки держави (Польща), суверенітету, конституційного ладу, громадської злагоди або якщо вони перешкоджають громадянам виконувати їхні державні, громадські, сімейні обов'язки (Білорусь) [17, с. 82].

У деяких країнах регіону запроваджено випробувальний строк для набуття офіційного статусу "невизнаними" релігіями (Литва, Естонія); обмеження для громад, чиї центри перебувають за межами держави (Естонія) [14, с. 4].

У згаданому контексті привертають увагу деякі статті Конституції Республіки Білорусь, що забороняють діяльність конфесійних організацій, їхніх органів і представників, яка спрямована проти суверенітету країни. Згідно із Законом "Про свободу віровизнання і релігійні організації" (17 жовтня 1992 р.) очолювати релігійні організації можуть лише громадяни Білорусі [14, с. 2].

Якими є конкретні форми співіснування держави і церкви (релігійних громад) у цих країнах?

У **Польщі** католицька церква традиційно відіграє активну роль не лише у соціальній, а й у політичній сфері суспільства. Церква, як зазначає С. Холмс, має глибокі історичні зв'язки з польським націоналізмом, а традиція національної церкви склалась задовго до традиції національної держави [18]. Цим пояснюють досить міцні позиції, які вдалося зберегти церкві в період панування соціалістичного ладу і навіть успішно протистояти йому. Загалом католицька церква в Польщі позиціонується як "хранителька етичної сили, духовної субстанції та єдності народу" [2].

Згідно з Конституцією Польської Республіки, церкви та інші віросповідні союзи рівноправні. Публічна влада в Польській Республіці зберігає неупередженість у питаннях релігійних, світоглядних та філософських переконань, забезпечуючи свободу їхнього висловлення в публічному житті. Відносини між державою та церквами, а також іншими віросповідними союзами будуються відповідно до принципів поваги їхньої автономії, а також взаємної незалежності кожного у своїй сфері, як і взаємодії на благо людини та на загальне благо.

Наприкінці 80-х років минулого століття за результатами переговорів із керівництвом католицької церкви у Польщі було прийнято три закони: "Про відносини держави та Римо-Католицької Церкви", "Про гарантії свободи совісті й віросповідання", "Про соціальне забезпечення духовенства" [10, с. 54]. Згідно з чинною Конституцією відносини між Польською Республікою і католицькою

церквою визначаються міжнародним договором, укладеним з Апостольською Столицею, і законом. У липні 1993 року уряд Польщі та Ватикан підписали широкомасштабний конкордат. Так, відносини між державою і церквою, іншими віросповідними союзами у Польщі відображають історично зумовлені традиції, особливу роль католицької церкви та католицької віри як одного з головних чинників ідентичності поляків [17, с. 83].

Серед національних віросповідань у центрально- і східноєвропейському регіоні лише польська церква користується народною підтримкою, завдяки своєму антикомуністичному минулому.

Ми солідарні з думкою відомого релігієзнавця В. Єленського, який з-поміж моделей релігійно-суспільного розвитку й державно-церковних відносин у посткомуністичних країнах Центрально-Східної Європи окремо виділяє “польську модель”. Її змістом є постійна й надзвичайно активна взаємодія католицької церкви і держави в режимі ситуативної та вимушеної співпраці й набагато частіше – в режимі гострої конкуренції [4, с. 32]. Про роль польського костьолу до і після II Світової війни написано безліч досліджень, як у самій Польщі, так і за її межами. Дослідники наголошують, що костьол як бастион польськості, загартований і зміцнілий у протистоянні російському православ'ю і німецькому протестантизму, в бездержавну добу після розподілів Польщі, в комуністичний період набуває ще однієї важливої функції. Він стає чимось на кшталт замінильника громадянського суспільства, найбільш організованим, послідовним і вправним опонентом режиму. Досить згадати, як у 1975–1976 рр. кардинали С. Вишенський і К. Войтила виступили проти конституційних доповнень про “непорушні і братерські зв'язки з Радянським Союзом” та “керівну і спрямовуючу **Поль (????)** Польської об'єднаної робітничої партії” [4, с. 33].

Очевидно, що польський костьол вийшов із комуністичного періоду з авторитетом, чи не найбільшим за всю свою історію.

Чехія.

Основи якісно нового рівня державно-церковних відносин у сучасній Чеській Республіці були закладені листопадовими подіями 1989 року, які увійшли в історію як “Ніжна” (“Оксамитова”) революція. Саме вона стала вихідною точкою, що сигналізувала про позитивні зміни у взаємних відносинах держави і релігійних організацій. Революція знайшла загальну підтримку з боку церкви і релігійних організацій [22, с. 142]. Празький кардинал Франтішек Томашек відкрито заявив, що він і католицька церква стоять на боці народу [28, с. 17].

Відповідно до Конституції в Чеській Республіці гарантується свобода думки, совісті та віросповідання. Кожна людина має право змінити свої переконання або не визнавати жодної релігії [15, с. 641].

Сьогодні в Чехії діє 21 конфесія, визнана державою. Для реєстрації нової конфесії необхідно не менше ніж 10 000 дорослих віруючих або 500, якщо заявник (церква) є членом Світової Ради Церков. Держава встановила практично недосяжну вимогу для отримання легального статусу для раніше незареєстрованих релігійних організацій, незалежно від того, чи є вони світовими релігіями, такими як англіканство, буддизм, іслам [25, с. 1019].

Очевидно, з огляду на досить складну процедуру юридичного визнання, офіційно зареєстровані релігійні громади в Чехії користуються значною підтримкою з боку держави, зокрема мають право на отримання державних субсидій.

Церкви отримують від влади приблизно 3 млрд. крон (88,2 млн. дол.) на рік. Фінансування розподіляється пропорційно між 21 зареєстрованою конфесією згідно з членством і приймається за рахунок адміністративних витрат. Із цієї суми приблизно 539 млн. чеських крон (1,5 млн. дол.) припадає на виплату заробітної плати священикам [12, с. 193].

Складними є взаємовідносини між Прагою та Ватиканом. У травні 1995 року Папа Іоанн Павло II відвідав Чеську Республіку, що значно зміцнило вплив католицизму в країні.

Сьогодні Чехія одна з небагатьох країн, яка не має угоди з Ватиканом, хоча переговори з приводу її укладення розпочались ще у квітні 2000 року. Ватикан вимагає реституції майна католицької церкви, конфіскованого комуністами і повернутого з часів Оксамитової революції [6]. Згідно з інформацією, оприлюдненою на конференції Чеських єпископів, у державній власності залишилося приблизно 3 000 тис. об'єктів власності: шкіл, ферм, лікарень, архітектурно-історичних пам'яток. Після 1998 року було повернуто 175 будівель. Уряд Чеської Республіки вважає неможливим компенсувати всі нанесені збитки церквам у період 1948–1989 рр. На думку керівництва, у цей період постраждали не тільки конфесії, а й інші організації та громадяни. А новий переділ нерухомості може призвести до ущемлення інтересів інших фізичних та юридичних осіб [10, с. 186]. Колишній прем'єр-міністр Вацлав Клаус із цього приводу заявив: "Церква повинна змиритися з тим, що минулого не повернути" [12, с. 194].

Режиму повного і жорсткого відокремлення церкви від держави на території Чехії ніколи не було. Нині держава дотримується принципу, згідно з яким вона не ототожнює себе з будь-якою церквою, а також принципу рівності й автономії церков. Однак держава співпрацює з церквами у багатьох ділянках. Цю модель державно-церковних відносин фахівці з церковного права називають коопераційною [15, с. 641].

У вересні 2000 року Державний департамент США оприлюднив доповідь "Релігійна свобода у світі". Американський уряд виокремлює п'ять категорій країн-порушників релігійних свобод. Чехію зараховують до п'ятої категорії країн, де існують досить високі стандарти дотримання прав людини, але певні релігії несправедливо, на думку авторів доповіді, визначаються як небезпечні "культи" та "секти" [13, с. 15].

У **Словаччині** для державної реєстрації релігійної громади необхідно щонайменше 20 000 прихильників – громадян країни або постійних її мешканців. Лише офіційно зареєстровані спільноти мають право на отримання фінансових субсидій із боку держави. Держава фінансує діяльність церков, зокрема оплачує працю священиків. При цьому держава виходить із того, що духовні потреби населення забезпечують різні інституції, які повністю або частково повинні фінансуватися з державного бюджету. Тут також здійснюється реституція церковного майна [14, с. 8].

На відміну від Чехії, Словаччина вже має ратифікований конкордат Апостольською Столицею, відповідно до якого державними святами у цій країні проголошено католицькі свята, укладений у костьолі шлюб визнається офіційним. Словацький уряд підписав із Ватиканом також дві додаткові угоди щодо армії та сфери освіти.

Дослідники наголошують на тому, що словацький підхід до церков і релігійних громад можна визначити як “середній шлях” між жорстким відокремленням церкви від держави і державною церквою. Це стосунки співпраці й паритету [15, с. 18]. Жодна церква не має статусу державної і не користується якими-небудь привілеями. Основний закон проголошує Словацьку Республіку державою, нейтральною в стосунках з будь-якою релігією та ідеологією.

Угорщина. Заслуговує на вивчення і специфіка сучасної угорської системи взаємин між державою і церквою. Головний принцип державно-церковних відносин в Угорщині – світоглядний нейтралітет держави. Водночас у своєму законодавстві вона не ігнорує особливостей релігії та церкви. Соціальна роль церков, що склалася історично, дає достатні підстави для особливого підходу до традиційних релігійних інституцій. Як зазначав Конституційний Суд Угорщини, диференціація допустима, якщо вона заснована на фактичних відмінностях, а рівний підхід до церков не виключає врахування реальної соціальної ролі деяких з них [19]. Інакше кажучи, держава визнає свою відповідальність перед церквами, історична доля яких пов’язана з Угорщиною.

Згідно з § 60 Конституції Угорщини, право свободи совісті та свободи віросповідання поєднує в собі вільний вибір віросповідання та вільне наслідування інших релігійних переконань. Кожна людина має право практикувати свої релігійні переконання одноособово чи з групою людей, публічно чи на самоті (вдома, у колі своїх близьких). Конституційна норма передбачає, що громадянин Угорщини має право не тільки практикувати, а й пропагувати свої релігійні переконання. Для поширення релігійних чи інших переконань совісті закон передбачає можливість використання засобів масової інформації [15, с. 102].

Згідно із Законом “Про свободу совісті і свободу віросповідання, а також про церкви”, прийнятим у 1990 р., церкви та релігійні віросповідання є носіями людських цінностей і відіграють значну роль у навчально-виховних процесах, у повсякденному житті суспільства [15, с. 106–108].

Специфікою Угорщини є те, що реєстрація церковних організацій здійснюється у відповідному суді за місцем діяльності релігійної організації. Для реєстрації необхідно, щоб засновниками було не менше сто осіб. Статут, який відповідає чинному законодавству, повинен містити такі дані:

- а) назву церкви, місце розташування, організаційну структуру;
- б) якщо церква є цілістю якоїсь організації, чи відноситься до неї як юридична особа, то має бути назване ім’я цієї організації.

Рішення про реєстрацію церкви у шестиденний строк від дня подання заяви приймає суд. Церква набуває статусу юридичної особи після реєстрації її у відповідних органах, а втрачає цей статус після того, як її виключають зі списку реєстру з дня ухвалення такого рішення.

Відповідно до Конституції в Угорській Республіці церква відокремлена від держави. Держава не може створювати органи для перевірки церкви і її організації. Згідно з § 17 Закону релігійні організації як юридичні особи мають право здійснювати навчально-виховну, соціальну, оздоровчу та спортивну діяльність [15, с. 108].

У період 1991–1992 рр. парламент Угорщини прийняв декілька реституційних законів. Мета такої політики – створити модель, яка б компенсувала церкві

ті втрати, яких вона зазнала при комуністичному режимі, та впровадити нові демократичні принципи, зокрема, – відокремлення церкви від держави не може означати відокремлення церкви від суспільства. Церква виконує суспільно-корисні функції, зменшує навантаження держави. За умови виконання церквою соціальних програм, остання отримує від держави кошти, як і будь-яка установа, що здійснює аналогічні функції. На відміну від Польщі та Словаччини, процес реституції в Угорщині має певну специфіку. На суму оціненого майна, яке підпадало під реституцію, були видані цінні папери всього на 143 млрд. форинтів, з них католицькій церкві повинні компенсувати за 2300 споруд, реформатській – за 1000, більше як за 100 – євангелістській [27, с. 81]. Ще до прийняття змін та доповнень до Конституції Угорської Республіки в грудні 1994 р. парламент країни 10 червня 1991 р. прийняв Закон “Про колишню церковну власність” (XXXII/1991). Церкві повернули приблизно 6 тисяч об’єктів нерухомості, експропрійованих у часи комуністичного правління. Відповідно до Закону, церкві повертався і церковний інвентар. Закон передбачав, щоб, повертаючи церквам їхню власність, не постраждали державні та культурно-просвітницькі заклади, які до цього часу користувалися нею [23, с. 74]. Закон давав право церкві вимагати лише ті будівлі, які були націоналізовані без компенсації лише після 1 січня 1948 р. та знаходились у віданні центральних органів влади чи місцевого самоврядування на день вступу закону в силу 22 червня 1991 р. Влада була готова віддати церкві майно за умови, що власність, яку використовували на суспільні потреби і надалі використовуватиметься для цих потреб [26, с. 53].

У 1997 р. парламент змінив систему державних субсидій церквам. Ще в 1990 р. перший вільно обраний парламент вирішив надати фінансову допомогу релігійним організаціям на постійній основі. Це означало, що парламент щороку змушений був ділити “церковний фонд” центрального бюджету між різними церквами та конфесіями, залежно від кількості парафіян та “соціальної ролі”. Неможливо було визначити кількість. Ідея винесення питання про релігійну належність в анкету перепису населення була неконституційною. Відповідно до доповнень, з 1 січня 1998 р. було дозволено громадянам виділяти 2 % зі свого прибуткового податку, з яких 1 % – будь-якій релігійній організації. У цьому ж році прийняли Закон України “Про матеріальні умови здійснення релігійної та суспільної діяльності церков”, згідно з яким держава дотує церкву, якщо перерахувань із прибуткового податку недостатньо для фінансових потреб церкви. Якщо офіційно визнані церкви отримуватимуть 0,4 % від загального обсягу очікуваних доходів, то держава компенсуватиме за рахунок додаткових асигнувань решту суми (0,6 %). Така програма забезпечує надбавку до окладів священнослужителям традиційних церков, які працюють у віддалених районах. Церкви отримали право на те, щоб кожен громадянин мав можливість перерахувати 1 % власного прибуткового податку якійсь певній конфесії [24, с. 108].

Конституція Угорської Республіки фіксує відокремлення церкви від держави та детально визначає право на свободу совісті (ст. 60). Намагаючись забезпечити політичну лояльність духовенства, уряд Угорщини ввів обов’язкову присягу на вірність державі [20, с. 123].

Конституційно-правове регулювання відносин між державою та церквою передбачає загальне регулювання діяльності релігійних організацій; закріплення

принципу невтручання у внутрішні справи церкви доти, поки діяльність церкви не суперечить чинному законодавству та не порушує права людини. У школах дозволено викладати релігію, держава виділяє на це гроші. У країні успішно розвивається екуменістичний діалог [9, с. 70]. Хоч церкви відокремлені від держави, їхні керівники, на думку Надзвичайного та Повноважного Посла в Росії Дердя Нановського, є “партнерами державного керівництва” [8, с. 4].

У 1995 р. уклали угоду (*Modus Vivendi*) з Ватиканом. Аналогічні угоди в 1999 р. влада уклала з іншими історичними церквами. Враховано особливості внутрішньої структури кожної з них. Ці угоди становлять цілісну правову, міжнародно-правову та політичну гарантії. Вони забезпечують свободу церкви в усіх сферах життя, передбачають фінансову допомогу церквам із боку держави.

Отже, падіння комуністичного режиму, зміна правової системи не могли не відобразитися на державно-церковних відносинах в Угорській Республіці. Зміна базового законодавства про свободу совісті призвела до розширення конфесійного спектра чинних релігійних об'єднань. Суттєво змінився характер діяльності релігійних організацій. Нині вона містить не тільки культову практику, а і соціальну, культурно-просвітницьку, освітню та підприємницьку діяльність. Це значно розширило сферу та масштаби взаємодій між державою, релігійними організаціями та їхнього правового забезпечення. Релігійний вплив відчутний у сфері освіти, збройних силах, у політичному житті Угорської Республіки.

Проаналізувавши конституційно-правові акти, ми маємо всі підстави стверджувати, що за останні два десятиліття в Угорській Республіці створено нормальні правові умови для діяльності релігійних організацій. Нова правова база державно-церковних відносин створила умови задоволення релігійних потреб віруючих, функціонування релігійних організацій; припинено утиски, обмеження та розвиток церковної інфраструктури, монастирського життя, богословської освіти соціального служіння церков.

Закладено нову демократичну партнерську фазу взаємовідносин держави і церкви. Визначено пріоритетні напрями політики у сфері державно-церковних відносин, серед яких – сприяння релігійним організаціям у реалізації їхніх завдань.

Завдяки зміні державно-церковних відносин в Угорщині спостерігається процес відродження релігійного життя, інтенсивно розвиваються церковні структури. Релігія стала частиною духовного життя угорського суспільства. Створено діючі механізми із реалізації законів про свободу совісті та віросповідання, які сприяють гармонізації державно-церковних відносин.

У цілому угорська модель, що виникла в 1990-х рр., може бути охарактеризована як ліберальне відокремлення церкви від держави, яка поважає релігійну свободу і свободу церков.

Естонія. Неабиякий інтерес становить і специфіка естонського законодавства. Естонський Закон “Про церкви та громади” (20 травня 1993 р.) передбачає, що управління церкви, громади або союзу має знаходитися в Естонії, незважаючи на місцезнаходження його духовного центру; якщо духовний центр знаходиться поза межами країни, то йому не може належати нерухомість, а також рухоме майно, що має історико-культурну й художню цінність [14, с. 4].

Грузія. У країні визнано повну свободу релігії і віросповідання. Конституційно церква відокремлена від держави, що не заважає їм тісно співпрацювати.

Для Грузії характерним є відчуття глибокого взаємозв'язку між релігією та націєтворчим процесом. Перший президент незалежної Грузинської держави З. Гамсахурдіа наголошував, що жива віра грузинів надихала існування Грузії впродовж багатьох століть. Відродження Грузинської держави не може бути успішним без відродження живої віри. Інакше кажучи, національний лідер зазначав необхідність відтворення традиційного союзу між державою і православною церквою. Ця ідея була реалізована за президентства Е. Шеварднадзе. У 2002 році парламент Грузії затвердив угоду, підписану Е. Шеварднадзе і Католикосом-патріархом усієї Грузії Іллею II. Укладення договору стало логічним наслідком проголошеної у Конституції країни виняткової ролі Грузинської православної церкви в історії Грузії. Згідно з документом, православ'я в Грузії – це не тільки віросповідання, але й фундамент для відродження країни.

Договір між Грузинською державою і православною церквою Грузії чітко визначає межі та форми співробітництва двох інститутів. Наприклад, держава і церква взаємно визнають відповідні дипломи; держава не має права відчужувати у церкви її майно, церква може отримувати доходи за рахунок передачі власного майна в оренду; майно церкви не оподатковується; навчальні програми з православного віросповідання і кандидатури викладачів затверджує держава за поданням церкви; духовні особи звільняються від призову в армію; держава визнає шлюб, зареєстрований церквою; дванадцять свята проголошуються святковими і вихідними днями на державному рівні тощо [14, с. 3].

Підписання угоди з таким змістом практично рівнозначне проголошенню православ'я державною релігією. Цю угоду не без підстав називають подією, що має велике значення для всього православного світу.

У **Болгарії** східно-православне віросповідання визнано традиційною релігією, виразником і представником якої, відповідно до Закону “Про віросповідання Республіки Болгарія”, є самоврядна Болгарська православна церква, що є правонаступницею Болгарського екзархату та членом Єдиної, Святої Соборної Апостольської Церкви. Саме у такий спосіб, до речі, розв'язано проблему розколу в болгарському православ'ї.

Болгарську православну церкву визнано юридичною особою *ex lege*, тобто на підставі закону. Як і в Литві, Білорусі та Сербії, для отримання тут такого статусу іншими релігійними спільнотами, вони, з-поміж іншого, подають відомості щодо основ свого віровчення та богослужбової практики [17, с. 86].

Отже, підсумовуючи зазначене вище, окреслимо низку головних принципів і тенденцій регулювання державно-конфесійних відносин у постсоціалістичних країнах Європи.

1. Принципи свободи совісті та релігії, а також світоглядного нейтралітету держави гарантуються Основними законами цих країн.

2. Законодавча регламентація діяльності релігійних громад, питання надання їм статусу юридичної особи, співпраці з державою у визначених сферах здійснюється на засадах певної диференціації, враховуючи фактор так званої традиційності, історичності, знаності їхнього віровчення.

3. Шляхом укладання державою міжнародних умов (конкордатів) із Ватиканом, договорів із найбільшими релігійними організаціями розвивається договірно-правова база регулювання державно-церковних відносин.

Досвід постсоціалістичних країн Європи свідчить, що визнання церков, насамперед найчисельніших, повноправними суб'єктами державно-церковних відносин створює умови для їхнього функціонування як дієздатних суспільних інституцій. В означеному регіоні державно-церковна взаємодія реалізується на принципах свободи совісті та невтручання держави у справи церкви.

Водночас застосовують певний диференційований підхід до конфесій, що не порушує нейтралітету держави, оскільки в Європі *нейтралітет* не означає *байдужості*: держава підтримує традиційні релігії як чинник зміцнення національної ідентичності, не обмежуючи діяльності релігійних меншин. Державно-церковні відносини регулюються як законом, так і на рівні угод.

Для порівняння із законодавством України, яке, на жаль, не відображає величезної ролі й духовного внеску православної і греко-католицької конфесій у боротьбу українського народу за незалежність та національне державотворення, ми навели приклади принципової оцінки і ставлення до історичної наступності у цій делікатній духовній сфері з боку більшості держав як Центральної, так і Східної Європи.

ВИСНОВКИ І ПРОПОЗИЦІЇ

Жодна європейська (і більшою мірою американська) система державно-церковних відносин не може бути повністю перенесена на українську дійсність. Розробляючи національну державну політику щодо сфери свободи совісті й віросповідань, корисно послуговуватися загальними тенденціями та окремими принципами розбудови державно-церковної взаємодії в постсоціалістичних країнах Європи.

Зокрема, доречно вважати на наступне:

1. Демократизація стосунків між державою і конфесіями передбачає конотворчу динаміку – ухвалення своєчасних й адекватних ситуації нормативно-правових актів. Тому першочерговим завданням для України в частині реалізації державної політики стосовно релігії і церкви є ухвалення Концепції державно-церковних відносин в Україні, вдосконалення політико-правового механізму регулювання суспільно-релігійних і державно-церковних відносин шляхом модернізації законодавства про свободу совісті та релігійні організації. Державна політика має спрямовуватись, зокрема, на мінімізацію вирішальної залежності окремих церков від закордонних центрів, на обмеження їхнього втручання у внутрішнє релігійне життя України, а також недопущення перетворення конфесійного чинника в знаряддя етнічного і територіального сепаратизму, згубного для України розколу по лінії “Захід – Схід”.

2. Зміцнення національної ідентичності не можливе без орієнтації суспільної свідомості на особливу роль у житті певного народу носіїв традиційних цінностей. В українському суспільстві носіями таких цінностей серед суб'єктів конфесійного середовища передовсім є Церкви київського кореня, тобто ті, які визнають себе спадкоємцями Київської митрополії – Українська православна церква Київського Патріархату, Українська автокефальна православна церква, Українська греко-католицька церква.

3. Переведення взаємин між державними інститутами та релігійними об'єднаннями у договірну площину. Подібний механізм закріплення взаємин чітко регламентуватиме права й обов'язки сторін, сприятиме виробленню партнерських засад співпраці, з одного боку, держави, а з іншого, – церков і деномінацій. У конкурентному духовно-культурному середовищі стимулюватиме конфесії працювати на благо України, керуючись цивілізованими нормами громадянського суспільства.

4. Зрівняння релігійних організацій у правах з іншими суб'єктами правовідносин, що є вимогою європейського законодавства й ознакою демократичної політики. Забезпечення рівного ставлення до всіх віросповідань і релігійних організацій, неухильне дотримання законодавства, що регулює діяльність релігійних організацій, всіма суб'єктами правовідносин. Це сприятиме утвердженню релігійної свободи та конфесійного плюралізму, а також розвитку екуменічного та міжконфесійного діалогу.

5. На часі є прийняття закону про реституцію. Без прийняття такого закону справедливо вирішити проблему повернення майна релігійним організаціям, конфіскованого у минулому, неможливо. Адже ця проблема є болючою не лише для церков і деномінацій, а й для інших суб'єктів громадянського суспільства. Тому закон має передбачити чіткі механізми врегулювання питань навколо реституції, не ставлячи жодну конфесію у привілейоване становище.

6. Проведення перереєстрації релігійних організацій, щоб закріпити за ними назви, які б відображали реальний статус суб'єктів конфесійного життя. Заслуговує на вивчення та аналіз для нас у цьому контексті естонський досвід державотворення та регулювання стосунків держави з церквами [15, с. 692].

7. Невідкладного розв'язання потребує питання врегулювання відносин між трьома гілками православ'я – УПЦ КП, УПЦ МП та УАПЦ, поступової їхньої інтеграції у Помісну українську православну церкву.

Міжнародний досвід переконує нас в ефективності подібної практики. Так, традиційно православні держави – Греція, Грузія, Болгарія, Румунія мають власні Помісні православні церкви, що абсолютно позитивно впливає на зміцнення їхніх зовнішньополітичних позицій. Патріотичні, по-демократичному налаштовані політичні сили нашої держави вважають відсутність в Україні незалежної Помісної православної церкви як велику несправедливість і серйозне порушення світового православного правопорядку. Адже йдеться про Українську церкву – найбільшу Православну церкву світу з більш як тисячолітньою історією! Коли бути до кінця відвертим й об'єктивним, то необхідно категорично наполягати на невідкладному об'єднанні трьох церковних розгалужень в Україні. Без цього повноцінно розбудовувати національну державу практично неможливо, вважають дослідники.

Література

1. Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений 1981 г. // Международные акты о правах человека. Сборник документов. М.: Норма-Инфра-М, 1999. С. 132–134.

2. Диліус А. Чи здатна Польська церква наводити мости? // Людина і світ, 2000. № 5.
3. Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід // Релігійна свобода і права людини: Правничі аспекти: У 2 т. Львів: Свічадо, 2001. Т.2.
4. Єленський В. Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі // Людина і світ, 1999. № 7. С. 30–36.
5. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. К.: Знання України, 2005. – 552 с.
6. Здіорук С. Українські суспільно-релігійні відносини в системі європейських демократичних цінностей // Релігійна свобода. Науковий щорічник, 2008. № 13. С. 57–62.
7. Конституції нових держав Європи та Азії. К., 1996.
8. Наука і релігія, 1997. № 5.
9. Овсиенко Ф. Взаимоотношения государства и церкви в странах Восточной Европы. // Религия, церковь в России и за рубежом. Информационный бюллетень, 1999. № 1.
10. Овсиенко Ф. Взаимоотношения государства и церкви в странах Восточной Европы // Мировой опыт государственно-церковных отношений. Учебное пособие.
11. Палінчак М. Конституційно-правовий статус релігійних організацій в постсоціалістичних країнах Центральної Європи // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Ужгород, 2002. Серія Право. Вип. 1. С. 62–66.
12. Палінчак М. Церковна політика у Чеській республіці // Науковий вісник Ужгородського національного університету, 2010. Серія Міжнародні відносини. Вип. 4–5. С. 193–196.
13. Права людини. Доповідь держдепартаменту США // Людина і світ, 2000, вересень. С. 15–20.
14. Релігія і релігійність у посткомуністичній Європі. Цифри і факти без інтерпретацій // Людина і світ, 1997, листопад – грудень. С. 2–10.
15. Робберс Г. Государства и религии в Европейском Союзе. М.: Ин-т Европы РАН, 2009.
16. Удовенко Г. Відносини держави і церкви в сучасній Україні // Релігійна свобода. Наук. щорічник, 2007. № 11. С. 9–12.
17. Федючек І. Досвід державно-церковних відносин країн Центрально-Східної Європи // Релігійна свобода. Наук. щорічник, 2007. № 11. С. 82–87.
18. Холмс С. Церковь и государство в Восточной Европе // Конституционное право: Восточноевропейское обозрение, 1998. № 4 (25); 1999. № 1 (26).
19. Шанда Б. Конституционные судебные процессы по вопросу свободы вероисповедания в Венгрии. <www.hrights.ru>.
20. Юскаев Н. Из опыта взаимодействия армии и церкви в некоторых восточно-европейских странах // Религия, церковь в России и за рубежом, 1998. Информационный бюллетень, № 3–4.
21. Beck R. Hendon D. Notes on church – state affairs Czechoslovakia // Journal of Church & State, Winter 90, Issue 1.
22. Seplíková, M. K niektorým aspektom právnej úpravy vzťahu štátu a náboženských organizácií na našom území po roku 1989 // Právny obzor Bratislava, 1999. № 2.
23. Czohara A. Finančná podpora cirkvi v Maďarsku // Modely ekonomického zabezpečenia cirkvi a náboženských spoločností. Bratislava, Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi 1997.

24. *Kemp J.* Spolupraca statu s cirkvami a nabozenskymi spolocnostami v oblasti financnych vzťahov na Slovensku // Rocenka Ustavu pre vzťahy statu a cirkvi 2000. Bratislava, 2001.
25. *Klark E.* Church-state relations in Czech Republic: Past turmoil and present transformation // Brigham Young University Law Review, 1996. Vol. Issui 4.
26. *Moravcikova M. Cipar M.* Cisarovo Cisarovi. Economicke zabezpecenie cirkvi a nabozenskych spolocnosti. Bratislava, 2001.
27. *Schanda B.* Pravní rezim byvaleho cirkevneho majetku v Madarsku // Revue pro circevní právo. Praha, 1997.
28. *Szostkiewicz A.* Religion after Communism // Commonweal, 09/24/99. Vol. 126. Issui 16.

A SYSTEM OF STATE-CHURCH RELATIONS IN POST-COMMUNIST EUROPE: LESSON FOR UKRAINE

Mykola Palinchak

National University of Uzhhorod,
Pidgirna, Str., 46, Uzhhorod, 88000, Ukraine,
e-mail: palinchak_n@rambler.ru

The article studies foreign experience in regulation of state-church relations. On the basis of the wide range of domestic and foreign sources of research literature there affirms the idea of relevance to consider the practice of post-communist relations between state and religious associations. The offers on the experience of certain European countries (Poland, Hungary, Slovakia, Estonia, Georgia, etc.) are considered in formulating the modern model of state-church relations in our country that would be more responsive to Ukrainian cultural and historical tradition.

Key words: state-church relations, the models of state-church relations, religious organizations, freedom of thought, conscience, faith.

Стаття надійшла до редколегії 24.05.2011

Прийнята до друку 9.06.2011

УДК 32.001:165.75

ПОНЯТТЯ “ЕПІСТЕМИ” МІШЕЛЯ ФУКО ТА ВЛАДНІ МЕХАНІЗМИ ЇЇ ВІЯВУ У ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ

Андрій Гарбадин

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: garbadin@gmail.com

Досліджено специфіку поняття епістемі і його значення у науковому доробку Мішеля Фуко. З'ясовано особливості функціонування у ньому владних механізмів та особливості їх прояву у політичній сфері буття. Проаналізовано сутнісні характеристики епістемі та специфіку їх вияву у політичній науці. Окреслено історичний вимір зміни їх внутрішньої логіки та відповідну змінюваність їх прояву у сфері політичних відносин. Охарактеризовано специфіку взаємозв'язку та взаємодетермінації епістемі з дискурсивними практиками, політологічного характеру зокрема.

Ключові слова: епістема, дискурс, концепт, політика, політична наука.

Політико-філософська думка XX століття характеризується пошуками нових концептуальних підходів до осмислення людського існування та реалій соціального характеру. Серед них пріоритетними були підходи щодо переосмислення наукових теорій. Відповідно, актуальність цієї теми – розкрити один із таких підходів та визначити його вагу у політичній науці, системі політологічного осмислення дійсності. Мета дослідження – розкрити поняття епістемі Мішеля Фуко та владних механізмів її вияву в політиці, що передбачає розв'язання таких завдань: по-перше, проаналізувати саме поняття епістемі; по-друге, з'ясувати історичний вимір його змінності; по-третє, охарактеризувати його через призму політики, спираючись на владні механізми її вияву.

Відомий дослідник М. Фуко, намагаючись виокремити специфіку наукових теорій, концепцій, структур оформлення знань в історичному ракурсі, розробив методику епістем, як структурних одиниць, що визначають специфіку координації та співвідношення слів та речей, опираючись на археологію, як форму реконструкції такого співвідношення. Він виділив три основні епістемі: ренесансну (XVI ст.), класичну (XVII–XVIII ст.), сучасну (з XIX ст.), кожна з яких виражає специфіку свого часу, оскільки “в цей момент існує тільки одна епістема, яка визначає умови можливості знання, що проявляється в теорії чи присутнє на практиці” [6, с. 195].

У ренесансній епістемі слова та речі тотожні між собою, навіть взаємозамінні. Це і не дивно, адже саме для цього періоду характерним є злиття слова про політику і політики як слова – не існує розмежування, мисленнєвих операцій,

їхнього переходу чи оформлення. Слово, як ідеологічний конструкт, мислиться уже як річ, тобто його ідеологічність залишається за межами поля зору, чи, точніше, за межами осмисленості.

Мова світу ідентична світу в мові – “слова й речі утворюють ніби єдиний текст, який є частиною світу природи і може вивчатися як природне створіння” [6, с. 12]. Тут поєднується раціоналізм та ірраціоналізм, проте така поєднаність має радше характер струнко укладеної системності, що функціонує відповідно до сукупності власних правил.

Отже, знати за таких умов – це трактувати, рухатись від пояснень видимого порядку до їхніх невидимих характеристик. Знання стає розвитком слова, речі стають йому тотожними. При цьому не треба вважати, що тотожність виражає мову тут як певне дзеркало, що відображає на собі речі, ні, – “це непрозора, таємнича, замкнена у собі річ, фрагментарна і повністю загадкова маса, що доторкається то тут, то там до фігур світу і переплетена з ними, внаслідок чого всі разом вони утворюють сітку позначень, в якій кожна може грати і насправді грає щодо всіх інших роль змісту чи знаку, таємниці чи вказівки” [6, с. 71].

Ренесансна епістема є періодом такого функціонування текстових формацій, в яких тотожність слів та речей передбачає принципову їхню недосконалість. Слово вибудовує світ, принципово недосконалий, що прислуховується до істини Божої, як єдиноможливої досконалості, звісно ж, недосяжної у світі, призначення якого – розгортання людини, яка живе тільки заради боротьби зі своєю гріховною натурою.

Загалом, тут простежуємо двоїстість у співвідношенні слів та речей. По-перше, йдеться про відсутність чіткого розмежування самої мови та уявлення: вони переплітаються, взаємодоповнюються так, що не потребують проміжних механізмів чи процесів переходу одне від одного. Вони тотожні у взаємообумовленості. По-друге, “розстеляючи саму тканину” мови, вона передбачає безперервність появи коментарів та пояснень, доповнень, структурувань відповідно до окресленої вище тотожності.

Така специфіка текстових формацій зумовила акцентування уваги в розумінні політичної дійсності та її відповідного осмислення саме на трансцендентній постаті Бога.

Тепер спробуємо розглянути класичну епістему, як вона виражається в політичній науці, щоб простежити логіку становлення та подальшого розвитку, керуючись прагненням обґрунтування зазначеної вище дисемінаційної специфіки.

У відповідній епістемі слова та речі втрачають безпосереднє співвідношення, місце якого займає пізнання. “Відповідність слів та речей у межах цієї епістемі здійснюється, за М. Фуко, за допомогою процедур тотожності та відмінності” [4, с. 745]. Їхнє відношення опосередковане – “через мислення, в просторі уявлення (не в психологічному сенсі!)” [6, с. 12]. Класична форма мислення спрямована на вибудовування певного порядку, що сприяло формуванню “системи штучних знаків, більш простих і легких у застосуванні” [6, с. 13]. Тогочасна теорія політичної науки вибудовувалась через такі характеристики пізнання, як раціоналізм та ірраціоналізм. На думку В. Денисенка, “сенса раціональності та ірраціональності тут полягає... не просто в можливості чи неможливості розумно формувати

відносини, інституції, саму систему влади, здатності чи нездатності пізнавати їх в істинних визначеннях, а насамперед в тому, наскільки держава іманентна чи трансцендентна сутності самої людини” [1, с. 24].

М. Фуко вважає, що вже у Ф. Бекона можна натрапити на критику порядку і рівності речей через розум та форми ілюзії, яким він віддається через очевидність та її правила. “Він показує як подібності манять погляд, зникають при наближенні до них, але тут же виникають. Це – ідоли” [6, с. 86]. Р. Декарт же відкидає подібність, але не через виключення порівняння з мислення, а “універсалізуючи його і надаючи йому тим самим найбільш чисту форму” [6, с. 87].

Як бачимо, будь-яка подібність у класичному мисленні повинна пройти через порівняння як форму верифікації чи на основі порядку відмінності та серії тотожностей. Отже, “знак, оскільки він завжди є або достовірним, або ймовірним, повинен знайти свій простір усередині пізнання” [6, с. 93]. При цьому його роль як означника характеризується дисперсією. Відповідно, форма прийняття ним значення двоваріантна: чи за природою, чи за домовленістю. У політичній теорії того часу простежуємо значною мірою синкретизм таких положень – держава природно утворена за домовленістю. “Держава справді стала іманентною суті людини, але рівноцінно ж, а може і більше, вона трансцендентна суті людського буття” [1, с. 26].

Головною властивістю класичного співвідношення означуваного до означника є відсутність посередників. “Усередині пізнання це співвідношення являється зв’язком, встановленим між ідеєю однієї речі та ідеєю іншої речі” [1, с. 98]. Більше немає жодного скритого значення, жодної архітрансценденції. Однак “на відміну від людини, яка дана собі безпосередньо, ані держава, ані політична влада, ані вся система інституцій, відносин та права не дані безпосередньо” [1, с. 27]. Тобто гарантом вираженості побудови таких конструкцій стає якраз мислення та пізнання.

Водночас мовні інтенції включаються в думку, не стаючи її паралельним проявом. “Мова – це не зовнішній прояв думки, це сама думка” [1, с. 112]. Відповідно, думка стає послідовним процесом дії. Її аналітичні та абстрактні умовиводи спрямовані на виявлення загальних понять, що пояснюють відповідну дійсність. У політичній теорії того часу відповідним поняттям є держава, завдяки трансцендентності якої вона може “виступати своєрідним критерієм і моделлю розвитку людини” [1, с. 29], оскільки дає змогу визначити ззовні притаманні характеристики, причому не суперечивши можливості пізнання у зворотному напрямку, тобто на шляху визначення вже держави як певної сукупності делегованих властивостей.

Отже, слова уособлюють знання, яке при цьому може бути представлене у мисленні. “Приписувати імена речам й іменувати цим ім’ям їхнє буття – ось фундаментальне завдання класичної “дискусії” [1, с. 156]. Її особливість для політичної науки у тому, щоб розглянути співвідношення людина–держава, визначаючи права та свободи першої та сутності другої. Людина отримує сутнісні характеристики свого буття у тріадичній системі я–громадянське суспільство–держава, що, своєю чергою, сприяє охопленню чи не всіх її характеристик, принаймні у межах класичної епістемі. Водночас ще складно говорити і про концептуальну завершеність науки, і про визначення її методологічної авто-

номії. На нашу думку, саме такий сценарій подій, що розвинувся в класичний період, багато в чому й унеможливив будь-які інтенції щодо формально-логічної незалежності політичної науки. У класичну епістему було закладено основну сутність політології, що надалі, без сумніву, постійно еволюціонувала, однак так і не стала наукою автономною, завершеною, принаймні у винайденні простору лише свого буття.

Відповідно, класична епістема створила теоретичну передумову для подальшого розвитку політології. “Виділений у такий спосіб “доконцептуальний” рівень не відсилає ані до горизонту ідеальності, ані до емпіричної генези абстракцій” [7, с. 98].

Завершення класичної епістемі ознаменувалось появою нових суб’єктів пізнання, а саме – “життя, праці, мови у їх власному бутті, закони яких не зводяться до законів логічного мислення” [6, с. 15]. Отже, репрезентація знань через уявлення втрачає своє синтезуюче значення. Такий горизонт відкрив нові перспективи у співвідношенні слів та речей, водночас забезпечивши можливість новітнього окреслення слова як такого у сфері політики.

Мова починає перетворюватись із посередника в об’єкт пізнання, слово, як мотив останньої, набуває власної історії, буття та значення. Його специфіку в політичному вимірі простежуємо, по-перше, у формі наукового вираження знання, об’єктивно виваженого через власні механізми еволюційного розгортання; по-друге, слово стає інструментом проведення ціннісно-якісного забарвлення тексту, як у сенсі наукової діяльності, так й емпіричного вираження; по-третє, слово постає безпосередньо й у самозамкненій актуалізації певного смислового навантаження. У такій сукупності відкриваються перспективи винятково формалізованого ряду, межа можливостей яких полягає у звільненні словесного потоку від обмежень, що накладаються способом їхньої вимови. Чистий потік слів і є водночас відкриттям їхнього смислового навантаження. “Сучасна людина – це, отже, єдність емпіричного та трансцендентального” [6, с. 18]. Тобто саме в людині виявляється слово, яке водночас саме в ній і набуває певного забарвлення, значення. Також сама людина є джерелом як знання, так і помилки, що є невід’ємною тінню її знання, визнання чого, до речі, є виразною відмінністю сучасної епістемі.

Отож, сучасна епістема розпочалась намаганням, “з одного боку, відкрити трансцендентальне поле суб’єктивності, а з іншого, – побудувати вже по ту сторону об’єкта ті “квазітрансценденталії”, якими для нас є Життя, Праця, Мова” [6, с. 275]. Така зумовленість виразила спрямованість на визначення нових зв’язків, зв’язків існування, внутрішньої ієрархії, а також залежності від загальної організації.

Так слово втратило безпосереднє ототожнення з уявленням, новоутворену прірву між якими зайняли механізми організації, що визначають наповненість, зв’язність слова як такого у процесі мови. “Для того, щоб слово могло висловити те, що воно позначає, необхідно, щоб воно належало до первинної, основоположної і визначальної його граматичної цілісності” [6, с. 305].

У всій очевидності постає кардинально нове становище людини. За класичної епістемі в період Нового часу вся наука зосереджувалася на пізнанні природи та функціонуванні знання. Зокрема у політичній науці – це досліджен-

ня типу держави, суспільства, громадянського суспільства тощо. Воно давало цілісну картину буття людини в політичному вимірі.

Натомість сучасна епістема характеризується “відродженням” людини. “Людина – відносно недавнє створіння, яке творець будь-якого знання виготовив своїми власними руками не більше двохсот років тому; правда, вона так швидко зістарілась, що легко уявити, ніби багато тисячоліть вона лиш очікувала у темряві моменту здивування, коли вона нарешті буде пізнана” [6, с. 330]. Тобто виникли передумови для розчленування цілісності, що породили інваріантність подальшого розвитку, який, своєю чергою, надзвичайно швидкими темпами заповнив вакуум новоутвореної вольності як певного розуміння не-наявності знань. Тепер персональне уявлення вже не є джерелом відстеження істинності, а лиш наслідком процесів, що протікають у свідомості та виступають не більше ніж відголосом чогось множинного – фактично, самої сукупності слів, що вже у свідомості несуть широкє (чи не надто) смислове наповнення. Отак і виходить, що політична наука отримала чималу кількість перехресть, дорогами яких почали рухатись різні елементи науки. Та чим інтенсивніше проходить такий рух, тим помітнішою стає тенденція персонально-людської зацикленості на ідеологічних рівнях вираження сенсу, що має змогу перетинатися з науковим знанням і не втрачати власну вагу. Як-не-як різноманітна концептуальність завжди здатна винаходити шляхи власного підсилення чи видозмінення, уникаючи дисемінації у сенсі абсолютного розפורшення, розщеплення.

Це може свідчити лише про те, що ідеологія, як форма слова, притаманна людині через те, що вона виражає певну завершеність, чітку і зрозумілу, подекуди одноваріантну. І причина тут одна – людину також можна розглядати як завершений проект. До того ж і людина, й ідеологія черпають свою завершеність з одного джерела – фіктивного спрощення дійсності. “Світле майбутнє” та смерть не мають визначеної дати. Вони можливі лише як несподіванка, та далеко не кожна людина це усвідомлює. “Обмеженість пізнання позитивно обґрунтовує саму можливість знання, хоч і замкненого обмеженням досвідом життя, праці й мови” [6, с. 338]. Тому не варто забувати, що пізнання завжди зумовлюється історичними, соціальними, економічними, духовно-правовими характеристиками.

Не треба також забувати, що “повинна існувати істина, яка належить порядку об’єкта, – та, яка поступово намічається, формується, досягає внутрішньої рівноваги і проявляється через тіло і першочергові сприйняття, та істина, яка вимальовується мірою того, як розсіюються помилки, а історія утверджується у своїй невідчужуваності; і водночас повинна також існувати істина, яка належить порядку дискурсу, – істина, яка дає змогу виразити природу чи історію пізнання істинною мовою” [6, с. 341]. Водночас така істинність можлива лише як результат її свідомого простеження у межах дискурсу чи як її пошук із передбаченими, наперед притаманними їй можливостями. Така істина для ідеології завжди наявна наперед – чи у призмі іманентно пронизуючих її ціннісно бажаних поглядів та переконань, чи як очікування якихось змін, що не мають чіткого втілення. Для прикладу, це можуть бути як розписані характеристики бажаного функціонування політичної влади, так і просте передчуття необхідності кардинальних її змін без прописаних характеристик.

Людина сама собою є переплетенням емпіричного та трансцендентального, будучи, отже, місцем нерозуміння – “того самого нерозуміння, яке постійно загрожує заповнити думку її власним небуттям, але водночас дає змогу думці зібратись у цілісність на основі того, що від неї вислизає” [6, с. 344]. Ідеться про зсув *cogito*, що приводить буття речей до думки, яка, своєю чергою, знімає будь-яку очевидність, що для нас виявляється свідченням ідеологізації слова, оскільки лише таке втілення думки уможливорює втечу, нехай і усвідомлену, від небуття.

Тобто сучасна епістема сама собою передбачає можливість наявності певного імперативу, який, безумовно, може набирати політичної форми вияву. “Важливо тут те, що думка... є водночас і знанням, і зміною пізнаваного; і рефлексією перетворенням способу буття того, що вона рефлектує” [6, с. 348]. Думка як така здатна приблизити та віддалити пізнаване, здатна корегувати людське буття відповідно до свого двоїстого порядку. Такий синкретизм, бінарна вільноспрямованість, сприяє можливості самоактуалізації словесного потоку стосовно політичної дійсності, що, з одного боку, сприяє прояву слова як ідеології в сенсі концептуального нашарування знання, а з іншого, – забезпечує можливість зміни такої концептуалізації. Важливо відзначити в такому ключі можливість гнучкості ідеології, що водночас її не гарантує. Це – лише можливість, хоча на більше сподіватись навряд чи можна. Як-не-як, а у системі світоглядних координат спрощеного ґатунку розмаїта альтернативність – уже прогресивна характеристика. Можливо, саме так заміщається прогалина між мислимим та немислимим, тобто тим, що є поза розумінням системи координат спрощеного світобуття.

Будь-яка думка свідомо чи ні виражає певну ідеологічну забарвленість, що можна виявити і в специфіці політичного вибору. Такий зовнішній примітивізм прямо вказує на певну внутрішню глибинність такої характеристики, а саме – відповідний статус сучасного способу мислення. “На перший погляд здається, що пізнання людини... пов’язано з етикою та політикою; однак у своїй глибині сучасна думка спрямовується в іншому спрямуванні – туди, де інакше в людині повинно стати йому Тотожним” [6, с. 349]. І ще одна очевидність – така ідеологічно виражена характерність слова через думку не може не спрямовуватись на пошук ідентичності, простору особистої визначеності чи то пак комфортної не-інакшості, спорідненості з певним ладом, принаймні у баченні світу.

У такому розумінні також необхідно відзначити роль першопочатку, що в умовах новітньої епістери втрачає чіткість і розмивається в історичному передаванні, як певному стилі прогресування того, що передує. “Лише на основі завжди вже розпочатого людина може помислити те, що має для неї значення першопочатку” [10, с. 351]. Водночас це сприяє повноті вираження сьогодення, залишаючи першопочаток у точному йому значенні неповним, позаяк уся глибинність значення набуває актуальності, стрункої впорядкованості тільки під впливом сучасності. Так і виходить, що будь-який суб’єкт чи об’єкт політики, маючи певні історико-культурні характеристики, залишається самим собою лише в умовах сьогодення – усе, що було до, важливе тільки як підґрунтя можливості самототожності – “в тій повноті чи в тій пустоті, якою вона є сама” [10, с. 355].

Отже, замикається масивний чотирикутник, який формує суть сучасної епістемі, а саме: “зв’язок позитивностей із конечністю людського буття, подвоєння емпіричного в трансцендентальному, постійне співвідношення *cogito* до немислимого, відступ і повернення першопочатку” [10, с. 356]. Саме вони визначають спосіб буття людини, характеризують специфіку слова, його співвідношення з речами, враховуючи те, що перше виражається в політичному через ідеологію, її, власне, і визначає.

Конечність людського буття щодо зовнішніх позитивностей формує пласт відмінностей, що породжують можливість відмежування ідеології, її фактичного протиставлення інакшій дійсності. Позитивність спрямовує світ у вир речей, даючи йому змогу здобути власну позитивну істинність. Подвоєність емпіричного і трансцендентального дає можливість зіставити дане через досвід та його можливості, що є фактором виведення досвіду на рівень його можливості застосування щодо дійсності. Пошук першооснов мови забезпечив віднайдення із багатогранної безмовності саме того словесного потоку, що із притаманною йому історико-традиційною протяжністю створює той категоріальний апарат, на основі якого і вибудовується ідеологія. Аналогічно відношення несвідомого до *cogito* окреслює межі, які передбачають можливість власного переходу. Така подвоєність через ідеологію проявляється, по-перше, як межа концептуально спрощеного розгортання знань, а, по-друге, як визначення меж тієї дійсності, кардинальна відмінність (чи подібність) якої і сприяє встановленню ідеологічного вираження через слово.

Такий спосіб буття людини в сучасному мисленні сприяє виконанню двох ролей: “він одночасно є обґрунтуванням усього позитивного та присутній на буденному рівні в стихії емпіричних речей” [6, с. 364]. Цей факт вирішальний для політичної науки, поле буття якої не є окресленим до кінця, навіть навпаки, просторовість розгортання політичного ще й досі залишається на низькому рівні розробки, що забезпечує можливість абсолютно різновекторних досліджень.

На думку М. Фуко, психологія досліджує людину в категоріях функції та норми, соціологія – конфлікту і правила, а коли доходить до тесту, вивчення його означника та означуваного, то тут вже йдеться про категорії значення і системи. Політична наука вбирає в себе увесь цей “попарний ансамбль”, що сприяє можливості її “поліфонічного звучання”. У нашому дослідженні це свідчить як про маргіальність відповідного роду знання, що завжди буде інваріантним, так і про відповідну інваріантність буття у політичному вимірі існування людини. А оскільки головним суб’єктом політики є людина, то тут вже нереально говорити про дихотомію людини та політики, радше про пряму спадковість відносин. Зважаючи на окреслену вище специфіку слова, у людини як носія ідеології, тобто вираження спрощеного ставлення до світу, стає очевидною коректність її розгляду на рівні науки. Розгляд моделей інтерпретації політики у текстологічному вимірі є більш продуктивним для політичної науки, зважаючи, що за таких умов особливо важливого значення набувають не конфлікти, функції та значення, а поняття норми, правила, системи, що є чи не основними для політичної науки.

Література

1. Денисенко В. Проблеми раціоналізму та ірраціоналізму в політичних теоріях Нового Часу європейської історії. Львів: ПАІС, 1997.
2. Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998.
3. Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
4. Пост-Модернизм. Энциклопедия. Минск: Книжный Дом, 2001.
5. Тур М. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів. К.: ПАРАПАН, 2006.
6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994.
7. Фуко М. Археология знания. К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи" 2003.
8. Фуко М. Ненормальное. СПб.: Наука, 2005.
9. Фуко М. Рождение Клиники // <http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko_Klin/index.php>.
10. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы // <http://ru.philosophy.kiev.ua/library/foucault/03/fuko_oglavlenie.html>.

A CONCEPT OF EPISTEME OF MICHEL FOUCAULT AND POWER MECHANISMS OF ITS EXPRESSION IN POLITICAL SCIENCE

Andriy Garbadyn

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: garbadin@gmail.com

A concept of specificity of the notion of episteme and its significance in the scientific works of Michel Foucault is investigated. Peculiarities of the functioning mechanisms of power in it and the features of their manifestation in the political sphere of life are found out. The essential characteristics of episteme and the specificity of their expression in political science are analysed. A historical dimension of changing of their internal logics and the corresponding variability of its realization in political relations is outlined. Characterizes relationship and The spesificity of the correlation with mutual determination of episteme and discourse practices of politological nature is characterized in particular.

Key words: episteme, discourse, concept, policy, political science.

Стаття надійшла до редколегії 24.05.2011

Прийнята до друку 9.06.2011

УДК 94(438.32):341.71 - 051

ПОСОЛЬСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ Ю. РОМАНЧУКА У ГАЛИЦЬКОМУ КРАЙОВОМУ СЕЙМІ

Ігор Мельник

Українська академія друкарства,
вул. Підвальна, 17, м. Львів, 72040, Україна,
e-mail: melnik_igor@ukr.net

Андрій Мельник

Львівський національний університет ім. Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: melnyk0982@gmail.com

Досліджується посольська діяльність Ю. Романчука – одного з найвідоміших і найавторитетніших галицьких послів, голови українського представництва в крайовому сеймі, який намагався згуртувати роботу фракції щодо захисту національних і соціальних прав народу. Як європейський політик він був прихильником еволюційних методів модернізації суспільства, і вважав, що міжнаціональні відносини – це та сфера, де закон більшості не працює, а тому велика нація має поважати маленьку й забезпечувати всі умови для її рівноправного розвитку. Висвітлюється широке коло суспільно-політичних і правових питань, ініційованих ним для розгляду політичним органом краю. Ключові слова: крайовий сейм, українська фракція, національна ідентифікація, політична боротьба, міжетнічні взаємини, посольська діяльність, вибори.

Послом Галицького крайового сейму у Львові Юліан Романчук став у 1883 році, перемігши на виборах у Калуській окрузі Вольфарта, начальника суду з Войнилова. На той час 41-річний Ю. Романчук уже був відомим і популярним громадським діячем, бо впродовж багатьох років самовіддано трудився в українських національно-культурних товариствах і часописах, і зарекомендував себе як авторитетний захисник галицьких українців. Аналіз його посольської діяльності показав, що за період своєї каденції (з 1883 р. до 1895 р.) він помітно зміцнив (організаційно та ідеологічно) українське крайове представництво. Це в свою чергу позитивно вплинуло на розвиток українського національного руху в Галичині в цілому, адже в політичному русі українців, не було внутрішньої єдності. Як відомо, український політичний рух умовно поділявся на дві течії: москвофілів та народовців. Москвофіли, які на той час займали домінуючі позиції в українському політикумі, закликали до українсько-польської політичної боротьби та відстоювали ідею "єдиной Руси". Вони були опонентами народовського руху,

який починав утверджуватись і виступав із гаслами єдності українського народу Галичини та Наддніпрянщини.

За таких обставин Ю. Романчук, як лідер народовців, намагався згуртувати роботу українських послів щодо захисту національних і соціальних прав народу. Будучи одним з дев'яти представників галицьких українців, які всупереч крайовій владі, пробилися до сейму, він активно включився в посольську діяльність. На першому ж засіданні новообраного сейму Ю. Романчук порушив питання про верифікацію (визнання) виборів, чого раніше ніхто не робив, хоча вибори в Галичині постійно супроводжувались численними зловживаннями з боку владних структур. Значною мірою це було пов'язано з тим, що виборчий закон до Галицького сейму забезпечував у ньому цілковиту перевагу поляків, до того ж, польський політичний рух, будучи організованішим, переважав український. За таких умов українці не могли розраховувати на значне сеймове представництво. Не став винятком і 1883р. – вибори засвідчили відчутну поразку українців. Обрані депутатами москвофіли запропонували колегам-народовцям, які у сеймовому представництві галицьких українців вперше здобули більшість, скласти посольські мандати. Ю. Романчук не підтримав цієї пропозиції, бо вважав, що “навіть нечисленну українську репрезентацію належить трактувати, як повноправне представництво всіх галицьких українців” [3, с. 242–243]. Скориставшись посольською трибуною, він уперше публічно оскаржив вибори, пояснивши, чому раніше було дуже мало протестів від українців щодо зловживань влади на виборах. “Коли б ми мали безсторонній виборчий трибунал, зазначив Ю. Романчук, – тоді б Ви побачили, скільки до нього вплинуло би протестів проти таких виборів!” [15, с. 16–17]. Звичайно, українські послы не могли розраховувати на задоволення своїх вимог, бо в сеймі складали меншість, однак їм було важливо дати політичну оцінку діям влади.

Аналіз виступів послів сейму, стенографічні записи яких друкувались у газеті “Слово”, а також - інших опублікованих і неопублікованих (архівних) документів і матеріалів, зокрема, брошур з промовами Ю. Романчука та його автобіографічних видань, наукових праць (О. Аркуші, Л. Ілина, О. Мікули, М. Мудрого, І. Чорновола, В. Булачека та ін.), присвячених дослідженню постаті Ю. Романчука та діяльності української крайової фракції у сеймі, показав, що на підставі формально узаконених в австрійській державі європейських демократичних принципів (згідно з конституцією, проголошувалася рівність усіх підданих в правах, незалежно від їх віросповідання і соціального стану) він разом з іншими українськими послами активно підтримував прагнення галичан до національної ідентифікації, усвідомлення своєї окремішності, добиваючись таким чином офіційного визнання українського національного руху. Адже австрійське законодавство, зазначає І. Монолатій, попри свою недосконалість все ж таки відкрило усім народам держави засадничо рівний шлях до здобутків тогочасної демократії, стимулюючи, а подекуди – просто змушуючи слабших до прискореного розвитку, аби зрівнялись із політично сильнішими [11].

Для українського представництва, зрештою, як і для послів інших народів, що проживали в Австро-Угорщині, крайовий сейм, враховуючи політичну структуру галицького суспільства, був, так би мовити, політичним імперативом, який не лише відображав існуючі в суспільстві сили, але й реально впливав

на їх формування та діяльність. Відповідно до статуту 1861 р. та тимчасового регламенту 1865 р. сейм як орган крайового самоврядування був наділений трьома функціями: законодавчою, управлінською та контрольною. Тому через сейм, як найвищий політичний орган краю, проходили усі без винятку важливі питання, а, крім цього, він ставав ще й трибуною декларацій політичних прагнень етнонаціональних спільнот держави. У контексті міжетнічних взаємин посольська діяльність була важливим елементом політичної модернізації крайового суспільства, а при виникненні конфліктів призводила до взаємовигідних компромісів. Ю. Романчук, як один із політичних лідерів галицьких українців, успішно використовував можливості сейму для досягнення стратегічних цілей національного руху. Зокрема, він гостро критикував діяльність сейму, яка, на його погляд, була спрямована на “обмеження автономії громад, поглиблення міжнаціонального антагонізму” [12, с. 100], і порушував питання щодо проведення виборчої реформи, яка б збільшила сеймове представництво українців. Вимагав, щоб усі послы в крайовому сеймі виступали мовою своїх виборців. Саме його аргументовані виступи змусили галицького намісника та крайового маршала промовляти перед послами не тільки польською, а й українською мовами [17, ч. 125].

Особливо актуальною для діяльності українського представництва сейму і для Ю. Романчука зокрема, була проблема впровадження української мови як мови викладання в народних та середніх школах Галичини. Характеризуючи в 1884 р. на сеймовій сесії сумний стан української освітньої справи, Ю. Романчук наголошував: “Високий сейме! Изъ всехъ законовъ, якій издълъ сеймъ въ теченіи своего 23-летнего существованія, законъ о преподавательномъ языкѣ въ народныхъ и среднихъ школахъ есть самый несчастливѣйшій. И такъ основныи законы государственныи гарантируютъ каждому народу равноправность его языка въ школахъ и средства къ образованію на своемъ матернемъ языкѣ, наш же древній законъ школьный не знаетъ такой равноправности и не признаетъ такихъ же средствъ” [17, ч. 128].

Ю. Романчук вважав, що подібне становище лише напружує національні стосунки на місцях. Тому вимагав від уряду дотримання чинних законів і на цій сесії вніс, зокрема, пропозицію про зміну крайового шкільного закону про мову навчання в початкових і середніх школах у напрямі поширення прав української мови та введення паралельних класів з українською мовою навчання. У 1886 році від імені українських послів він вимагав відкриття української гімназії в Перемишлі. Ці вимоги викликали несприйняття голови шкільної комісії, графа Дзедушицького і польських послів Черкавського, Малецького та інших. У зв’язку з чим у 1887 р. на підтримку вимог українського представництва до центральних органів влади й Галицького намісництва надійшло сотні петицій з усієї Галичини. А Ю. Романчук та Ол. Огоновський, як делегати від “Народної Ради” обговорили цю проблему у Відні під час зустрічі з прем’єр-міністром Таффе й міністром освіти Гавчем [16]. Після тривалих дискусій граф Дзедушицький вніс пропозицію, яку було прийнято в такій редакції: “Закликається високий уряд, щоби ввів навчання на “руській” мові в паралельних відділах чотирьох нижчих класів гімназії у Перемишлі” [18, с. 204–211]. Пізніше українські гімназії (фінансовані державою) були відкриті в Коломиї, Тернополі, Станіславові та інших містах Галичини. Це

стало важливим прецедентом, бо до цього часу гімназії з українською мовою викладання діяли лише у Львові.

На зламі 80–90-х років в українському крайовому представництві сейму намітився розкол. Як відомо, 24 жовтня 1885 р. було створено нове політичне товариство галицьких українців – “Народна Рада”. Її ідеологічна платформа – захист самостійності “русько-українського” народу та його “окремішності” від поляків і росіян – була не сумісна з програмними завданнями москвофілів, які тяжіли до культурних коренів з російським народом і дотримувалися думки, що лише автономія України у складі Російської імперії дасть можливість позитивно розв’язати українське питання. Стосунки між українськими послами у сеймі (незважаючи на те, що загальні збори народовців 2 лютого 1888 р. схвалили пропозицію запросити москвофілів вступити до “Народної Ради”) надзвичайно загострилися. Прискорили цей процес зміни в українсько-польських відносинах. Під тиском віденської та київської сторін галицькі народовці і польські політики пішли на компроміс і почали шукати шляхів до примирення. Цьому сприяв, на думку І. Чорновола, і раціональний дух епохи позитивізму, що налаштовував на прагматичні орієнтири: під впливом вражаючих успіхів польських і чеських політиків, котрі, відмовившись від бравурної опозиції (яку в Галичині постійно демонстрували москвофіли), здобули від австро-угорського уряду значні поступки, народовці все більше задумувалися над тим, щоб перейти від примарних гасел і резолюцій до “органічної праці” з реальними результатами [23, с. 194] .

Міжпартійну боротьбу москвофіли перенесли до сейму, спрямувавши критику насамперед проти Ю. Романчука особисто. Позиції москвофілів у Галичині були ще міцними, і вони зробили все можливе, щоб в 1888 р на чергових виборах до сейму провалити кандидатуру Ю. Романчука. Правда, його поразка була тимчасовою: вже наступного року він переміг на виборах у Калуському окрузі, хоч і староство, і повітова рада, і дідичі активно агітували за кандидатуру повітового маршала Коморницького [14, с. 19]. Тоді до перемоги Ю. Романчука найбільше долучився купець з Калуша – Ярослав Коритовський, який і в подальшому був одним з найактивніших прихильників його кандидатури [15, с. 19].

Напередодні сеймових виборів 1889 р. ще помітніше проявились тенденції до українсько-польського порозуміння: Ю. Романчук, зокрема, закликав створити незалежний від москвофілів народовський передвиборний комітет, а лідер польських політиків князь А. Сапіга звернувся до намісника Галичини графа К. Бадені з пропозицією віддати народовцям і представникам селянства третину мандатів у сеймі. Вже навіть було підготовлено текст угоди про узгодженість кандидатур в округах з поляками [2, с. 58–59]. Та все ж, до розриву з москвофілами тоді не дійшло. Як зазначав пізніше К. Левицький, “тактично підносилися сумніви, чи відразу вдарити на старорусинів без розбору як русофілів і народних зрадників, чи злегка і зручно братись до діла, щоб з протилежного табору приєднати як-найбільше “заблудших” і тим певніше побороти національне русофільство” [10, с. 178.]. Переважила поміркована позиція. На вибори народовці й москвофіли пішли як союзники, здобувши спільно 16 мандатів, із яких 9 отримали народовці, а 7 – москвофіли. Це було на 5 мандатів більше, ніж у 1883 р., що переконало народовців в правильності обраної ними стратегії. Тим більше, що, здобувши 16 мандатів, українська фракція в сеймі мала можливість уже самостійно вносити

запити до уряду щодо утисків українського населення в різних сферах життя, не вдаючись при цьому до підтримки польських послів [22, с. 207–208].

На початку нової каденції Ю. Романчук вніс на розгляд сейму велику інтерпеляцію в справі негативного ставлення урядових структур до галицьких українців. У ній, зокрема, зазначалось, що, по-перше, польське правляче стороництво (консерватори) “поступовало против Русинів з цілою завзятостею”, стараючись без огляду на приналежність до партії та особистість не допустити їх до сейму; по-друге, урядові органи допускалися різких зловживань, які суперечать не лише духу конституції, але навіть “здоровій політиці”; по-третє, польська сеймова більшість діє при затвердженні посольських мандатів “зовсім самовільно” [2, с. 75–76]. До того ж, К. Бадені намагався через деяких москвофільських послів навіть усунути Ю. Романчука з посади голови українського сеймового клубу [15, с. 90].

Характерно, що на відміну від українських послів К. Мандичевського та К. Охримовича, які не підписали інтерпеляції, побоюючись невдоволення уряду, її підтримав поляк Ольпінський (бургомістр Тереховлі) [15, с. 19]. Це було свідченням того, що Ю. Романчук, як демократ і європейський політик, у справі захисту національних інтересів українців, намагався знайти підтримку з боку й інших політичних сил, зокрема, польських.

Саме раціональний розрахунок підштовхнув Ю. Романчука виголосити 25 листопада 1890 р. в сеймі декларацію про порозуміння з поляками. Як видно, з публікацій про польсько-українську співпрацю, зокрема, досліджень І. Чорновола, присвячених безпосередньо угоді 1890–1894 рр. її оприлюдненню передувала напружена робота учасників цього процесу – “польського кола” і українських народовців, які за підтримки австрійських властей та наддніпрянських діячів прагнули послабити міжнаціональне протистояння в краї. Адже ще 1 листопада 1890 р на довірчих зборах “Народної ради” було вирішено відлучитись від “елементів, котрі трудяться на шкоду інтересів державних Австрії” [3, с. 245]. На думку О. Аркуші та М. Мудрого, зважитись на такий крок Ю. Романчуку було нелегко, адже він був прихильником міжпартійної єдності українців. Тому при підготовці проекту щодо українсько-польського примирення намагався надати йому максимально компромісного характеру, сподіваючись, що москвофіли не насміляться відкрито опротестувати і агресивно виступити проти вміло побудованої промови [3, с. 245]. Власне, й свій виступ Ю. Романчук почав дипломатично, перелічивши численні кривди українського населення в Галичині, а вже потім заявив про лояльність до Австрії й готовність співпрацювати з поляками. А завершив промову такими словами: “Супроти Вас, панове, скажу тільки: хочете згоди, то ми до згоди все готові, а еслі же хочете конче борби, то підіймемо борбу. О ласку просити не будемо, борби не страхаємося, згоду приймемо радо” [19, с. 946–953].

На думку І. Чорновола, план перемир'я, виголошений Ю. Романчуком, означав, що народовці готові підписати відповідну угоду з поляками й співпрацювати з урядом. Не було значних заперечень і з боку польських лідерів, адже К. Бадені у своєму виступі засвідчив, що Ю. Романчук діяв з його відома [21, с. 126]. Це, власне, й був початок “нової ери”.

Укладена угода викликала неоднозначний резонанс у галицькому суспільстві. З одного боку, в краї організовувалися масові віча на її підтримку, а часописи твердили про “нову епоху” в житті галицьких русинів [13], і публікували статті й телеграми з подяками на адресу Ю. Романчука та його однодумців. Але, з іншого боку, домовленості з “польським колом” поглибили суперечності між українськими політичними силами. Найгостріше критикували народовців москвофіли, які розуміли, що угода з поляками спрямована насамперед проти них. На знак протесту посли-москвофіли заявили про вихід з фракції і закликали народовців відмовитися від задекларованих намірів, але Ю. Романчук на це не зважив. Відтоді москвофіли втратили статус гегемона українського національного руху. Як пізніше писав М. Антоневич, угода 1890 р. “была для общерусского дела тяжелым ударом, но которая, собственно, причинилась к усилению народовецкой партии, одалживающей свое нынешнее положение именно “новой эре” [1, с. 19].

Критикував “новоерівську” угоду І. Франко, який заявив, що не слід серйозно сприймати цю угоду, бо, по-перше, гр. Бадені не мав від польської нації ніякого мандату для заключення такої угоди, так само як не мав його і другий контрагент із руського блоку посол Романчук, а по-друге, відношення між поляками й русинами, особливо селянами та селянським духовенством лишилися при угоді такі самі, як були перед тим [20, с. 186–191]. Не сприйняли її радикали, “подоляки” та ін.

На наш погляд, це був закономірний розвиток подій. Адже “новоерівські” ініціативи лідера народовців були проголошені в період, коли в галицькому суспільстві вже почалась (з жовтня 1890 р.) так звана партійна стадія розвитку ідеї українського державотворення. Звісно, що в очільників різних політичних сил, було й різне бачення шляхів побудови майбутньої української держави. Звідси й не сприйняття та гострі дискусії в суспільстві. І все ж таки, для польсько-українського порозуміння вже були об’єктивні причини. По-перше, пожвавився інтерес до українського питання з боку офіційного Відня, який прагнув розіграти українську карту в протистоянні з Росією. По-друге, окремішність української нації почала визнавати польська сторона. І, по-третє, в галицькому суспільстві вже обговорювалась ідея політичної самостійності України. Очевидно, під впливом цих обставин Ю. Романчук, не бажаючи в справі захисту українських національних інтересів віддавати ініціативу іншим політичним силам, вирішив діяти самостійно й пішов на політичне примирення з поляками.

Як справедливо зазначає В. Булачек, угода 1890 р. “спричинила офіційне визнання короною (вперше) і польським політичним табором (остаточно) ідеї окремішності й соборності української нації” [4, с. 42]. Уклавши “новоерівську угоду”, народовці таким чином заявили про себе як національну політичну силу, здатну самостійно відстоювати суспільні інтереси галицьких українців. І, що характерно, прагнули робити це правовим шляхом. На потребі саме такого підходу до українського питання наголосив Ю. Романчук, виступаючи 26 грудня 1890 р. на зборах “Народної ради”. “Щоби теперішнє так тяжке і прикре положення русинів направилося, зазначив він, мусять наступити зміни: а) в виконванні обов’язуючих заповітів і постанов і взагалі в цілім поступовані правительства і його органів, б) в некорисних для русинів постановах і розпорядженнях, усу-

ненням їх і заступленням новими в дорозі адміністративній, в) в некорисних для русинів законах, знесенням їх і заступленням новими в дорозі законодавчій. Щодо першої справи потрібно взагалі зміна цілої системи правительственной, цілого поступування правительства супроти русинів в тім напрямі, щоби русини і руські справи та інтереси були зовсім з різною прихильністю трактовані, як кожді інші” [21, с. 215].

На жаль, уряд не поспішав виконувати взяті на себе зобов'язання. Польські політики продовжували ігнорувати конституційні права українців, а неминучий поділ галицької провінції (після проголошення української національної автономії в краї) на дві частини, видавався їм національною катастрофою. Це було на руку опонентам Ю. Романчука, які жорстко критикували його. Особливо дошкуляли москвофіли, які, оговтавшись, після прийняття “новоєрівської” угоди, не переставали звинувачувати народовців і їх лідера в національному розколі. Хоча, зрозуміло, підстав для цього не було. Тому на вимогу Ю. Романчука восени 1892 р з “Руського клубу” було виключено москвофілів-опозиціонерів (М. Антоневича і Д. Кулачковського), які спричинилися до розколу в сеймовому представництві галицьких українців. З'явилися розбіжності і серед послів-народовців, насамперед серед прихильників радикальних методів ведення політичної боротьби. Зокрема, К. Телішевський назвав підписану угоду невдалою акцією, вважаючи, що вона не сприяла об'єднанню галицько-руських політиків, і тому закликав провести консолідаційний з'їзд з москвофілами [14]. Мабуть, розраховував на підтримку Ю. Романчука. Але лідер народовців, хоча й втратив початковий ентузіазм до “новоєрівської” угоди, все ж таки не поспішав переходити в опозицію до офіційних властей. Сподівався, що уряд виконає свої обіцянки. Свідченням чого став виступ Ю. Романчука на загальних зборах “Народної ради”, які відбулись 27 грудня 1892 р.. Аналізуючи результати досягнутих домовленостей він зазначив зокрема, що “українці отримали певні поступки (відкриття української кафедри історії у Львівському університеті, з'явилися українські написи на урядових будинках, звільнено деяких в'язнів”), але “все ж таки не змінилась система супроти українців” [10 с. 54]. Очевидно, маючи на увазі результати виборів до віденського парламенту, які відбулись у березні 1891 року. Тоді, як відомо, депутатами стали лише 7 українців, що було на половину менше, порівняно з результатами виборів 1873 р. і гарантіями виборчої ординації. У зв'язку з чим лідер народовців наголосив, що в “парламенті станули ми на становищі вижидаючим, значить не робимо опозиції, але й не єсьмо правительству віддані, бо акції зі сторони правительства у Відні не було слідно” [10, с. 261].

Ситуація ще більше ускладнилась після того, коли від “новоєрівських” домовленостей відхрестився галицький намісник К. Бадені, який 16 лютого 1894 р. заявив, що ніякої угоди не було, лише усна домовленість і запевнив депутатів, що й далі сприятиме “розумним” прагненням русинів “або з заступниками руського народу, або без них” [21, с. 176]. Це вже була пряма образа для ініціатора порозуміння з поляками, яка, власне, стала підставою для розриву з ними. 21 квітня 1894 р. газета “Діло” повідомила, що Ю. Романчук не вважає себе членом руського парламентського клубу, починаючи з 6 квітня [21, с. 180].

На зміну політичної тактики Ю. Романчука вплинула також урядова криза та проект виборчої реформи австрійського парламенту. Сподіваючись на істотне збільшення українських мандатів, Ю. Романчук прийняв запрошення молодочехів увійти до очолюваної ними опозиції. Відмовившись від політики “нової ери”, він почав шукати порозуміння з москвофілами, які підтримали ідею провести 19 березня 1894 р. “з’їзд мужів довір’я” галицько-українських партій. Це була своєчасна ініціатива. Адже в Галичині помітно поживався процес національного самоусвідомлення українців, активно формувались національні партії, для яких була засадничою ідеєю побудови незалежної соборної Української держави. Виступаючи на з’їзді з доповіддю Ю. Романчук підкреслив, що найбільшим лихом українського народу з княжих часів були княжі уособиці і запропонував до обговорення “Проект спільної основи задля сконсолідування русинів у Галичині”, який передбачав, по-перше, визнання національної програми Головної Руської Ради 1848 р. із уточненням: “хочемо щоби наш нарід розвивався як самостійний нарід славянський, остаючись при вірі і обряді своїх батьків, вірний австрійській державі і цісареві”; по-друге, боротьбу за втілення на практиці конституційних прав; по-третє, консолідацію “всіх руських сил” на народній основі для спільної органічної праці на енергійної оборони; по-четверте, прагнення до автономії народу, усунення будь-якого стороннього впливу на його внутрішні справи; по-п’яте, союз із елементами прихильними українцям чи загалом простолюду, опозицію до уряду аж до повної зміни системи” [3, с. 248].

Правда, сподіваного єднання українських політичних сил так і не відбулося. Каменем спотикання став перший пункт проекту, який не влаштовував москвофілів. Їх представник Д. Кулачковський запропонував подати його у своїй редакції: “Стоїмо на основі національній і хочемо дальше на ній розвиватися як політично самостійний в Австрії народ...” [19, с. 202], а далі як у Ю. Романчука. Однак лідер народовців заявив, що не уявляє собі тексту декларації без означення національної ідентичності. Ситуація, як кажуть, була безвихідною. Для прийняття спільного рішення було вирішено створити комісію (до її складу увійшли Ю. Романчук, Д. Кулачковський, І Франко). Остаточна версія декларації звучала так: “Стоїмо на ґрунті малоруської національності і хочемо дальше на ній розвиватися свободіно як рівноправний в Австрії народ, остаючись при своїй вірі і обряді, вірний австрійській державі і цісареві” [19, с. 202]. Але проти спільних дій з москвофілами виступили радикали. Їх не влаштовував задум народовців створити “консолідаційний” орган для узгодження міжпартійних суперечок, і виокремлення в тексті декларації національного питання.

Водночас, після закінчення “нової ери” загострились українсько-польські відносини. Вину за це Ю. Романчук поклав на польську сторону. Виступаючи 9 лютого 1895 р. на закриті сесії сейму він, зокрема, підкреслив, що “Прощаємося и зъ Вами, Панове товариши польскои народности. За всяку прихильность якои ми водъ Васъ коли дознали, имено водъ тих, що на суть незичливи нашому національному розвоєви, и водъ тих, що стоять на одномъ зъ нами демократично-людовомъ ґрунте, ми складаємо шциру подяку. Але не можемо притомъ не висказати жалю, що лучши взаємини, яки стали проявляти ся по осенной сесіи зъ

р. 1890, именно въ. часе весняной сесіи въ. р. 1892, межі репрезентаціями обохъ народо́въ, не зъ нашої вини, ще не наступили. Дай Боже, щоби до тої згоди довела будуча репрезентація. Але мусимо зъ целимъ натискомъ зазначити, що до дійсної, тревалої а не лише фікційної згоди може довести тільки така репрезентація, котра буде виразомъ правдивої и вольної воле обохъ народо́въ. Наконець прощаємо ся тут и зъ шефомъ краєвого правительства. Мусимо висказати ще большій жалъ, що оправдани надее и ожидания руского народу не сповнили ся, хотя при енергії и зручности Его Ексецелєції пана наместника се дело не здавало ся надто труднимъ. Рускій народъ не домагає ся нечого, якъ лише решучого и всесторонного перепроваджування его конституційнихъ правъ..." [24, с. 5–6].

Різка критика Ю. Романчуком офіційних властей спричинилися до того, що польські посли Лезанковський, Щепеновський, Кайуль звинуватили його у ворожому ставленні до польського народу. Український посол рішуче відкинув ці наклепи. "...я цілком не говорив о польськiм народі, лиш о верховодячiм сторонництвi польськiм, котре цілком не ідентичне з польським народом і лиш єсть його малою часткою. Але супроти більшої частини польського народу, котра складається з властиво люду, а іменно з селянства, я не лиш не стою на ворожiм становищі іно противно в галицькiм сеймі виступав з польськими послами-селянами, а они разом зі мною проти верховодячого сторонництва польського"[5]. Та все ж, за результатами виборів 25 вересня 1895 р. крайовій владі вдалося не допустити Ю. Романчука до сейму. Під час цих виборів влада вдалася до безпрецедентних маніпуляцій і зловживань. Негативом було й те, що в останню мить у виборах взяв участь калуський суддя Модест Каратницький, який раніше обіцяв підтримувати Ю. Романчука. Це дезорієнтувало виборців і допомогло його опоненту. І хоча Ю. Романчук організував до Відня велику депутацію, намагаючись оскаржити результати виборів, К. Бадені, який став прем'єр-міністром Австро-Угорщини, усе зробив для того, щоб цей протест був відхилений цісарем, а лідера народо́вців ще й звинуватили в організації масових демонстрацій" [8, с. 38–39].

Отже, аналіз дванадцятирічної посольської діяльності Ю. Романчука засвідчує, що завдяки зусиллям очолюваного ним сеймового представництва український національний рух був офіційно визнаний в Австро-Угорській державі. Завдяки професійній компетенції, вмінню генерувати ідеї, визначати мету та шляхи її досягнення, Ю. Романчук утвердився як авторитетний політичний лідер, який у своїх діях керувався не особистими амбіціями чи кон'юнктурними інтересами, а бажанням не допустити ослаблення в Галичині українських національних позицій. Будучи європейським політиком, він сповідував еволюційний шлях розвитку суспільства і надавав перевагу державницькій ідеології над партійною. Через те, здавалося б, певна непослідовність у співпраці з окремими політичними партіями насправді була послідовним відстоюванням його життєвого кредо – консолідувати національно-визвольний рух заради відновлення української державності. А тому і проголошення політики "нової ери", і перегляд відповідної угоди з урядом, і подальша суспільна діяльність не позначилися на його популярності, а, навпаки, принесли йому заслужену славу і вдячну пам'ять нащадків.

Література

1. Антоневиц Н. Наше нынешнее положение. Эпизоды из новейшей истории. Львов, 1907.
2. Аркуша О. Галицький сейм: виборчі кампанії 1889 і 1895 рр. Львів, 1996.
3. Аркуша О. Русофільство в Галичині в середині XIX – початку XX ст.: генеза епохи розвитку, світогляд // Вісник Львівського університету. Сер. істор., 1999. Вип. 34. С. 231–238.
4. Булачек В. Взаємини Ю. Романчука і москвофілів у першій половині 1890 р. // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, 2008. Вип. 17: Українсько-польсько-білоруське сусідство: XX століття / НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. С. 42–47.
5. Галицька беда. Львів, 1896.
6. Грушевський М. Иллюстрированная история Украины. К. : МП Левада, 1995.
7. Діло. 1890. №271–285, 287–292; 1891. №5, 7, 10–14, 16.
8. Качкан В. Рвав кайдани з думки і волі (Юліан Романчук в українській історії) // Хай святиться ім'я твоє. Львів, 1998. Вип. 3. С. 129–142.
9. Красівський О. Галичина у першій чверті XX ст.: Проблеми польсько-українських стосунків. Львів: ЛФУАДУ, 2000.
10. Левицький К. Історія політичної думки Галицьких українців 1848–1914 р. Перша частина. Львів, 1926.
11. Монолатій І. Детермінантні фактори політичної участі (західноукраїнська парадигма транзитивного періоду) // Вісник СевНТУ. Політологія: зб. наук. пр. Севастополь, 2009. Вип. 100. С. 65–70.
12. Мудрий М. Місцеве самоврядування Галичини в контексті українсько-польських відносин (друга половина XIX століття) // Україна в минулому, 1996. Вип. 9. С. 77–102.
13. Нова ситуація // Діло, 1890. № 273–275; 289.
14. Павлик. М. Прибудь розум – щастя буде! Розмова русина з Турчанського повіту з послом Константином Телішевським в справі угоди. Львів, 1891.
15. Юліан Романчук – перший український віцепрезидент австрійської палати послів. Львів, 1913.
16. Руські паралельки в Перемишлі // Діло, 1887. Ч. 129.
17. Слово, 1884. Ч.128; 1885. Ч.125.
18. Stenograficzne sprawozdania Sejmu Krajowego z roku 1886.
19. Stenograficzne sprawozdania z drugiej sesji szóstego peryodu Scimu Krajow ego Krolestwa Galicji i Lodomerji z Wielkiem Ksiestwem Krakowskiem z roku 1890 od 14 pazdziernika do 29 listopada 1890. S. 939–946.
20. Франко І. Зміна системи // Збір. творів: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т.46. Кн. 2. С. 302 –316.
21. Чорновол І. Польсько-українська угода 1890–1894 р. Львів: Львівська академія мистецтв, 2000.
22. Проголошення польсько-української угоди на форумі Галицького сейму 1890 року та перші відгуки на неї // Україна модерна, 2000. Ч. 4–5. С. 148–162.
23. Чорновол І. Українська фракція Галицького крайового сейму. 1861–1901 (нарис з історії українського парламентаризму). Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002.
24. Юліан Романчук заступник руского народа / Виборч. агіт листок з біографією. Львів, друк НТШ.

YU. ROMANCHUK'S SEYM ACTIVITY IN GALICIAN REGIONAL SEYM

Ihor Melnyk

Ukrainian Academy of Printing,
Pidvalna Str., 17, Lviv, 72040, Ukraine,
e-mail: melnik_igor@ukr.net

Andriy Melnyk

Ivan Franko National University of Lviv,
Univesytetska Str., 1, Lviv 79000, Ukraine,
e-mail: melnyk0982@gmail.com

Yu. Romanchuk's Seym activity, as one of the most famous and most respected Galician ambassadors, the head of the Ukrainian mission in the regional Seym, who tried to unite the work of a fraction for the protection of the national and social rights of a people, is examined in the article. As a European politician he was a supporter of evolutionary methods for modernizing of a society, and believed that international relations are an area where the law of majority does not work, so great nation has to respect a little one and ensure all the conditions for its equitable development. A wide range of socio-political and legal issues, initiated by Yu. Romanchuk for consideration by the political body of the region, is elucidated.

Key words: regional Seym, Ukrainian fraction, national identity, political struggle, interethnic relations, ambassadorial activity, elections.

*Стаття надійшла до редколегії 16.02.2011
Прийнята до друку 26.04.2011*

Психологічне здоров'я особи і суспільства

УДК 159

ПРОФЕСІЙНЕ СТАНОВЛЕННЯ ПСИХОЛОГА В КОНТЕКСТІ ПСИХОЛОГІЧНОЇ ДОПОМОГИ ДІТЯМ ТА МОЛОДІ

Галина Католик

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. П. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: katolyk@hotmail.com

Проаналізовано критерії формування Я-концепції психолога-практика та запропоновано авторську структурну інтегративну тривимірну модель післядипломної професійної підготовки за напрямом “Дитяча та юнацька психотерапія”, в контексті якої відбувається формування Я-концепції психолога-практика.

Ключові слова: Я-концепція, гармонізація Я-концепції, професійне становлення психолога-практика, авторська структурна інтегративна тривимірна модель післядипломної професійної підготовки.

У час радикальних суспільних змін найвразливішою категорією є діти, які через свій стан віддзеркалюють тенденції колективного несвідомого. Для них не існує “короткострокових” наслідків. Збільшується кількість функціонально неспроможних сімей, оскільки зміни у структурі сім'ї, функціях батьків, тенденціях шлюбу та фертильності стали важливим фактором реагування дітей на основні умови життя. Такі процеси відбуваються на фоні змін у соціальних цінностях та способі життя, що сприяє виникненню нових уявлень про сім'ю. Підвищується рівень сімейних дисфункцій, внаслідок чого збільшується чисельність фрустрованих дітей, які різним способом компенсують або демонструють ці фрустрації.

Мета статті – проаналізувати теоретичні основи Я-концепції практичного психолога та створити модель післядипломної професійної освіти за напрямом “Дитяча та юнацька психотерапія” у контексті формування професійної Я-концепції фахівців із дитячо-юнацької психотерапії.

Психокорекція в широкому значенні – це психологічний вплив на психіку, а через психіку на організм у цілому. Стосовно дитячо-юнацької категорії – це ті методи корекційних психологічних впливів, які адекватні психічному розвитку дитини, використовують мову дитини та орієнтовані на надання додаткового ресурсу та актуалізацію власних життєвих ресурсів дитини та оточення. Власне, створення умов навчання для практичних психологів та надання у процесі

навчання новітніх методів корекційного впливу на психіку дитини та оточення, а також формування адекватного образу професії практичного психолога в галузі дитячо-юнацьких психокорекцій визначило дослідження, яке ми пропонуємо.

Методологічною основою дослідження є теоретичні засади, що впливають із таких досліджень: психології особистості як активного суб'єкта складення форм діяльності та відношення до світу (М. Варбан, М. Гінзбург, Т. Кудрявцева, І. Максименко С. Семенов, С. Степанов, О. Фільц, О. Фрішеншлягер, А. Пріц, В. Шегурова, О. Фонарьов, Н. Шевченко).

Проблема професійного становлення психолога-практика останнім часом стає щоразу актуальнішою. Система освіти потребує результативного та досвідченого психолога, який здатний впоратись із поставленими перед ним професійними завданнями, який знає специфіку психокорекційної та психотерапевтичної роботи у всіх сферах життєдіяльності. Однією з головних причин незадоволення професійною діяльністю спеціалістів називають дефіцит специфічних знань та навиків, а також особистісного тривалого психотерапевтичного досвіду практикуючих психологів, що, своєю чергою, значно впливає на оптимальний вибір професійної позиції та відповідно на якість пропонованих ними психологічних послуг населенню.

Отже, дуже важливо створити необхідні умови для формування та гармонізації Я-концепції особистості, а відтак життєвої та професійної позиції психолога-практика. Зазначимо, що гармонія (грецьке *harmonia* – зв'язок, стрункість, співмірність) – це співмірність частин, злиття різних компонентів об'єкта в єдине органічне ціле. У давньогрецькій філософії – це організованість космосу, на противагу хаосу. Так, гармонізація особистості психолога-практика – це передусім процес саморозвитку, орієнтир на досягнення більшої психологічної гармонії, що, своєю чергою, є великим ресурсом для успішної професійної діяльності. У щоденному житті, враховуючи суспільні тенденції, що розхитують базові особистісні потреби (А. Маслоу), в більшості людей виявляється недостатній рівень гармонійності особистості, а відтак – життєдіяльності. Це також пояснюють ще й цілою низкою інших причин, а саме: генетичними факторами, диспропорціями розвитку (мозаїчний розвиток), наявністю виражених акцентуацій характеру або ж психопатій, неадекватним стилем виховання і стилем спілкування з оточуючими, дисгармонійними особистісними установками і стилем життя, дефіцитарністю у розвитку загальної та психологічної культури особистості, шкідливими умовами середовища, наявним укладом життя в соціумі тощо [13].

Назагал формування Я-концепції особистості практичного психолога виражається в оптимізації стану компонентів базової особистості, змісту духовно-особистісних світоглядних установок, ставленні до себе і до навколишнього світу, в поліпшенні психічних і фізичних станів, в оздоровленні способу життя, у покращенні відносин із людьми. Такий процес у цілому призводить до підвищення у людини почуття внутрішньої цілісності та єдності з усім світом, почуття міри у всіх своїх проявах, загальної конструктивності особистості, загальної та психологічної культури, до переважно позитивного або нейтрального емоційного фону. Водночас це потребує щоденних власних зусиль і практики у вигляді постановки та здійснення спеціальних завдань, цілей, різних форм самонавіяння

та гармонізації особистісних установок. Практичному психологу та, проектуючи його професійну діяльність, дитині, підлітку, дорослій людині (з якими буде проводитись психокорекційна та психотерапевтична робота) можливо в процесі професійного спілкування та навчання транслювати корисні життєві установки та стилі поведінки. Тому реальне формування Я-концепції особистості психолога-практика відбувається лише в результаті власного пошуку та при задіяні професійних психокорекційних та психотерапевтичних навчальних програм, скерованих на активізацію власних зусиль, пошук ресурсів та опрацювання власних дефіцитів.

Нинішній стан системи фахової підготовки психологів характеризується наявністю протиріч, головними з яких є такі:

- між абстрактним характером предмета навчальної діяльності та реальним предметом майбутньої професійної діяльності;
- між виконавчою, репродуктивно-пасивною позицією студента у навчанні (активність у відповідь на управлінський вплив викладачів) та ініціативною позицією фахівця у трудовій діяльності;
- між опертям у традиційному навчанні на процеси сприймання, уваги, пам'яті та вимогами соціальної практики до особистості фахівця, передусім до його професійної свідомості;
- між відсутністю навчальних дисциплін, що спрямовані на розвиток професійного мовлення майбутніх психологів, і необхідністю володіння ними як основним засобом психологічного впливу у професійній діяльності;
- між диференціацією викладання всіх навчальних дисциплін у вищому навчальному закладі й необхідністю їхньої інтеграції відносно кінцевої мети навчання.

Формування Я-концепції практичного психолога повинно визначатися потенційно професійною особистістю як реально досяжний стан у найближчий період життя. Це спочатку вдалий досвід оптимальної життєдіяльності, який потрібно поступово перетворювати в довгостроковий, стійкий стиль життя. Критерії Я-концепції особистості завжди будуть тільки відносними критеріями. Вони можуть змінюватися відповідно до накопичення експериментальних даних.

“Якісна” Я-концепція особистості психолога-практика – це завжди не абсолютна, а лише відносна досконалість, оптимальна пропорція для цього типу її різних прагнень і якостей у конкретній життєвій ситуації з певними внутрішніми і зовнішніми характеристиками її життя, істотними для цього періоду. Тобто це динамічна характеристика особистості. Гармонійна Я-концепція для своєї підтримки від особистості потребує помірних, але щоденних зусиль.

Гармонійна Я-концепція психолога-практика – це комплексна характеристика людини, що виявляється і в особистості (мотивації та емоційній сфері), і в психічних процесах, і в поведінці. Вона містить чотири групи ознак:

- узгодженість зі собою (конгруентність) – оптимальну збалансованість різних мотивацій із психічними та фізичними можливостями, бажаннями і поведінкою (внутрішня гармонія);
- злагоду з людьми, з живою та неживою природою – оптимальні, переважно позитивні відносини з ними;

- наявність здоров'я – психічного, особистісного, духовно-особистісного, соціального, фізичного;
- оптимальну збалансованість особистості з навколишнім середовищем – різноспрямованих і полярних мотивацій, позитивних і негативних емоцій та станів, бажаної і реально поєднаної одна з одною і з психічними та фізичними можливостями побудови поведінки;

Власне, психологічна гармонія Я-концепції пов'язана з психічним, особистісним і духовно-особистісним аспектами життя людини, що насамперед необхідна практичному психологові.

Критеріями гармонійності стану, спрямованості особистості психолога-практика та його життєдіяльності є:

- наявність переважно позитивного, помірного емоційного стану;
- наявність і підтримка фізичного, психічного, соціального та духовного здоров'я;
- наявність оптимально спрямованого та організуючого процесу життєдіяльності (переважання внутрішнього локусу контролю над зовнішнім, достатнього усвідомлення життєвих процесів, гнучкості й широти життєвих орієнтацій, дієвості життєвих цілей тощо);
- наявність стійкого продуктивного розвитку (залучення себе в нові види діяльності, в нове коло людей, у нові творчі теми і завдання тощо);
- задоволеність процесом свого життя в цілому;
- помірність прагнень, а також переважання позитивних прагнень над негативними;
- здоровий спосіб життя, що виражається в наявності оптимальної кількості регулярно здійснюваних, адаптивно необхідних видів діяльності;
- позитивний, оптимальний, усвідомлюваний і як процес, і як результат рівень самореалізації;
- в більшості ситуацій узгодженість зі самим собою (оптимально позитивна Я-концепція та оптимальна збалансованість бажань, поведінки і різних внутрішніх мотивацій), конструктивність інтерактивної взаємодії (оптимально позитивна Я-Ти-Ви-Ми-концепція), взаєморозуміння з живою і неживою природою (хороша адаптація в різних природних середовищах, конструктивне ставлення до природи).

Так, гармонійна Я-концепція – це характеристика особистості, що визначається ступенем оптимальності співвідношення сили різноспрямованих і полярних мотивацій одна з одною, з психологічними виконавчими можливостями і з поведінковими проявами та конгруентністю, рівнем конструктивності відносин із людьми і з навколишньою природою, характером переважаючого емоційного стану та ін. Тобто загалом гармонійна Я-концепція – це оптимально збалансована в більшості найважливіших своїх характеристик особистість.

Отже, формування та гармонізація Я-концепції практичного психолога – це самоврядний стан і самоврядний процес, які різняться за проблемністю та принциповою незавершеністю.

Під формуванням Я-концепції практичного психолога в контексті досліджень, які ми пропонуємо, розуміємо усвідомлено вдосконалювану самою людиною

та спільно з навчаючим терапевтом систему адаптивно необхідних здорових інтересів та видів діяльності, які дають змогу їй підтримувати і розвивати фізичне, психічне, соціальне і духовне здоров'я та успішніше реалізовувати власні життєві завдання. Це оптимально організований самою людиною процес життєдіяльності, що сприяє збереженню здоров'я, особистісному росту і творчому функціонуванню. Я-концепція – це динамічний стан особистості. Формування Я-концепції потребує від практичного психолога щоденних зусиль для власних досягнень та ефективної підтримки з боку професійних навчаючих терапевтів у процесі здобуття професійної освіти (у цьому випадку в напрямку дитячої та юнацької психокорекції).

У центрі уваги дослідників є професійно важливі якості психолога (О. Бондаренко, М. Молоканов, В. Панок, Н. Пов'якель, О. Романова, Н. Пророк, Н. Чепелева, О. Швачко), особливості процесу професіоналізації психологів (Ж. Вірна, С. Максименко, О. Родіна, П. Прудков, Є. Чорний, Г. Еґен, Р. Екштайн, С. Роберт) професійне становлення особистості та професійне самовизначення, яке є одним з аспектів становлення професійної свідомості (М. Варбан, М. Гінзбург, Т. Кудрявцева, І. Семенов, С. Степанов, В. Шегурова, О. Фонарьов) [14].

Значний внесок у розробку проблеми підготовки практичних психологів роблять конкретні дослідження з особливостей психологічної роботи із соматичними хворими. Великий досвід роботи психологів в українських та закордонних клініках, а також ефективні результати психологічної допомоги психосоматичним (Г. Аммон, Р. Голдмен, П. Голдмен, К. Кьоніг, Б. Лбюбан-Плоцца, А. Менегетті, М. Валінт, Дж. Пен) та соматичним хворим (Дж. Банкрофт, Я. Гоулер, Г. Зінькович, В. Зінькович, В. Герасименко, А. Гнезділов, С. Карпіловська, В. Ніколаєва, Н. Пезешкіан, А. Шутценбергер, І. Ялом, С. Лешан, С. Грір, Д. Шпігель, Дж. Блум, Г. Крамер, К. & С. Сімонтон) свідчать не тільки про важливість та необхідність підготовки психологів, які спеціалізуються як медичні, але й своєрідність та специфіку цієї підготовки, яка визначається типом психологічного знання, що зумовлює систему освітньої підготовки [14].

Останніми роками спостерігаємо зміщення дослідницького інтересу від розробки та описання нормативних моделей особистості та діяльності фахівця до вивчення професійної свідомості та самосвідомості суб'єкта діяльності (О. Артем'єва, М. Боришевський, Т. Буякус, М. Варбан, Н. Кучеровська, Д. Леонтьєв, Л. Мітіна, Н. Пов'якель, Д. Ронзін, О. Сапогова, Ю. Швалб, Н. Шевченко) [14].

У багатьох дослідженнях вивчали також професійну свідомість лікарів (В. Андронов), педагогів (Г. Акопов, Є. Ісаєв, С. Косарецький, В. Слободчиков, І. Лернер, Л. Римар, Д. Ронзін, О. Цокур), юристів (Н. Соколов). Професійна свідомість психолога досить рідко була самостійним предметом цілеспрямованого дослідження, хоча низка дослідників розглядала окремі аспекти проблеми (Т. Акопов, О. Артем'єва, І. Ханіна, А. Зелинечко, Г. Степанова, Н. Кучеровська) [14].

Аналіз української та зарубіжної літератури засвідчує, що проблема формування професійної свідомості практичних психологів у системі післядипломної безперервної освіти не розробляли, хоча саме вона є головним вузлом, де зосереджено розбіжності між практикою підготовки фахівця та його конкретною професійною діяльністю.

У контексті формування Я-концепції практикуючого психолога варто згадати і про психологічну культуру – характеристику особистості, що виявляється у високій якості самоорганізації та саморегуляції будь-якої життєдіяльності людини, різних видів її базових прагнень і тенденцій, відносин особистості (до себе, до близьких і далеких людей, до живої і неживої природи, світу в цілому). Це – оптимально організований процес життя. За допомогою розвиненої психологічної культури людина гармонійно враховує як внутрішні вимоги особистості, психіки, свого тіла, так і зовнішні вимоги соціальних і природних середовищ життя. Психологічна культура є важливим компонентом загальної гармонії особистості практичного психолога, такого її широкого аспекту, як загальна культура життєдіяльності та функціонування.

Психологічна культура в структурі Я-концепції особистості назагал містить у собі комплекс:

- розвинутих спеціальних архетипних прагнень, орієнтацій, що споконвічно притаманні людині у вигляді особливих мотиваційних тенденцій;
- природних здібностей, що забезпечують реалізацію культурно-психологічних прагнень;
- відповідних до цих прагнень і здібностей прижиттєво розвинених умінь, і стійких щоденних проявів поведінки.

До культурно-психологічних поведінкових проявів зараховують:

1) регулярно здійснюване самопізнання, самоаналіз своїх особистісних і поведінкових особливостей, внаслідок чого усвідомлюються свої життєві призначення, утворюється і підтримується конструктивне самовизначення, самооцінка, що реально допомагають жити, ставити здійсненні цілі та завдання, спрямовувати конкретні зусилля у відповідне своїм схильностям і перевагам русло, що допомагають бути самим собою;

2) конструктивне спілкування з людьми, що допомагає продуктивно вирішити особисті, ділові та громадські питання;

3) хорошу саморегуляцію власних емоцій, дій і думок – розвинуті прагнення та вміння підтримувати переважно позитивний емоційний стан, швидко повертатися в спокійний стан у стресових ситуаціях, створювати і підтримувати позитивні особистісні установки і відносини, зберігати “здоровий глузд” і мудрість у конфліктних ситуаціях, проявляти гнучкість мислення, вирішуючи складні завдання, підтримувати гармонійний, різноманітний і адаптивний спосіб життя тощо;

4) гармонійно організовану творчість – наявність своєї цікавої творчої справи, яку виконують найчастіше в ігровому і процесуальному стилі з помірною затратою зусиль і часу;

5) конструктивне керування своїми справами, для якого характерне реальне планування, зазвичай, доведення розпочатої справи до кінця, вміння відмовитися від нереальної мети та формулювання нової, більш здійсненої, вміння працювати досить систематично, а не імпульсивно, з відпочинком і переключенням на інші види діяльності тощо;

6) конструктивний саморозвиток – наявність цілей і діяльності по самовихованню особистісних установок і поведінки, що гармонізують бажання, емоції,

думки і уявлення про себе, людей, навколишній світ, ставлення до них, що в результаті поліпшує спосіб життя.

Психологічна культура практичного психолога в контексті Я-концепції проявляється і в розвиненому почутті відповідальності за оптимальний перебіг власного життя та життя клієнтів, особливо це стосується дитячо-юнацької категорії, що є найбільш вразливою до зовнішніх психологічних впливів. Рівень психологічної культури можна усвідомлено підвищувати за допомогою спеціально спрямованих процесів розвитку та саморозвитку. Вона потребує для свого підтримання та підвищення практично щодня помірних зусиль, розвитку позитивних, "саногенних" особистісних установок, "позитивного мислення" і поведінки, що формуються у процесі інтрапсихічної та інтерперсональної взаємодії в процесі фахової психотерапевтичної підготовки.

Особистісний аспект підготовки важливий для всіх спеціалістів, які працюють у сфері "людина-людина". Однак щодо практичних психологів у напрямку діяльності, дотичної до роботи з дітьми та юнацтвом, цей аспект набуває особливої ваги, оскільки значно мірою впливає на формування Я-концепції та гармонізацію особистості дітей, гуманізацію в цілому їхніх сімей, а також людей з оточення дитини, які звертаються по психологічну допомогу.

Однак незважаючи на те, що останніми роками в багатьох дослідженнях висловлюють думку про те, що головним компонентом підготовки фахівців є створення умов для розвитку та гармонізації особистості спеціаліста (І. Вачков, І. Дубровіна, М. Єгорова, Ф. Кабіров, О. Мальцева, Є. Рогов, С. Ромашина, Є. Сапігова, Є. Спиркін, Є. Соколова, Є. Шарапановская та ін.), донині "акцентують на формуванні системи знань, умінь та навиків".

До цього часу залишається також відкритим питання про професійний відбір і підготовку майбутніх спеціалістів. К. Роджерс вважав, що ефективність програми підготовки залежить не тільки від побудови програми. Вона повинна містити такий компонент, як відповідну програму відбору кандидатів, яким цікава сфера людських взаємовідносин і яким притаманні такі особистісні характеристики, як:

- вміння тонко відчувати специфіку людських взаємовідносин;
- вміння правильно трактувати реакції інших, тобто мати соціальну сприйнятливість;
- об'єктивність;
- повага до індивіда,
- розуміння себе.

На основі проведеного аналізу наукових та практичних досліджень, а також ґрунтуючись на особистому професійному досвіді, ми створили тривимірну інтегративну модель навчального психотерапевтичного проекту, в контексті якого "випрацювалась" навчальна програма, за якою проходять професійне становлення фахівці в галузі дитячо-юнацької психотерапії. Навчальна післядипломна підготовка пройшла випробування часом. За її програмою працює чимало фахівців у всіх куточках України та за кордоном. Пропонуємо вам авторську модель цієї програми:

Структурна інтегративна тривимірна модель
післядипломної професійної підготовки
(за напрямом "Дитяча та юнацька психотерапія")



Власне зараз, набувши певного досвіду, ми не тільки усвідомлюємо, але й приймаємо позицію Р. Мея, який, посилаючись на З. Фрейда, віддає перевагу не лише професійній освіті психотерапевта чи психолога-практика, але і його природній здатності проникати в душу людини – насамперед у підсвідомі рівні власної душі – та вчитись на практиці. Надзвичайно багато залежить від особистості, досвіду та здібностей того, хто вчиться, і того, хто вчить. Враховуючи все зазначене вище ми і підходили до формування системи післядипломної професійної освіти для навчання фахівців у галузі дитячо-юнацької психотерапії.

Література

1. Варфоломеева О. Профессиональное становление психолога-психотерапевта. К.: ГП "Информационно-аналитическое агентство", 2008.
2. Вірна Ж. Мотиваційно-сміслова регуляція у професіоналізації психолога. Луцьк: РВВ "Вежа" Волинський державний університет ім. Лесі Українки, 2003.
3. Головська І. Особливості самовизначення ефективного психолога-практика як суб'єкту психологічного впливу // Актуальні проблеми психологічної підготовки в системі вищої освіти. Одеса: Південноукраїнський державний педагогічний університет ім. К. Ушинського, Ін-т психології. 2005. С. 125–137.
4. Католик Г. Теоретичні аспекти психології управління педагогічною діяльністю // Збірник тез доповідей 2-ї Міжнародної наук.-практ. конф., Львів, 2005. С. 17–21.
5. Католик Г. Психологія розвитку // Матеріали проекту "Літній ІГЛ" Львів, 2007. С. 27–47.
5. Кондрашина О. Предпосылки фасилитационных способностей практических психологов // Практична психологія та соціальна робота, 2002. №7. С. 14–23.
6. Музиченко Л. Самовизначення і професійне середовище // Соціальна психологія, 2003. №2. С.35–42
7. Пророк Н. Вплив професійного середовища на мотивацію практичних психологів // Актуальні проблеми психології.36.наук.праць Інституту психології ім. Г. Костюка АПН України. К., 2003. №3. С.354–360.
8. Пилева И. Творчество как характеристика профессионализма // Прикладная психология, 1998. №2. С. 59–67.
9. Пісоцький О. Когнітивний стиль як чинник розвитку інтелектуального потенціалу майбутнього практичного психолога // Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. К., 2008.
10. Романенко О. Емпіричне дослідження соціальних уявлень про особистість і професійну діяльність психолога ОВС // Матеріали науково-практичної конференції "Актуальні проблеми сучасної науки в дослідженнях молодих вчених". Х.: ХНУВС, 2005. Вип.10. С. 167–170.
11. Мей Р. Искусство психологического консультирования. М.: Независимая фирма "Класс", 1994.
12. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб.: Питер.1997.
13. Шевченко Н. Формування професійної свідомості практичних психологів у системі вищої освіти // Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук. К., 2006.

**A PROFESSIONAL BECOMING OF A PSYCHOLOGIST
IN THE CONTEXT OF PSYCHOLOGICAL HELP
TO CHILDREN AND YOUNG PEOPLE**

Halyna Katolyk

Ivan Franko National University of Lviv,
P. Doroshenko Str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: katolyk@hotmail.com

The criteria of forming of I-concepts of psychologist-practical worker are analysed and it is offered author structural integrative three-dimensional model of post-diploma professional preparation on the topic "Children and youth psychotherapy" in the context of which there is forming of I-concept of psychologist-practical worker.

Key words: I-concept, harmonization of I-concept, professional becoming of psychologist-practical worker, author structural integrative three-dimensional model of post-diploma professional preparation (training).

Стаття надійшла до редколегії 25.03.2011

Прийнята до друку 26.04.2011

УДК 008.12 : 613.86

СОЦІАЛЬНА ТА ОСОБИСТІСНА ЗУМОВЛЕНІСТЬ СУЇЦИДІВ МОЛОДІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Юрій Вінтюк

Національний університет "Львівська політехніка"
вул. Квітнева 6, м. Львів, 79044, Україна,
e-mail: yurvin@ukr.net

Здійснено аналіз соціальних і особистісних чинників, що зумовлюють суїцидну поведінку молоді в наш час, для пояснення тенденцій самогубств у сучасному суспільстві. Наведено дані про зміни в суспільстві, які відбулися протягом двох сторіч і сприяли постійному зростанню рівня суїцидів, серед молоді зокрема. Розглянуто сучасні умови в нашому суспільстві, як потенційні чинники, що сприяють поширенню проявів суїцидної поведінки і зростанню рівня самогубств. На підставі наведених даних проаналізовано становище молоді в кризовому соціумі, виявлено особистісні чинники, які сприяють проявам суїцидної поведінки. Відзначено, що саме деструктивні умови в сучасному суспільстві сприяють формуванню суїцидної поведінки і зростанню кількості самогубств, серед молоді зокрема. Відстоюється положення про те, що у випадку скоєння суїциду людина йде з життя не добровільно, а під примусом соціуму, як наслідок того, що особистість зазнала руйнації. Зроблено висновки з проведеної роботи, врахування яких дозволить покращити роботу з профілактики суїцидної поведінки молоді у сучасних умовах.

Ключові слова: суїцид, суїцидна поведінка, дезадаптація, соціальні чинники, особистісні чинники.

Самогубства у молодіжному середовищі не є ні новою, ні якоюсь окремою проблемою, – а лише частковим випадком інших, глобальніших суспільних проблем – тому їх не можливо ні вивчати, ні зрозуміти якось інакше, як тільки в контексті загальних суспільних процесів. Проблеми суспільства включають у себе і молодіжні проблеми, зокрема, наявність суїцидів у молодіжному середовищі. Проблема, що розглядається, полягає в наступному: процеси, які розпочалися в постсоціалістичних країнах внаслідок визволення з-під гніту тоталітаризму, спричинили культурне і національне відродження, прискорення соціального розвитку, інтеграції у світове співтовариство, разом із тим, призводять до негативних наслідків, зокрема, зростання суїцидів у молодіжному середовищі.

Одним із підходів до пояснення даного явища є соціальний, який встановлює зв'язок між суспільними явищами та рівнем і специфікою суїцидів у ньому. Спроби пояснити причини суїциду з застосуванням цього підходу неодноразово робилися науковцями як у минулому, так і в наш час [5; 6; 9–11; 13; 14; 16] та ін. З даних позицій намагалися пояснити причини наявності і зростання кількості

самогубств Е. Дюркгайм, К. Жирар, П. Сорокін та інші вчені. Більшість із висунутих та обґрунтованих ними положень до сьогодні не втратили свого значення; крім цього, можливості застосування даного підходу до нових соціальних явищ досі не вичерпано. Проте специфіка впливу сучасних соціальних реалій на причини самогубств залишається мало висвітленою, що спонукає до продовження досліджень у даному напрямку.

Мета статті – з'ясувати вплив сучасних соціальних умов у постсоціалістичних країнах на динаміку суїцидів у молодіжному середовищі; а також вплив на цей процес особистісних чинників, які формуються внаслідок дії цих умов.

1. Соціальні чинники суїциду

1.1. Світові процеси та їхній вплив на суспільство

“Суспільство множить ряди самогубців” – дана теза з'явилася не в наш час. З початку XIX сторіччя і до сьогодні спостерігається ріст суїцидів у всьому світі; ще тоді дана проблема привернула увагу багатьох дослідників [6]. Доречно з'ясувати: що ж видно сьогодні, з позицій вказаного підходу, при детальному розгляді проблеми самогубств у молодіжному середовищі?

Насамперед необхідно з'ясувати наступне: які саме суспільні процеси в сучасному світі створюють умови, сприятливі для існування та подальшого зростання рівня суїциду, серед молоді зокрема? Аналіз наявної соціальної ситуації дає відповідь на це питання. Коротко розглянемо зміни, що відбулися у світі за період, що ознаменував зростання рівня самогубств: з початку XIX ст. до нашого часу, тобто за період приблизно 200 років. Протягом цього часу сталося так багато змін, що їх переліку та аналізу можна присвятити окрему роботу. Проте, оскільки рівень самогубств зростає в усьому світі, недоречно розглядати дану проблему окремо для кожної країни, (хоча, зрозуміло, що у кожному конкретному випадку діятимуть інші тенденції, зумовлені дією місцевих чинників). Отже, за вказаний період у світі відбулися наступні найсуттєвіші позитивні зміни:

- небувалий ріст промисловості з подальшим впровадженням машин;
- налагодження виробництва електроенергії та її застосування для промислових та побутових потреб;
- поява і розвиток нових транспортних засобів (з'явилися: залізниця, дирижаблі, автомобілі, літаки);
- винайдення і впровадження нових засобів зв'язку (телеграф, телефон, радіо);
- зростання забезпечення населення продуктами харчування і промисловими товарами;
- подальший розвиток та поширення освіти, зростання освітнього і культурного рівня населення;
- відбувалося подальше вдосконалення промислових технологій, вдосконалення транспортних засобів і засобів зв'язку;
- освоєння атомної енергії, космосу, а разом з цим розвиток і впровадження космічних технологій;
- комп'ютеризація і інформаційна революція, поява та розвиток світових інформаційних мереж;

- виникла і розвинулася генна інженерія;
- відбувся крах могутніх імперій, світової колоніальної системи, тоталітарної соціалістичної системи;
- глобалізація всіх суспільних процесів та ін.

Вказані зміни були спрямовані на те, щоб підняти життєвий рівень людей і забезпечити добробут населення, тобто створити світ, в якому не було б місця для неблагополуччя, а відповідно, не було б причин для суїциду. Проте всі ці зміни не змогли подолати тенденцію до зростання кількості самогубств. Чому? Передусім через те, що поряд із позитивними змінами, які є бажаними і складають основу суспільного прогресу, відбулися і ряд інших, які йому не тільки не сприяли, але й зводили нанівець зусилля у позитивному напрямку.

Можна перекоонатися, що не менше відбулося і негативних, тобто небажаних, змін. Так, за той самий період у світі:

- створено нові озброєння і налагоджено їхнє масове виробництво;
- продовжувалися грабунок наявних і захоплення нових колоній, боротьба за сфери впливу в світі;
- здійснено мілітаризацію промисловості, вдосконалення озброєнь і налагоджено їхнє масове промислове виробництво;
- набув розповсюдження геноцид – винищення людей у небачених раніше масштабах;
- спровоковано глобальні збройні конфлікти, що призвели до світових війн і масових руйнувань та знищення людей;
- створено і застосовано зброю масового знищення;
- спричинено протистояння світових систем з використанням для цього величезних ресурсів;
- зумовлено небувале зростання злочинності та засилля її у всі владні структури;
- створено технології маніпулювання громадською думкою;
- створено систему тотального стеження за громадянами;
- вичерпано природні ресурси планети;
- створено принципово нові системи озброєнь, із застосуванням новітніх, у т.ч. космічних технологій;
- доведено до крайньої межі екологічну ситуацію на планеті, що поставило під загрозу існування всього живого і т.д.

Крім цього, протягом вказаного періоду спостерігалось також подальше зменшення впливу релігії, зменшення сім'ї та її ролі в житті людини, прискорився процес деградації та руйнації особистості тощо; тобто наведений перелік далекий від завершення. Причому кожен із цих чинників діє як у всесвітніх, так і в регіональних масштабах, тому їхній вплив відчуває на собі, хоча й різною мірою, кожна людина. Все це зумовлює – парадоксальну лише на перший погляд – ситуацію, коли при зростанні забезпечення всіх громадян необхідними життєвими ресурсами, боротьба за блага не припиняється, а набуває дедалі більшої гостроти. А там, де є боротьба, неодмінно є переможці і переможені. Причому це запекла боротьба, не на життя, а на смерть, і тому одні люди у ній не тільки перемагають, але й убивають інших, нерідко їхніми ж руками, і не

обов'язково з застосуванням зброї. Доки буде продовжуватися така боротьба, і чим запеклішою вона ставатиме, буде зростати і рівень самогубств.

Тобто, схоже на те, що нові ресурси, які постійно нарощує людство, лише збільшують можливості для реалізації деструктивної складової природи людини, до повного самознищення [15]; і цей процес не може мати результатом побудову справедливого суспільства та досягнення суцільного процвітання. Тотальна боротьба за блага, що відбувається в суспільстві, має за мету привласнення максимальної кількості життєвих благ, будь-якою ціною, у т.ч. шляхом позбавлення життя інших людей, як тих, кому вони належать, так і тих, хто міг би на них претендувати. Зростання добробуту не призводить до зменшення соціальної напруженості, оскільки потреби людей зростають набагато швидше, ніж можливості щодо їхнього вдоволення. Відповідно, у подоланні цієї тенденції слід шукати шлях до зменшення кількості самогубств.

1. 2. Сучасні соціальні умови

Пострадянські країни вступають у період швидких суспільних змін: перехід до ринкової економіки, подолання наслідків соціалістичного минулого, вступ ряду з них до СOT і Євросоюзу. Процеси інтеграції у світову і європейську спільноту позначилися на всіх сферах суспільного життя. Проте, схоже на те, що в суспільстві неможливо будь-що покращити без того, щоб в іншому місці щось не погіршилося – прояв загального закону збереження рівноваги. За рахунок чого зміни на краще, суспільний прогрес взагалі, можуть стати можливими?

Інтенсивні зміни відбуваються у всіх сферах суспільного життя: економіці, політиці, освіті та ін. Вони вимагають від кожного члена суспільства докорінних змін мислення та поведінки, здатності адаптуватися до нових реалій, а, відповідно, і наявності необхідних для цього ресурсів. Прискорення соціально-економічного розвитку супроводжується загостренням конкуренції, що має наслідком збільшення кількості стресів та їхньої руйнівної дії. Зростає безробіття, відбувається постійне зростання цін, ряд товарів (зокрема, якісна їжа) і послуг (зокрема медичні), стають дедалі менш доступними. Небачених раніше форм та розмаху набирає злочинність, яка охоплює практично всі сфери суспільного життя, і диктує нові умови як кожному учаснику соціальних відносин, так і суспільству загалом. Перелік соціальних змін, які характеризують соціальну ситуацію у типовому постсоціалістичному суспільстві, можна продовжувати, однак, можна констатувати, що переважно вони мають травмуючий вплив на особистість.

Дослідниками суїциду виявлено наступні закономірності: зменшення суїцидів при суспільному підйомі, при похвалі в політиці, економіці та культурному житті, і збільшення кількості суїцидів при суспільних спадах. Крах сподівань після суспільного підйому, поглиблює кризу суспільної свідомості, гнітюче діє на членів суспільства і сприяє зростанню кількості суїцидів [5]. Як проявляється сьогодні дана закономірність? Щоб з'ясувати це, потрібно дати відповідь на питання: підйом чи спад переживає сьогодні суспільство?

Чи дають зміни, що відбуваються, надії на краще життя для громадян, молоді зокрема? Адже ріст добробуту відбувається вкрай непропорційно: дуже швидко у невеликого відсотка людей, повільно у трохи ширшого прошарку, але за рахунок швидкого зuboжіння переважної більшості населення. Ріст матеріаль-

ного достатку відбувається за рахунок протистояння і конфронтації, намагання перемогти супротивників, будь-якими засобами, що призводить до погіршення стосунків у суспільстві, посилення боротьби за блага і зростання антагонізму, що має кінцевим наслідком руйнацію особистості.

Історія знає немало подібних прикладів: численні самогубства як протест проти політики, що провадив у Росії відомий реформатор Петро І. Тоді суспільство після тривалого застою вступило в період кардинальних змін, до яких не всі були готові, і тому сприйняли по-різному. Відомі також випадки підвищення кількості самогубств у результаті демократизації суспільства: наприклад, у республіканській Іспанії.

Суспільство неминуче повинно розплачуватися за зміни в ньому, і ріст суїцидів, серед молоді зокрема – це розплата за прискорення суспільного розвитку, рух до благополучного суспільства. Очевидно, бажаного рівня благополуччя досягнуть не всі, оскільки багато людей не можуть пристосуватися до нових умов. Відтак прискорення розвитку матиме наслідком, перш за все, прискорення процесу розшарування суспільства, зростання прірви між багатими та бідними, зростання взаємної ненависті, злочинності, соціальної напруженості і т. д.

Швидкі зміни в соціумі завжди болючі. Бажаного рівня благополуччя досягли ряд європейських країн, але за рахунок не швидких змін, а тривалої повільної еволюції. Незмінними залишилися чинники, що зумовлюють ріст суїцидів: внутрішня природа людини, її потреби, моральні устої, відчуженість і самотність, несправедливість, експлуатація та ін. Значно менші зміни відбулися в духовному житті людства, відповідно, вони не змогли компенсувати вплив негативних чинників.

2. Особистісні чинники суїциду

2. 1. Молодь у сучасних соціальних умовах

Проте лише несприятливі соціальні умови не призводять до самогубств, якщо до них не долучені певні особистісні чинники. Криза суспільства і криза індивіда взаємопов'язані та взаємозумовлені явища. Яке становище молоді зумовлює наявна ситуація в сучасному суспільстві? Процеси, що відбуваються в молодіжному середовищі, теж неодноразово досліджувалися [1–4; 7; 12] та ін.

Молодь найсприйнятливіша до різних суспільних негараздів, оскільки вона найменше забезпечена, найменше захищена, найвразливіша, найменш досвідчена і т. д. Незахищеність перед негараздами, невпевненість у собі, розчарування у суспільних ідеалах, страх перед майбутнім – так можна охарактеризувати внутрішній стан, через який переломлюється світосприйняття сучасної молоді людини. Причому молодь не тільки менше захищена від впливу негативних соціальних чинників, вона має значно менше досвіду боротьби і виживання у наявних умовах, які постійно погіршуються. Нерідко молодь просто не готова до неї.

Необхідність жити в умовах жорстокої конкуренції диктує сучасній молоді свої вимоги. Молоді люди часто не бачать іншого шляху вирішення наявних проблем, з якими залишилися насамоті, без підтримки оточуючих і суспільства.

Вони не бачать свого місця в майбутньому суспільстві, до якого належать, оскільки перебувають на узбіччі стрімких соціальних змін.

Те, що низький життєвий рівень, бідність провокують значну (до 30 %) долю самогубств, є встановленим фактом. Особливе питання – про причини суїцидів у заможних, або (на думку загалу) благополучних сім'ях. Проте при ретельному з'ясуванні встановимо, що там наявний лише інший вид неблагополуччя: замість матеріального – духовне. Діти та підлітки, що зростають у таких сім'ях, хоча і є матеріально добре забезпеченими, проте насправді є нікому не потрібними. Відтак, вони зазнають не меншого дискомфорту, ніж ті, хто зростає у злиднях.

Новий світ, що постає внаслідок змін, стає для людини ще більш чужим і ворожим, породжує страх перед ним, якого людина прагне позбутися за будь-яку ціну. Вона втрачає звичні ролі, наявні зв'язки, і далеко не завжди може освоїти нові ролі чи встановити нові стосунки. При цьому молодь часто не бачить перспектив, не знаходить свого місця в новому суспільстві.

Суїцид – це прояв індивідуалізму, недостатнього розвитку певних соціальних якостей чи їхньої втрати. З одного боку, людина не рахується з вимогами і потребами суспільства (зокрема, заборонаю суїциду); а з іншого – вона не має необхідної підтримки суспільства. Оскільки суспільство становить єдину, цілісну систему, в якій все взаємопов'язано, будь-які зміни в ньому неминуче торкаються всіх. Так само на всіх лягає відповідальність: у суїцидах молоді винні як самі молоді люди, їхнє оточення, так і все суспільство в цілому.

Релігія є потужним чинником, що обмежує кількість самогубств. Проте в сучасному суспільстві вона дедалі менше виконує цю функцію, оскільки втрачає свою роль. Релігія в наш час дедалі більше перетворюється на бізнес, а нове суспільство, яке створюється, сповідує цінності, протилежні до тих, які вона повинна культивувати. Втрата релігійних цінностей, зменшення авторитету церкви і її впливу на молодь є одним із чинників, що сприяє поширенню суїцидів.

Ще одним важливим аспектом даної проблеми є самогубство як протест проти суспільної несправедливості. Людям не комфортно, вони не хочуть жити у такому суспільстві, де один проти всіх і всі проти одного, а “людина людині – вовк”. Молодь бачить і відчуває всю цю фальш, і часто не хоче жити у середовищі суцільної брехні, несправедливості та насильства. Під впливом нових умов відбувається руйнація особистості, і далеко не всі здатні до змін і можуть погодитися зі втратою власної ідентичності та внутрішньої цілісності...

2. 2. Вплив деструктивних соціальних умов на суїцидну поведінку

Зв'язок соціальних впливів з особистісним комфортом людини реалізується на всіх – дальніх і ближніх – рівнях соціальної взаємодії.

1. Ситуація в суспільстві – переважно не дає підстав для оптимізму, оскільки більшість новин, які щодня людина дізнається зі ЗМІ – це інформація про збройні конфлікти, теракти, заклоти, вбивства, пограбування, звалтування, корупцію та інші безчинства [14]. Людина почувається незахищеною і розуміє, що у будь-який момент все це може торкнутися її особисто або близьких людей.

2. Повсякденна соціальна взаємодія – переважно за місцем навчання або роботи – теж часто приносить кожній людині достатньо неприємностей. Тут пос-

тійно відбуваються конфлікти як по горизонталі, так і по вертикалі, відбувається постійне відкрите і приховане протиборство, конкуренція, розповсюдженими явищами є бюрократизм, підлабузництво, кумівство, хабарництво та ін.

3. Найближче оточення – сім'я і родина – сьогодні теж доволі часто не стають надійним захистом від незгод, які повсюди переслідують людину. У сім'ях нерідко відсутня довірлива атмосфера, щирі та доброзичливі стосунки, часто виникають конфлікти, що змушують людину почуватися некомфортно навіть в оточенні найближчих людей. Сімейні стосунки теж перетворюються в бізнес, і тривають лише доти, доки є вигідними.

4. Особистісні чинники теж часто мають несприятливий вплив на стан людини. Це якості особистості, що сформувалися в результаті перебування в несприятливих соціальних умовах: дратівливість, низька стресостійкість, підвищена тривожність, депресивність, підвищена конфліктність та ряд інших.

5. До дії цих чинників додається стан власного здоров'я, яке постійно погіршується і загалом не сприяє підвищенню оптимізму та зростанню шансів на досягнення успіху, як у конкретних видах діяльності, так і в житті загалом.

Всі ці чинники є травмуючими для індивіда, оскільки від їхнього постійного впливу неможливо захиститися. Причому в кожному конкретному випадку йдеться про дію цілого комплексу несприятливих факторів, які мають психотравмуючу дію і руйнівний вплив на особистість. Як відчувається людина за таких умов? Що може стати наслідком таких впливів?

У минулі часи найпоширенішими причинами суїциду були злидні, безробіття, марність зусиль у боротьбі за існування, що підтверджується наявними даними: під час спадів світової економіки зростає рівень самогубств. Сучасні дослідження підтверджують наявність цієї тенденції в наш час [9–11].

Жиль Ліповецки вказує на інший чинник: він пояснює ріст суїцидів серед молоді поширенням “явища нарцисизму” у молодіжному середовищі. На його думку, характерною ознакою нашого часу є зростання молодіжного насильства, злочинності і самогубств зокрема. Дану тенденцію він пояснює так: “У процесі персоналізації формується тип особистості, який все менше здатний дивитися в очі дійсності. Таким людям притаманна особлива незахищеність і вразливість. Такі особистості, особливо в молодості, не мають моральної та соціальної опори. Молодь раніше була певним чином захищена від згубного впливу індивідуалізму завдяки її стабільному, авторитарному вихованню та оточенню, сьогодні повною мірою відчуває на собі руйнівний вплив нарцисизму. Зневірена, яка втратила цілісність і впевненість у собі молодь, що страждає від надмірної опіки та почуття самотності, стає кандидатом у самогубці” [8].

Причини суїциду різноманітні, тому, слід вважати, що ті з них, які були найпоширенішими в минулому, нікуди не зникли, а з часом до них додалися нові; тобто сьогодні наявні всі відомі. Схоже на те, що суспільство з часом лише збільшує кількість чинників, через дію яких людина може позбавити себе життя.

Необхідно особливо відзначити, що в суспільстві поширені хибні уявлення про самогубства і про тих, хто їх здійснює. З наведеного випливає, що насправді ні одна людина не вбиває себе сама, кожного разу її змушують до цього інші люди або ж несприятливі обставини, які створило суспільство. Ніхто не йде з життя добровільно, лише під примусом. **Не існує самогубств, йдеться про**

вбивство людей їхніми руками. Хто і навіщо примушує їх до цього? Ті, хто робить життя інших нестерпним, виштовхуючи їх на його узбіччя. Самогубство – це не вибір людини, а акт відчаю. Людина надає перевагу гідній смерті перед жалюгідним існуванням – з огляду на це самогубство є вчинком, який заслуговує поваги. В суспільстві існує конкуренція за життєвий простір, життєві блага, за право жити взагалі. Ті, хто програв, чинять по-різному: хтось провадить жалюгідне існування, починає пиячити або вживати наркотики, хтось стає на шлях антисоціальних (зокрема, злочинних) дій, а хтось приймає рішення піти з життя. Отже, потрібно дати інше визначення даному явищу: це не добровільне позбавлення себе життя людиною, оскільки наявна не добра, а зла воля, і не власна, а чужа. **Самогубство – це вбивство людини її власними руками, що здійснюється під примусом інших людей, через створення нестерпних умов для її існування, що стає можливим у випадку, якщо людина не може ні змінити наявних умов, ані призвичаїтися до них.**

Можливі різні пояснення того факту, чому в розвинених країнах світу вищий рівень самогубств, ніж у відсталих. Одним із вірогідних є наступне: слід взяти до уваги те, що чим духовніша людина, тим важче вона переносить наявні умови, тим гостріше відчуває соціальну несправедливість і бездуховність довкола, тим болючіше її перебування у антигуманному оточенні. Відповідно, у розвинених країнах світу (де вищий рівень освіти, культури загалом, як і індивідуальної культури) вищі духовні запити людей, відповідно, сильніший травмуючий вплив наявних умов на особистість. У менш розвинених країнах нижчий рівень духовних потреб, тому наявні умови зазвичай не можуть привести особистість до краху. Крім цього, в розвинених країнах значно більше різноманітних благ, за які можна боротися, а також більше засобів для здійснення протистояння між людьми (від зброї до інформаційних технологій); сильніший і руйнівніший вплив чинників, що змушують людину до постійного бездумного збагачення.

Все це призводить до того, що соціальна сутність людини терпить крах в антигуманному суспільстві. Відтак самогубство можна розглядати як протест людської сутності проти ворожого до неї суспільства, в якому просто немає місця для неї, її переконань та реалізації задумів. З огляду на це причиною самогубств стає не розв'язуваний – з точки зору індивіда, в даній ситуації – конфлікт суспільства і особи, в якому немає шансів на перемогу. Криза породжує проблеми у різних сферах життєдіяльності, проте при обмежених ресурсах вони стають не розв'язуваними.

З наведеного слідує, що саме крах духовних сподівань людини у негуманному суспільстві, неготовність, неспроможність або небажання людини жити у чужому і ворожому світі, небажання пристосовуватися до його умов, які руйнують особистість є причиною самогубств у сучасному суспільстві, серед молоді зокрема. Відповідно, психологічною причиною суїциду стає руйнація внутрішнього світу особистості, яка може бути болючішою за фізичні страждання, призводить до втрати ідентичності, внутрішньої цілісності і відчуття захищеності, появи натомість відчуття безнадії та відчаю. У будь-якому випадку як суїцидна поведінка, так і акт самогубства є наслідком дезадаптації до наявних умов, як соціальних, так і особистісних, причому таких, що їх неможливо подолати.

Чим більш вороже суспільство до людини, тим більше в ньому антисуспільних проявів, самогубств у т. ч. До цього причетний абсолютно кожен член суспільства, оскільки, відкриваючи нові перспективи для суспільства загалом, ми цим самим позбавляємо перспектив на майбутнє ряд окремих його членів, передусім тих, хто перебуває у найгірших умовах, а тому не має змоги скористатися новими можливостями. А, як відомо, "суспільство без майбутнього становить невичерпне джерело самогубців". Суспільство жертвує одними людьми задля змін, якими скористаються інші.

Подолання суїцидів у молодіжному середовищі за наявних соціальних умов є навряд чи можливим, оскільки передбачає надання допомоги тим, хто перебуває в зоні ризику – а це суперечить домінуючим тенденціям у суспільстві (збагачення за будь-яку ціну, але неодмінно за рахунок інших). Відтак, очевидно, кількість самогубств зростатиме і надалі.

Чи можливо змінити ситуацію? За рахунок чого? Як покращити становище молоді за наявних умов? Взагалі, за рахунок чого суспільство може стати кращим? Це можливо лише за рахунок того, щоб кожна людина стала кращою, без цього неможливі ні суспільний прогрес, ні побудова демократичного суспільства, ні досягнення суспільного благополуччя. Різнобічний розвиток особистості, створення необхідних для цього соціальних умов, побудова гуманного, демократичного суспільства – шлях до вирішення як проблем молоді, так і проблеми самогубств.

3. Висновки:

1. Суїциди в сучасному суспільстві, серед молоді зокрема, зумовлені одночасною дією ряду несприятливих чинників, як соціальних, так і особистісних.

2. До соціальних чинників самогубств передусім слід віднести наступні: посилення конкуренції за наявні блага, зростання конфронтації та антагонізму, ворожнечі, поглиблення розшарування суспільства, домінування насильства та несправедливості, зростання злочинності та проникнення її в усі сфери суспільного життя; це означає – для широкого загалу – створення умов, несумісних для нормального проживання для дедалі більшої кількості людей, відсутність перспектив, що ставить їх перед необхідністю деградації або капітуляції.

3. До особистісних чинників самогубств передусім слід віднести наступні: неможливість пристосуватися до наявних у суспільстві несприятливих умов, виробити якості особистості, які суперечать соціальним устоям і принципам гуманізму, нормам людського співжиття, що спричинює крах сподівань людини у негуманному суспільстві; небажання боротися через неможливість перемогти; щодо молоді, передусім слід вказати на її неготовність до вирішення нагальних соціальних та особистісних проблем.

4. Суїцидну поведінку зумовлює конфлікт між суспільством та особистістю, між декларованими ним вимогами до особи і вимогами реальними, неможливість виконувати вимоги, які не тільки є взаємовиключними, але й такими, які суперечать самій сутності особистості, роблять неможливим її існування за наявних умов; у разі, якщо особистість не може перемогти несприятливі умови, вона зазнає краху і стає на шлях тривалої деградації або гине відразу.

5. Відтак причиною самогубств слід вважати збіг ряду несприятливих для нормального проживання людини обставин, як соціальних, так і особистісних. Такі умови складаються тоді, коли людина не тільки перебуває в неприйнятних для її проживання умовах, але не може ні змінити їх, ні пристосуватися. Внутрішня та зовнішня дезадаптація до умов перебування має наслідком неможливість подальшого існування і, в результаті, самогубство.

Для подолання суїцидів у молодіжному середовищі потрібні кардинальні зміни у суспільстві, до яких повинні бути залучені як владні структури всіх рівнів, так і найширші кола громадськості, і які повинні бути спрямовані на нейтралізацію дії чинників, що зумовлюють суїцидні тенденції. В гуманному суспільстві не буде причин для самогубств.

У майбутньому передбачено здійснити дослідження суїцидних тенденцій у молодіжному середовищі, виявлення чинників, що їх зумовлюють і можливості попередження та подолання; а також створити технологію для профілактики самогубств, придатну для широкого впровадження.

Література

1. Вінтюк Ю. Суспільна криза і трансформація особистості // Філософські пошуки, 1998. Вип. V–VI. С. 279–282.
2. Вінтюк Ю. Особливості життєвого самовизначення молоді в сучасних умовах і його вплив на ситуацію в Україні // Євроатлантичний вибір України: погляд молоді. Матеріали наукової конференції. Львів, 2007. С. 82–89.
3. Вінтюк Ю. Молодіжні проблеми і молодіжна політика в сучасній Україні з точки зору студентів // Україна європейська: сучасні тенденції і перспективи: Матеріали науково-практичної конференції. Чернігів, 2008. С. 23–25.
4. Вінтюк Ю. Взаємовідносини молоді і держави: чинники та закономірності формування в сучасних умовах // Молодь в умовах нової соціальної перспективи: Матеріали X міжнародної науково-практичної конференції. Житомир, 2008. Ч. I. С. 75–77.
5. Гилинский Я. Самоубийство как социальное явление // Проблемы борьбы с девиантным поведением. М., 1989. С. 44–68.
6. Дюркгайм Е. Самогубство: соціологічне дослідження. К.: Основи, 1998.
7. Курпатов А. Самоубийство – безысходность или бессмыслица? С неврозом по жизни. – СПб.: Нева, 2006.
8. Ліповецки Ж. Злочин і суїцид: “круте насилля” // <<http://www.ji.lviv.ua/n25 texts/lipivecki2.htm>>.
9. Мягков А., Журавлева И., Журавлева С. Суицидальное поведение молодежи: масштабы, основные формы и факторы. <http://5ka.su/ref/philosophy/0_object35927.html>.
10. Орлова И. Самоубийство – явление социальное // Социологические исследования, 1998. № 8. С. 69–73.
11. Рафаель Д. Час вмирати // Український тиждень, 2009. № 46. С. 16–17.
12. Сладков Л. Плюс Минус жизнь. М.: Мол. гвардия, 1990.
13. Сорокин П. Самоубийство как общественное явление // Социологические исследования, 2003. № 2. С. 104–114.
14. СМИ способствуют росту суицида // <<http://psyjournals.ru/psynews/21574.shtml>>.

15. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006.
16. Чупров В., Зубок Ю., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. М.: Наука, 2001.

SOCIAL AND PERSONAL CONDITIONALITY OF SUICIDES OF YOUTH IN MODERN SOCIETY

Yuriy Vintyuk

National University "Lviv Polytechnika",
Kvitneva Str., 6, L'viv, 79044, Ukraine,
e-mail: yurvin@ukr.net

The analysis of social and personal factors that predetermine the suicidal conduct of young people for explanation of tendencies of dynamics and features of suicides in modern society in our time is carried out. Data of changes in society that happened during two centuries and were instruments in permanent growth of level of suicides, among young people in particular, are given. Modern terms as potential factors that are instruments in distribution of displays of suicidal conduct and growth of the level of suicides in our society are considered. A position of young people in the crisis of society on the basis of the obtained data is analysed, personality factors which are instruments in the displays of suicidal conduct are exposed. It is marked that exactly destructive terms in modern society are instruments in forming of the suicidal conduct and growth of amount of suicides among young people in particular. A condition is defended that in case of committing suicide a human goes from life not voluntarily but under the pressure of the society, as a result of the personal destruction. The conclusions of the carried out work are made. It will allow us to improve the work on the prophylactic (preventive measures) of suicidal conduct of young people in modern conditions.

Key words: suicide, suicidal conduct, dezadaptation, social factors, personality factors.

Стаття надійшла до редколегії 24.11.2011

Прийнята до друку 30.01.2012

УДК 19.00.05

ПРАВОПОРУШЕННЯ НЕПОВНОЛІТНІХ ЯК СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

Іван Дяків

Міжрегіональна академія управління персоналом,
вул. Фрометівська, 2, м. Київ, 03039, Україна,
e-mail: ivan_dyakiv@ukr.net

З'ясовано, що існує взаємозалежність між збільшенням правопорушень неповнолітніми та інтенсивними соціально-економічними змінами у суспільстві. Виявлено зміну наукових поглядів щодо причин злочинності. Розглянуто систему факторів, які впливають на розвиток кримінальної поведінки неповнолітніх. Виділено два аспекти, від яких залежить протиправний вчинок неповнолітнього. Зокрема, йдеться про відповідне соціальне середовище і самосвідомість. Зроблено спробу показати динаміку розвитку кримінальної поведінки у неповнолітніх, яка надалі може збільшити можливості профілактики таких негативних соціальних явищ. Проаналізовано зв'язок таких психологічних явищ, як соціальне середовище, афективні стани, самосвідомість тощо, які стосуються протиправної поведінки неповнолітніх. Здійснено системний підхід до проблематики та розкрито перспективу для подальшого дослідження.

Ключові слова: біологічний підхід, соціальний підхід, соціально-економічні зміни, соціальне середовище, самосвідомість, афективні стани, системний підхід.

Актуальність проблеми. Сучасний розвиток соціально-економічних відносин ускладнив процес адаптації неповнолітніх до соціуму. Із збільшенням та вдосконаленням матеріальних та культурних благ зросли потреби та вимоги стосовно неповнолітніх. Підтвердженням цього є дослідження польського вченого Ч. Висьневського, який виявив зв'язок соціально-економічних факторів із правопорушенням неповнолітніх. Автор вказує, що причиною зростання злочинності серед неповнолітніх є збільшення урбанізації, індустріалізації та міграції населення [5]. На сьогодні така проблема є актуальною, оскільки, як зазначають Н. Малиш та В. Веселуха, спостерігаємо збільшення кількості та жорстокості протиправних вчинків, здійснених неповнолітніми [11; 4, с. 93–97]. Отже, можна визначити, що актуальність проблеми зумовлена такими чинниками:

- збільшенням кількості та жорстокості протиправних дій, вчинених неповнолітніми;
- виникненням труднощів в адаптації та інтеграції неповнолітніх у суспільні відносини в зв'язку з ускладненням соціальних відносин та поділом праці;
- відставанням соціального розвитку неповнолітніх від біологічного.

Мета статті – висвітлити та обґрунтувати роль соціально-психологічних факторів у розвитку протиправної поведінки неповнолітніх.

Повернувшись до розвитку наукових поглядів стосовно причин виникнення злочинності, зокрема неповнолітньої, спостерігаємо певну тенденцію, а саме: до 60-х років ХХ ст. домінувала біологічна детермінанта злочинності, після 60-х років – соціальна.

З. Фройд один із перших визначив структуру особистості, яка містить у собі три компоненти: “Воно”, “Я” і “Над-Я”. Вчений вказав на те, що правопорушення можна розглядати як наслідок неконтрольованої дії “Воно” та слабкий розвиток “Я” і “Над-Я” [16]. Згідно з його теорією, поведінка людини є наслідком дії вроджених інстинктів, зокрема “лібідо” (потяг до життя) та “танатос” (потяг до смерті, руйнування). Ці два інстинкти тією чи іншою мірою є динамічною якістю підструктур особистості (“Я” і “Над-Я”).

Погляди З. Фрейда на природу злочинності певною мірою підтверджує інший автор. Наприклад, І. Чанцева вказує на дослідження вчених Алтайського університету, які вивчали неповнолітніх злочинців. У процесі дослідження було виявлено, що це – зазвичай люди (неповнолітні правопорушники), підозрілі, схильні до демонстрації сили. Для всіх них характерна недостатня здатність контролювати свої емоції [18, с. 4]. Слабкий контроль емоцій, зазначений вище, – це неконтрольовані дії “Воно” та слабкий розвиток “Я” і “Над-Я” у З. Фрейда.

Дотримуючись біологічного погляду, видатний російський вчений, один з яскравих представників у психології ХХ ст., Л. Виготський, зумів висвітлити важливі моменти стосовно формування протиправної поведінки неповнолітнього. Цікавою є його думка щодо фізіологічних процесів, які відбуваються в підлітковому віці. Він стверджував, що передумовою виникнення негативних станів можуть стати нейрогуморальні зміни (виникає подразливість, неврівноваженість, депресивні реакції, апатія) [6]. Якщо повернутись знову до вчення З. Фрейда, то зможемо побачити узгодженість учень З. Фрейда, а саме – про контроль дії “Воно”, та Л. Виготського (поздрозливість, неврівноваженість тощо).

Сукупність біологічних та соціальних факторів, які певним чином впливають на неповнолітнього правопорушника, спричинюють труднощі в адаптації до суспільства. Адаптація для осіб підліткового віку особливо актуальна, оскільки у такому віці відбуваються значні біологічні та соціальні зміни. Потреба відчувати себе дорослим та наслідувати вчинки, культуру, моду дорослих людей спричинює підвищення вимог неповнолітнього до самого себе. Коли вказані вище процеси відбуваються з дітьми із неблагополучних сімей, то проблема особливо ускладнюється, оскільки адаптація в таких дітей проходить дуже важко через відсутність підтримуючого фактору – сім'ї. На проблему адаптації, але в широкому розумінні слова, вказував А. Лазурський. Він, взявши до уваги ідеї В. Бехтерева, припускає, що головне завдання особистості – це пристосування (адаптація) до навколишнього середовища, тобто до природи, речей, людей, людських взаємовідносин, ідей, цінностей [10].

Дотичною до проблеми адаптації є праця М. Кле, в якій йдеться про те, що поділ праці та ускладнення суспільних відносин спричинили труднощі в адаптації та інтеграції підлітків у суспільство [9]. Варто зазначити, що до 60-их років

XX ст. суспільство не вважало підлітковий вік як особливий та проблемний період у житті людини. Першим, хто звернув увагу на нове соціальне явище – підлітковий період розвитку, був Ж.-Ж. Руссо [13].

У праці американської дослідниці М. Мід “Дорослішання на Самоа” подано відмінності між самоанськими та американськими підлітками. Авторка стверджує, що підлітковий вік самоанські дівчата ніколи не описували як складний період життя. Навпаки, для них це період щасливої безтурботності, вони не відчують тривоги і стресів. Аналізуючи ситуацію самоанських підлітків, можна зазначити, що:

- самоанські підлітки не мають економічного і соціального пресингу, а найголовніше не мають необхідності соціального, морального і професійного самовизначення;
- наявний контраст жорстокості американської сексуальної моралі щодо підлітків і терпимість сексуальної моралі на Самоа [9].

Актуальним і зараз є вчення К. Маркса про суспільну детермінацію поведінки особистості. Якщо виходити з його твердження, то людина – це сукупність усіх суспільних відносин, що існують у такому суспільстві. Її розвиток і формування способу поведінки зумовлені розвитком усіх інших індивідів, з якими вона безпосередньо чи опосередковано спілкується [5]. Його положення може бути основним методологічним принципом в дослідженнях взаємозв'язку людини і суспільства. Такий погляд вченого узгоджується з положеннями провідних вчених, а саме: Г. Тарда, А. Яковльєва, Ч. Висьневськи та ін.

Поведінка регулюється, в основному, самосвідомістю, яка виконує функцію цілісності та узгодженості поведінкових дій особистості. Самосвідомість формується під впливом виховання, самовиховання, біологічних умов та під впливом середовища. Соціальне середовище для неповнолітнього правопорушника має велике значення, оскільки для нього актуальними є проблеми статевого відносин, самоствердження в групі, навчання тощо. Важливо зауважити зв'язок соціального середовища та самосвідомості. Ми виходимо з того, що самосвідомість формується під впливом як зовнішніх, так і внутрішніх умов. Зовнішні умови – це ті емоційно насичені ситуації, які важливі для особистості (маємо на увазі економічні, соціальні та сімейні фактори). До внутрішніх умов зараховуємо біологічні чинники (здатки, здібності, певною мірою інтелект), мотивацію, досвід тощо.

Ми виокремлюємо два головні аспекти, які взаємозалежні між собою, а саме:

- відповідне соціальне середовище;
- самосвідомість неповнолітнього.

Будь-який соціальний процес має свій початок та кульмінацію розвитку. Якщо особистість тривалий час перебуває в асоціальному середовищі, то в такий спосіб у неї формуються стійкі характерологічні негативні особливості. Отже, можна виділити такі стадії розвитку протиправної поведінки:

1. Початковий (негативне соціальне середовище).
2. Ситуативне правопорушення.
3. Свідоме правопорушення.

Доцільно навести реальний приклад із життя одного неповнолітнього, який через певні обставини вибрав хибний шлях. Все почалося з того, що перші невдачі й покарання у нього викликали підсилення збудженості, неспокійний сон. Зневажати вчителями почав лише тоді, коли неправильно оцінювали його (на його думку). Змінилось також його ставлення до матері, особливо з того моменту, коли вона перед усіма образила його. Дійшовши висновку, що йому нема на кого розраховувати, зв'язався із групою правопорушників [5]. Цей конкретний приклад підтверджує, що правопорушення має певний розвиток, певну динаміку. Крім цього, тут можна помітити певний діалектичний процес, тобто перехід від однієї крайності до іншої. Неповнолітній загалом був нормальним, можна сказати, навіть позитивним, але не отримав належної підтримки із середовища. Такі випадки в суспільстві трапляються часто.

Емоційна складова в особистості неповнолітнього правопорушника має, на наш погляд, одне з ключових значень на шляху до розвитку та здійснення правопорушення. Найперше, така трактовка пояснюється тим, що в стані сильного емоційного збудження виникає стан афекту, при якому спостерігається звуження свідомості, недостатня оцінка зовнішньої ситуації тощо. По-друге, емоції здатні підсилювати мотивацію до здійснення негативного вчинку. Тому, велику роль у механізмі виникнення негативних вчинків неповнолітніх правопорушників відіграють афективні стани, що виникають у відповідь на конфліктну ситуацію. При тривалому зберіганні афективні стани стають стійкими властивостями і якостями особистості [5]. На наш погляд, поява афективних станів, потяг до самоствердження пов'язані із таким формуванням психіки, як самосвідомість. Відомо, що найважливішим новоутворенням підліткового етапу є формування самосвідомості [12]. Самосвідомість визначає конструкт – утворення внутрішнього світу людини, яке сутнісно полягає у сприйнятті нею численних образів самої себе у потоці найрізноманітніших ситуацій соціальної взаємодії та поєднання цих образів у цілісне загальне уявлення – бачення себе у формі всесвіту [7]. Важливою ознакою самосвідомості підлітка вважають так зване почуття дорослості [12]. Відчути себе дорослим можна й через спілкування, соціальну взаємодію, а також, що дуже важливо, показати себе людям, бути оціненим ними. З цього приводу влучним є вислів В. Джемса, англійського психолога, одного з провідних учених у напрямку психології особистості. Він стверджував, що для людини немає більш жорстокішого покарання, ніж бути в суспільстві й бути непомітним для інших [8].

Якщо аналізувати структуру особистості неповнолітнього правопорушника, то виходячи з того, що було вже сказано, в ній наявні як позитивні, так і негативні якості. Але, враховуючи збіг обставин, та переважання в часі та просторі негативних факторів впливу, все ж таки в дію вступають негативні стимули. У більшості підлітків-правопорушників у структурі особистості домінують негативні якості: лінь, слабка воля, безвідповідальність, конформізм, нечуйність, агресивність тощо. Важливим чинником формування особистості “важкого” підлітка в більшості випадків є сімейні умови [3].

Варто зауважити, що концепція “диференційної асоціації”, яку висунув Е. Сатерленд, теж відстоює соціальний напрямок у розумінні сутності виникнення злочинності. У концепції йдеться про те, що поведінка є результатом “научіння”

тих осіб, які вже засвоїли злочинні цінності. Люди, які сприймають таке “научіння”, стають злочинцями, оскільки в їхній свідомості переважають визначення, поняття, оцінки, що сприяють порушенню закону, над визначеннями, поняттями, оцінками, що не сприяють такому порушенню. Дві категорії поглядів та уявлень існують у суспільстві одночасно, й особа сприймає ці дві категорії, які протилежні (вони “диференційовані”) [19].

Необхідно виходити з того, що психіка людини має діалектичну природу, а значить і проблеми особистості, як похідні від неї, теж діалектичні. Але розглядаючи діалектичну проблему, можна виділити домінуючий фактор у виникненні цієї проблеми. Варто додати, що і в процесі розвитку дитини часто говорять про діалектичну проблему (йдеться про протиріччя між вже даним рівнем розвитку і реальними можливостями задовольнити певні потреби). В процесі життя дитини, на якомусь етапі розвитку, у неї виникають нові потреби чи вони набувають нового змісту і форми, а можливості задоволення цих потреб ще не вироблені; то ці протиріччя викликають ріст активності і зміни її характеру [17, с. 65].

Існує невідповідність домагань “важких” підлітків на визначений статус у колективі рівню їхніх можливостей, що призводить до конфліктів та афективних переживань [1, с. 423]. Звичайно, рівень домагань співвідноситься якоюсь мірою з такими особливостями особистості підлітка, як максималізм, соціальна значущість, почуття дорослості.

Протиправна поведінка неповнолітніх правопорушників, в основному, є збігом в часі кількох факторів. Найперше, це несприятливий ситуативний зовнішній фактор, який діє на неповнолітнього досить вразливо. Також, одним із основних факторів впливу на розвиток кримінальної поведінки неповнолітніх являється неадекватна оцінка ними своїх можливостей. Незадоволення актуальної потреби неповнолітнього призводить часто до виникнення афективних переживань. Проаналізувавши згадані вище твердження, можна зробити певну градацію розвитку протиправної поведінки:

1. Соціальна ситуація (середовище) спонукає до підвищення рівня домагань.

2. Невідповідність рівня домагань можливостям призводить до виникнення конфліктів та переживань.

3. Нагнітання негативних афективних переживань спонукає до виходу цих переживань, тобто до здійснення вчинку, зокрема протиправного.

4. Постійна повторюваність протиправних вчинків формує особистість з антисоціальною спрямованістю.

У кримінологічній літературі існує перелік праць, в яких пояснюють зв'язок темпераменту людини із злочинністю. Стверджують, що емоційно пасивний, замкнутий, малокомунікабельний меланхолік менше піддається сторонньому впливу, зокрема “дурному”, ніж комунікабельний, рухливий сангвінік. Також припускають, що за рівних умов неврівноважений холерик надзвичайно вразливий і глибоко переживає будь-яку образу і неприємність, більше схильний здійснювати вчинок, ніж розсудливий флегматик [19, с. 24].

У своєму дослідженні Т. Бочкарьова довела домінування в особистості соціальних чинників над біологічними. Її праця була спрямована на вивчення одвічної проблеми людини – дуалізму біологічного та духовного рівнів в особистості.

Дослідження Т. Бочкарьової стосувалося мотиваційної сфери підлітків. Зокрема, авторка виділила, з одного боку, “елементарні”, “органічні” потреби, а з іншого, – “інтелектуальні”, “моральні”, “етичні”. При цьому, потреби першого роду можуть стикатися, призводити до конфлікту з потребами другого, “вищого” порядку. Із цих припущень виникає інше твердження, а саме: морально вихована людина у разі конфлікту між примітивними, егоїстичними потребами, з одного боку, і моральними, – з іншого, вчинить відповідно до моральних потреб, підпорядковуючи при цьому інші спонуки. У правопорушників у ситуації подібного конфлікту, очевидно, перемагає бажання задовольнити свої примітивні потреби. Виходячи із цього, – доходить висновку Т. Бочкарьова, – існує неправильно сформована структура мотиваційної сфери особистості, структура, в якій домінуючими є примітивні, егоїстичні, антисоціальні потреби [2, с. 424–425].

Останнім часом, враховуючи інтенсивність інформаційних процесів (як позитивних, так і негативних), які відбуваються в нашому суспільстві, значущим є порушення питання про передачу неповнолітнім негативного досвіду від дорослих (в тому числі асоціального, протиправного) через різноманітні комунікаційні засоби. На такий процес звертав увагу французький вчений Г. Тард на початку ХХ століття. Але не зважаючи на те, що пройшло вже багато часу, така проблема є досить актуальною сьогодні. І. Рущенко, спираючись на праці Г. Тарда, зокрема на теорію наслідування та трансмісійні концепції, вважав, що поширення злочинності (так як її виникнення) здійснюється крізь призму соціальних зв'язків, контактів, системи спілкування і комунікацій [14].

Насправді, особистість важковиховуваного неповнолітнього, як і злочинця, є цілісним утворенням, що складається із комплексу біологічних і соціальних властивостей, які вступили у складну взаємодію із навколишнім середовищем, а злочин є результатом такої взаємодії [15, с. 18–19].

Несформованість, а тим більше деформація соціальних властивостей неповнолітнього супроводжується змінами змісту потреб та інтересів, що визначають мотиви його поведінки.

Література

1. Алемаскин М. Положение подростка-правонарушителя в коллективе класса // III Всесоюзный съезд общества психологов СССР. М., 1968. Т. II. С. 423.
2. Бочкарева Г. Психологическая характеристика мотивационной сферы подростков-правонарушителей // III Всесоюзный съезд общества психологов СССР. М., 1968. Т. II. С. 424–425.
3. Васильев В. Юридическая психология. М.: Юридическая литература, 1991.
4. Веселуха В. Соціальний і правовий статус неповнолітнього і його вплив на віктимну поведінку // Право України, 1999. № 7. С. 93–97.
5. Висьневські Ч. Психолого-педагогический анализ причин и условий правонарушений несовершеннолетних // Автореф. диссерт. канд. психол. наук. К., 1983.
6. Выготский Л. Педология подростка. М.: Изд-во МГУ, 1930.
7. Гуменюк О. Психологія Я-концепції. Тернопіль: Економічна думка, 2002.
8. Джемс У. Психология. М.: Педагогика, 1991.
9. Кле М. Психология подростка: Психосексуальное развитие. М.: Педагогика, 1991.
10. Лазурский А. Очерк науки о характерах. М.: Наука, 1995.

11. Малиш Н. Соціально-психологічні особливості формування особистості неповнолітніх правопорушників. Х.: Національний університет внутрішніх справ. Дисерт. канд. психол. наук, 2005.
12. Психология современного подростка. М.: Педагогика, 1987.
13. Руссо Ж. Педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1981.
14. Рущенко І. Соціологія злочинності. Х.: Національний університет внутрішніх справ, 2001.
15. Селецкий А., Тарарухин С. Несовершеннолетние с отклоняющимся поведением. К.: Вища школа, 1981. С. 18–19.
16. Фройд З. Массовая психология и анализ человеческого Я // “Я” и “Оно”. Тбилиси: Мерани, 1991.
17. Фридман Л., Волков К. Психологическая наука учителю. М.: Просвещение, 1985.
18. Чанцева И. Неужели прав Ламбозо? // Комсомольская правда. 8 июля 1990.
19. Яковлев А. Преступность и социальная психология. М.: Юридическая литература, 1971.

UVENILE DELINQUENCY AS A SOCIAL-PSYCHOLOGICAL PROBLEM

Ivan Dyakiv

Interregional Academy of the Staff Management
Frometivska Str., 2, Kyiv, 03039, Ukraine,
e-mail: ivan_dyakiv@ukr.net

It is shown that there is interdependence between the increasing juvenile delinquency and the integrative social-economical changes in the society. In the was discovered the change of the scientific views towards the reasons of the delinquency. Factors which influence the development of the juvenile criminal behavior were examined. Aspects on which the infant crimes depend were singled out; they are the corresponding social environment and the self-consciousness. The attempts were made to show the dynamics of the criminal behavior development among juveniles, these can increase the preventive measures for the negative social phenomena in future. The connection between such psychological phenomena as social environment, affect states, self-consciousness etc was disclosed. These items are related to the illegal juvenile behavior. Thus, systematic approach to the main problems was made, as well as the prospects for the further researches in this area were shown.

Key words: biological approach, social approach, social-economical changes, social environment, self-consciousness, affect states, systematic approach.

Стаття надійшла до редколегії 23.03.2010

Після доопрацювання 2.06.2010

Прийнята до друку 14.06.2010

Рецензії

ПРИКЛАДНА ЕТИКА ЯК ФЕНОМЕН ХХ СТОРІЧЧЯ

Ольга Сінкевич

*Рецензія на навчальний посібник О.І. Ліщинської-Милян
“Прикладна етика”. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 236 с.*

Сучасну добу нерідко характеризують як час глибокої кризи – кризи культури, духовності, моралі. Песимістично налаштовані мислителі говорять про те, що людство може не мати майбутнього, якщо воно не знайде виходу з глухого кута споживацтва, не зможе відродити вищі гуманістичні цінності, повернути людський вимір усьому, що відбувається у світі. Процес відродження вищих гуманістичних цінностей має на меті здійснювати стримуючий та облагороджуючий вплив на практичну діяльність людей та сприяти більш глибокому осягненню світу, природи, людини. “ХХІ століття буде добою гуманітарної культури, якщо воно буде взагалі”, – стверджував французький філософ К. Леві-Строс.

Високі гуманістичні цінності, поняття добра, співстраждання, совісті традиційно становлять предмет етики.

Етика – особлива філософська наука. Етиці неможливо навчити, її можна лише навчитись, роздумуючи над тисячолітньою мудрістю, приймаючи чи заперечуючи її. Вона не лише дає певну суму знань зі сфери моралі, а й виявляє моральні аспекти ставлення людини до світу, до іншого, до самої себе, сприяє формуванню моральної культури, свідомого вибору тих чи тих стратегій поведінки в різних життєвих ситуаціях. Моральні проблеми постають перед кожною людиною, проте вони особливо хвилюють у молоді роки, коли відчувається потреба про все мати власну думку і коли від їхнього вирішення значною мірою залежить те, як складеться життя, як “здійсниться” людина для себе й для інших.

Саме тому навчальний план підготовки майбутніх культурологів у Львівському національному університеті імені Івана Франка передбачає ознайомлення їх із циклом дисциплін, присвячених проблемам морально-етичного характеру: курсами “Етика”, “Християнська етика”, “Моральна культура спілкування та етикет”, “Гуманістичні аспекти сучасної етики”. Особливе місце у цьому корпусі навчальних дисциплін, який дає цілісну систему ґрунтовних етичних знань, посідає курс “Прикладна етика”.

Саме прикладну етику називають магістральним напрямом розвитку етичного знання у третьому тисячолітті. Ця порівняно молода галузь етичного знання виникла як спроба знайти відповідь на загрози життю та існуванню людини, небезпеку порушення її невід’ємних прав та інтересів – у сфері біологічного експерименту, медичного обслуговування або екологічного виживання, там, де намагались обійтись без етики, поставити на перше місце міркування вигоди, економічної доцільності або чийхось інтересів.

Проблеми прикладної етики мають важливе значення для пострадянського суспільства. Це суспільство потребує високорозвиненої громадянської відповідальності особистості; якісно нової, неантропоцентричної, екологічної свідомості людей; високої культури ділового спілкування та підприємництва; свідомої моральної саморегуляції професіоналів у таких відповідальних сферах діяльності, як медицина, педагогіка, юриспруденція.

Звернення до проблем прикладного характеру свідчить, з одного боку, про реальне перетворення етики на практичну філософію, з іншого, – про актуалізацію проблеми формування моральної культури людей у різноманітних сферах їхньої діяльності.

Вихід у світ навчального посібника доцента кафедри теорії та історії культури О.І. Ліщинської-Милян “Прикладна етика” став підсумком її багаторічної праці у сфері етичних проблем прикладного характеру. Цим проблемам присвячено низку її наукових статей, виступів на міжнародних та всеукраїнських конференціях. Під науковим керівництвом О.І. Ліщинської-Милян студенти підготували багато курсових та дипломних робіт із проблем біоетики, екологічної етики. Протягом п’яти років вона викладала курс “Прикладна етика”, основні положення якого неодноразово обговорювали на засіданнях науково-теоретичного семінару кафедри теорії та історії культури.

Посібник має на меті задовольнити пізнавальний інтерес молодшої людини до проблем, які становлять виклики сучасної епохи. Водночас він орієнтований на свого роду “надзавдання” – не лише підготовку професіонала, який володіє сучасними знаннями, а й формування людини, яка визнає високі гуманістичні принципи і готова реалізувати їх у своєму житті

Посібник ґрунтується на трьох методологічних принципах етичного знання: інтегральності, конкретності та антиномічності.

Принцип інтегральності виражає нерозривний зв’язок філософської та професійно-прикладної етики. Прикладна етика поєднує етичну теорію, моральне життя та моральне виховання особистості. Вона містить не лише теорію моралі, а й комплекс позаетичних знань про мораль – соціологічних, психологічних, педагогічних. Необхідно зазначити, що реалізації принципу інтегральності сприяє широке застосування міждисциплінарного підходу до аналізу важливих проблем прикладної етики. Зокрема, автор використовує міжпредметні зв’язки, звертаючись до матеріалу курсу “Історія культури”, “Філософія культури”, “Соціальна культурологія”, “Соціологія культури”.

Принцип конкретності дає змогу розглядати перехід від філософської до прикладної парадигми етики як закономірний процес конкретизації універсальних моральних приписів.

Важливим чинником цього процесу є прогрес пізнання, яке проникає у найпотаємніші глибини життя, розвиток нових досконалих технологій.

Конкретизація загальнолюдських моральних норм та принципів у сучасну добу є особливо актуальною у зв’язку з процесом демократизації суспільних відносин, який на місце пануючих раніше класових цінностей висуває на перший план інтереси та права особистості. Відбувається переосмислення, переакцентування цінностей, їхнього місця в ціннісній ієрархії суспільства й особистості в контексті громадянських прав, свобод та суспільних інтересів.

Одним із важливих наслідків процесу демократизації є зростання ролі свободи вибору, розширення можливих варіантів поведінки, плюралізм норм та цінностей, перенесення акценту з норм, які забороняли, на норми, які дозволяють та стимулюють.

Сучасна доба характеризується також специфічним етико-психологічним середовищем, в якому ламається багато стереотипів та бар'єрів, відсутністю усталених моделей моральної поведінки у тих нових ситуаціях, які породжені нашою епохою. Французький екзистенціаліст Ж.-П. Сартр вважав, що всі наші біди, зокрема й трагічні ситуації, зумовлені тим, що люди не розмовляють одне з одним, не вміють спілкуватись, обговорювати болючі питання, не готові вислухати й зрозуміти іншого. Якщо раніше все було препаровано, цензуровано, то нині нам доводиться шукати відповідь на питання, як жити з людьми зі СНІДом, як ставитись до наркоманії, евтаназії, одностатевих шлюбів. Запропонований у посібнику матеріал та форми проведення навчальних занять заохочують молодих людей обговорювати ці проблеми і колективно шукати відповіді на них, адже моральний вибір не можна "делегувати" іншому. Така відверта, щира розмова вчить формувати власну думку, долати нетерпимість, знаходити гуманне вирішення проблем.

Принцип антиномічності передбачає оцінку певної моральної ситуації з погляду дилеми, тобто аргументованого обґрунтування кожного з взаємовиключних моральних рішень.

Як зазначає авторка посібника, прикладна етика є тією галуззю знань та поведінки, яка має справу з практичними моральними проблемами, що мають межовий та відкритий характер. Ці проблеми (зокрема евтаназія, трансплантація органів, аборти) є межовими, оскільки стосуються фундаментальних моральних принципів, смисложиттєвих цінностей. Вони відкриті, адже мають форму дилеми, кожне з взаємовиключних рішень якої піддається моральній аргументації. Стосовно них у суспільній свідомості відсутня нормативна згода, вони не мають простого й однозначного вирішення, у них завжди містяться протиріччя, які не піддаються формальному аналізу. Такі проблеми відкриті не тільки тому, що не знайдено їхнього логічно незаперечного обґрунтування, а й тому, що вони не мають його, вони завжди потребують конкретних, разових рішень.

Характеристика цих проблем як відкритих асоціюється з відкритим суспільством. Ці проблеми конститууються та адекватно виражаються у відкритому суспільстві, оскільки саме йому притаманний світоглядний плюралізм, толерантність, визнання самоцінності людської особистості, дотримання прав людини.

Відкриті проблеми – це ті, які є предметом гострого дискусійного обговорення і найчастіше викликають жорстке протистояння альтернативних позицій (зокрема, проблема смертної страти, евтаназії).

Такі проблеми об'єднує злободенність, актуальність, хоча витоки їх можуть бути дуже давніми. Також об'єднує їх розуміння не лише нинішньої, а й перспективної актуальності, яка в майбутньому буде лише зростати. Крім того, відкриті проблеми виходять за межі етичного знання, переміщуючись у ранг соціально значущих питань, які потребують політичного та правового вирішення.

Мораль завжди була сферою дилем. Вирішувати їх повсякденно протягом усього життя – це доля людини. Власне, саме з намагання осмислити ці дилеми та знайти шляхи їхнього розв'язання і виросла етика.

Сучасна дійсність породила велику кількість моральних дилем – від ситуації смеральної хвороби до наслідків забруднення навколишнього середовища. Ці етико-прикладні проблеми характеризуються тим, що виникають у публічних сферах життя, які потребують кодифікованого юридичного, адміністративного регулювання і контролю, у тих зонах інституційованої поведінки, де вчинки, за визначенням, мають усвідомлений характер. Це – такі проблеми, доля яких вирішальним чином залежить від свідомо вираженої волі суспільства, втіленої у відповідній інституційній організації життя. До таких проблем належить, зокрема, проблема смертної страти. Від страти гине значно менше людей, ніж від сімейних чвар та вуличних бійок, проте саме вона є предметом прикладної етики, оскільки саме в цьому випадку йдеться про свідому дефінітивно виражену волю суспільства, виражену у відповідному державному акті.

Для рішення цих проблем недостатньо самої волі та моральної рішучості. Тут необхідна також професійна строгість суджень, адекватність знання предмета. Так, неможливо виробити морально виважене ставлення до трансплантації органів без відповіді на питання про медичні критерії людського життя. З питань моральної кваліфікації цих проблем серед спеціалістів та в суспільній думці існують протилежні позиції: зокрема, прихильники та противники евтаназії однаково апелюють до етичної категорії милосердя, претендують на істинність та легальність.

Науково-теоретичний рівень посібника “Прикладна етика” задовольняє цю вимогу – він дає адекватні науково-виважені тлумачення тих моральних проблем, які є предметом аналізу та обговорення.

Джерельну базу посібника становлять праці видатних філософів, а саме: Л. Мамфорда, О. Тофлера, Ф. Фукуями, В. Біблера, Г. Йонаса, А.Швейцера; українських учених – В. Вернадського, В. Шинкарука, С. Кримського, В. Малахова, Н. Хамітова; львівських дослідників – О. Сичивиці, В. Мельника, Е. Семенюка.

Органічно виглядають у цьому контексті твори релігійних філософів: В.Соловйова, А.Шептицького, П. Тейяра-де-Шардена, К. Войтили (Йоана Павла II).

Прикладна етика є сферою багатоманітного знання, структура якого лише складається. Опорними пунктами цієї структури є конкретні види прикладної етики – екологічна, біомедична, етика науки.

Структура посібника відображає проблемне поле сучасної прикладної етики. Він містить розділи, присвячені проблемам біоетики, екологічної етики, етики науки і техніки, етики бізнесу.

Зміст посібника глибоко розкриває сутність тих проблем, які становлять специфіку кожної з означених складових частин прикладної етики. Так, розділ “Біоетика” містить аналіз проблем евтаназії, трансплантації, генної інженерії, клонування. У розділі “Екологічна етика” подано характеристику її головних принципів та напрямів. Розділ “Етика науки і техніки” присвячено аналізу етичних проблем, породжених взаємодією суспільства і науки та техніки (зовнішня етика науки і техніки), та проблем взаємодії у межах наукового співтовариства (внутрішня етика науки і техніки). Він ознайомлює з новими концептуальними підходами “нелінійного мислення”, яке пропонує таку модель світу, в якій техно-

генний розвиток був би узгоджений із життям біосфери, з альтернативами ідеології “суспільства споживання”. Приємно відзначити, що в посібнику викладено не лише ідеї стосовно “меж зростання” засновника Римського клубу А. Печчеї, а й концепцію львівського вченого О. Сичивиці, який обґрунтовує нову світоглядну парадигму, що органічно синтезує ідеали свободи та розумних життєдайних для суспільства обмежень. Розділ “Етика бізнесу” переконливо доводить безпідставність твердження про те, що прагнення до економічної ефективності й рентабельності бізнесу не сумісне з моральністю. Викладаючи міркування з питань етики бізнесу визначних учених – М. Вебера, К. Хоманна, Ф. Бломе-Дреза, Т. Герета, Р.Дж. Клоноскі, – авторка цілком доречно наводить дані про кращі традиції господарювання Е. Карнегі, Дж. Д. Рокфеллера та українських підприємців – цукрозаводчиків братів Яхненків та П. Симиренка.

Кожен розділ посібника супроводжується блоком питань і завдань, які надають посібнику практичної спрямованості, стимулюють як індивідуальне осмислення актуальних моральних проблем, так і їхнє дискусійне обговорення в аудиторії. У додаткових матеріалах до розділу “Біоетика” подано інформацію про діяльність “доктора смерть” Д. Кеворкяна та інших прихильників евтаназії, матеріали дискусії про перспективи і можливості репродуктивного та терапевтичного клонування людини, дані експертів із проблем генетично модифікованих організмів. Вдалим доповненням розділу “Екологічна етика”, на нашу думку, є матеріал про творчість митців, які розкривали красу і гармонію природи. Запропоновані навчальні завдання з екологічної етики дають можливість подумати над конкретними життєвими ситуаціями, в яких людині доводиться шукати відповідь на питання про ставлення до природи, до живого. Наведені у розділі “Етика науки і техніки” уривки з творів Р. Бредбері та Б. Б’єрнсона вдало ілюструють глибину проблеми технічної цивілізації, як загрози традиційним духовним цінностям культури. Переконливими є і приклади, пов’язані з діяльністю відомих кампаній “Ай-Бі-Ем”, “Джонсон енд Джонсон”, “Менвілл”, наведені у розділі “Етика бізнесу”. Запропоновані для аналізу проблемні ситуації дають змогу розмежувати риси, притаманні авантюрно-спекулятивному і продуктивно-раціональному типу підприємницької поведінки.

Подані до кожного розділу тестові завдання слугують закріпленню набутих знань.

Вважаємо, що можна було б до запропонованих форм самостійної роботи додати підготовку наукових рефератів, присвячених персоналіям видатних філософів-етиків, які звертались до проблем прикладної етики, що посилює б “людський вимір” курсу.

Враховуючи, що проблеми прикладної етики широко обговорюють у суспільстві, що постійно з’являються нові наукові та науково-популярні видання, в яких викладають та аналізують ці проблеми, можна було б запропонувати студентам не лише звертатись до викладених у посібнику матеріалів, а й самим збирати такі матеріали та використовувати їх на семінарських заняттях.

Позитивний досвід викладання курсу “Прикладна етика”, відображений у виданому посібнику, можна успішно застосувати і в подальшій роботі над проблематикою цього напрямку “практичної філософії”. На нашу думку, доцільно було б розширити межі цього курсу, помістивши в нього проблеми етики громадянськості, ситуативної та професійної етики.

Підсумовуючи сказане вище, хотілось би зазначити, що посібник “Прикладна етика”, який підготувала О.І. Ліщинська-Милян, безумовно, заслуговує високої оцінки і можна сподіватись, що невдовзі студенти, викладачі та всі, хто цікавляться морально-етичними проблемами сучасності, отримають і його друге – розширене – видання.

APPLIED ETHICS AS A PHENOMENON OF THE XX-TH CENTURY

Olha Sinkevych

*A review is on the manual of O.I. Lishchynska-Mylian
“Applied ethics”. Lviv: LNU named after Ivan Franko, 2010. – 236 p.*

*Ольга Сінкевич,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри теорії та історії культури
Львівського національного університету імені Івана Франка*

*Рецензія надійшла до редколегії 24.05.2011
Прийнята до друку 9.06.2011*

СТАЛИЙ РОЗВИТОК: ВІД ФІЛОСОФІЇ ДО СТРАТЕГІЇ І РЕАЛІЗАЦІЇ

Василь Лисий
Микола Назарук

*Рецензія на навчально-методичний посібник Людмили Рижак
“Філософія сталого розвитку людства”.
Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2011. – 518 с.*

У рецензованому навчально-методичному посібнику його автор Л. Рижак робить вагому заявку стосовно мети: **розкрити філософський дискурс ідеї сталого розвитку як імперативу в умовах глобалізаційної інтеграції**. Як відомо, модель сталого людського розвитку займає чільне місце в сучасній філософській та науковій літературі. І це завдяки своєму розповсюдженню у світовій теорії і практиці соціального розвитку. Поняття сталого розвитку доволі часто при цьому асоціюється передовсім з екологічними проблемами та вирішенням глобальних проблем людства. Незважаючи на те, що екологічне питання і постає фундаментальним, все ж обмежувати поняття сталого розвитку тільки взаємодією з природою було б недоцільно. У зв'язку з цим автор доробку цілком правомірно аналізує в моделі сталого розвитку цілий комплекс проблем, серед яких, окрім глобалізаційних й екогуманістичних перспектив людства, ще й людський потенціал, і соціальний капітал суспільства, і культурно-цивілізаційна цілісність людства та його (сталого розвитку) етичні виміри. Тобто йдеться про те, що в модель філософського поняття сталого розвитку повинен органічно входити цілий комплекс питань розвитку всіх соціальних систем і підсистем, насамперед економічних, політичних, адміністративних тощо. Логіка автора посібника цілком відповідає істині, і сталий розвиток набагато масштабніший, ніж просто охорона навколишнього середовища. Він передбачає збалансоване функціонування трьох компонентів: природи, суспільства й економіки.

Важливо наголосити, що Л. Рижак, акцентуючи увагу на понятті сталого розвитку, не залишає поза увагою філософський характер цього поняття. Спираючись на плідні ідеї низки філософів і науковців, автор рухається в напрямку конкретизації всезагального принципу розвитку у формі сталого розвитку. Як відомо, на сьогодні існує понад п'ятдесят визначень сталого розвитку, що відображає складність цього поняття, з одного боку, та розбіжність поглядів і поширений інтерес до нього, – з іншого. У цьому плані слушно наголошено на таких підходах, які передбачають розуміння його як “всебічно збалансованого розвитку”, як антропоцентричну і біосфероцентричну його визначеність. До речі, Л. Рижак доцільно нагадує, що поняття “сталий розвиток” нині широко дискутується в наукових і філософських школах саме тому, що існує деяка суперечність між сталістю (стабільністю) і розвитком, як процесом.

Позитив праці – долучення до розкриття етичних вимірів сталого розвитку ідей Сократа, І. Канта, А. Шопенгауера, А. Швайцера та інших, що, безумовно, посилює філософський характер аналізу цього поняття та його виявів.

Усвідомлюючи, що сьогодні наука і соціальна практика методологічно керуються принципом розвитку в його гранично широкій формі, автор доробку доцільно екстраполює його (у вигляді сталого розвитку) на **стратегію динаміки суспільства в цілому**. І в цьому плані здійснюється конструктивний висновок такого ґатунку, що ідея сталого розвитку відкриває перспективу побудови нових моделей розвитку глобалізованого світу, а саме: повороту від технократизму як принципу самоорганізації суспільства до реального гуманізму (с. 79). Власне в цьому контексті розкрито зміст національних концепцій сталого розвитку, які мають ґрунтуватися на двох головних засадах: принципі справедливості у задоволенні потреб і принципі екологічних обмежень. Серед аргументів на користь вказаної стратегії особливо важливим є той, де йдеться про сенс ідеї сталого розвитку – справедливе облаштування суспільного життя людства загалом і кожної країни, щоб людство провадило далі свою історію поступу, не руйнуючи довкілля. Інакше кажучи, сталий розвиток – ідея революційного переходу від системи економічного зростання до сталого розвитку суспільства, що ґрунтується на оцінці прогресу не за кількісними параметрами економічного зростання, а за параметрами якості людського життя і стану довкілля. Далі Л. Рижак поділяє ту думку, що колишня етика не брала до уваги глобальні умови людського життя й віддалене майбутнє. Етика ж майбутнього повинна ґрунтуватися на уявленні про далекосяжні наслідки й долю майбутніх людей. Це цілком, справді, нові світоглядно-ціннісні орієнтири сучасності. Йдеться про те, що сталий розвиток – це союз людини не тільки з природою, а ще й зі самою собою. Отже, під сталим розвитком розуміють такий розвиток, що задовольняє потреби дійсного часу, але не ставить під загрозу здатність майбутніх поколінь задовольняти власні потреби.

Серед фундаментальних чинників, що характеризують самоцінність сталого розвитку є його **реалізація**. Звичайно, це питання багатопланове, але автор доробку зосереджує свою увагу на найбільш вагомих. Важливу роль у вирішенні завдань переходу України до збалансованого розвитку має освіта. У державах Євросоюзу вже багато років активно використовують освіту і навчання для впровадження основної парадигми розвитку на ХХІ ст. Під керівництвом Економічної комісії ООН для Європи (UNECE) розроблено Стратегію освіти збалансованого розвитку. Стратегія адресована урядам і заохочує міжвідомче, багатостороннє співробітництво.

Актуальність навчального посібника Л. Рижак зумовлена тим, що нині, коли в нашій державі не лише розроблено власну концепцію сталого розвитку, а й здійснюють перші практичні кроки щодо втілення її принципів у життя, вивчення філософських засад сталого розвитку стає важливим компонентом підготовки висококваліфікованих фахівців. Необхідно зазначити, що посилення філософсько-методологічної озброєності фахівців усіх профілів сьогодні є загалом одним із суттєвих напрямків підвищення якості університетської освіти. Автор цілком переконливо характеризує сталий розвиток як нову модель внутрішньонаціональної політики, що стає надбанням щоразу більшого числа країн світу, розкриває особливості нового бачення суспільно-політичного і соціально-економічного прогресу. Будучи формою загальнопланетарного осмислення єдності світу та його природно-ресурсного потенціалу, сталий розвиток повинен ґрунтуватися на певних принципах, які автор вміло, послідовно і на досить високому науковому

рівні розкриває: комплексність і системність; гармонійність руху всіх його складових частин; спрямованість на людину як центральний об'єкт сталого розвитку (соціалізація і гуманізація економічного росту при екологічних обмеженнях); екологізація господарської і соціальної діяльності людини; раціоналізація природокористування і відновлення порушених екосистем на мікро- і макрорівнях.

Характерною особливістю навчального посібника є конкретизація загальнофілософських знань, отриманих студентами раніше, в органічній єдності та взаємодії з матеріалом багатьох інших дисциплін, що відображає сучасну тенденцію інтеграції наукового знання. Автор особливу увагу звертає на філософське осмислення феномену людського суспільства, його ролі в природі, цілей суспільного розвитку, які людство має обирати собі в ролі орієнтирів на тривалу перспективу. Вивчення суспільства, що пов'язане з природою діалектичними зв'язками як частина і ціле, яке, з одного боку, є невід'ємною частиною природи, а з іншого, – елементом у системі природних зв'язків, який вийшов на якісно новий рівень розвитку і розвивається за власними, відмінними від природних, законами.

На сьогодні людство не має прийнятних альтернатив для свого подальшого розвитку та збереження життя на планеті, крім тих, що містяться в концепції сталого розвитку. В рецензованій книзі наголошено, що досягнення збалансованого розвитку потребує здійснення глобальної системної зміни поведінки людства в природі. Докорінна відмінність переходу до моделі збалансованого розвитку полягає в тому, що його забезпечення потребує не тільки збереження наявного нині природного потенціалу, а й забезпечення ренатуралізації природи при одночасному продовженні поступального розвитку суспільства.

Навчальний посібник є практичним втіленням нагальної потреби в розробці концепції сучасної освіти в інтересах збалансованого розвитку, а також відповідних програмних дисциплін при підготовці фахівців з університетською освітою. В посібнику автор особливу роль відводить проблемам людини. Адже здавна предметом зацікавлення людей, їхніх життєвих турбот і філософських міркувань була людина: її життя і смерть, призначення і цінності, природа і сенс існування, перспективи майбутнього, її розвитку. Здійснений цивілізаційний поворот, трансформація індустріальної цивілізації та інформативне суспільство різко підвищують роль людської індивідуальності, творчого початку в людині, у розвитку всіх сфер суспільства. В цих умовах різко загострюються проблеми виховання, формування в суспільстві світоглядних засад турботливого і дбайливого ставлення до природи, формування почуття відповідальності за її збереження для майбутніх поколінь, відповідальності за збереження Життя на планеті Земля. Зокрема, в доробку наголошено на необхідності ненасильницького повстання суверенних споживачів через спротив марнотратному господарству, щоб зупинити руйнацію довкілля. Мета цього повстання – загальна справедливість або мир з природою як злагода частини з цілим у світовому універсумі. До цього повстання може долучитися кожен (с. 127). Варто підкреслити, що концепція сталого розвитку набула сьогодні пильної уваги практично в усіх галузях людської життєдіяльності, тому що людське буття – це передовсім взаємодія систем, яким притаманні певні правила і закони існування, функціонування та взаємодії.

Однак, на нашу думку, розглядаючи теорію сталого розвитку суспільства, треба зазначити, що вона так і буде поставати теорією, якщо не співвіднести її з тими процесами, що відбуваються сьогодні у світовому співтоваристві. Це

передовсім процеси глобалізації та інформатизації всіх держав, зокрема й України. У посібнику Л. Рижак критично, але водночас справедливо, відзначає ті сторони життя нашої країни, що гальмують процеси сталого розвитку, який би справді забезпечив економічний розвиток, екологічний баланс та соціальну справедливість (йдеться про національний бізнес, турботливе ставлення кожного до довкілля загалом і ресурсів зокрема). Серед переваг, що несе Україні створення моделі сталого розвитку, є можливість стабілізації економіки. З огляду на процеси глобалізації та інформатизації суспільства, додамо, що надзвичайно актуальним перед Україною постає питання про стратегії, ресурси і механізми подальшої суспільної модернізації.

Зрозуміло, оскільки рецензована робота є навчальним посібником, то теоретичний бік викладу змісту органічно доповнюється методичним (в кожному розділі, а їх дев'ять, сформульовано коло питань, які необхідно розкрити, питання самоконтролю, відповідна література з теми кожного розділу). Позитивно, що автор подала оригінальні тексти низки зарубіжних та українських філософів, науковців і громадських діячів, що, безумовно, дасть змогу поглибити знання студентів із питань, поставлених у навчальному посібнику.

Загалом, рецензований посібник Л. Рижак є новаторське, зріле видання, яке відкриває нову сторінку в дослідженні філософії, стратегії і реалізації сталого розвитку. Безперечно, видання приверне увагу наукової спільноти і філософів та спонукатиме до творчих пошуків і жвавих дискусій у царині глобальних стратегій сучасного сталого розвитку.

A SUSTAINABLE DEVELOPMENT: FROM PHILOSOPHY TO A STRATEGY OF REALIZATION

**Vasyl Lysyi
Mykola Nazaruk**

*A review on the educational-methodical manual published by Liudmyla Ryzhak
“A Philosophy of sustainable development of mankind”
Lviv: LNU named after Ivan Franko, 2011. – 518 p.*

*Василь Лисий,
доктор філософських наук, професор кафедри філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка*

*Микола Назарук,
доктор географічних наук,
професор кафедри раціонального використання
природних ресурсів та охорони
Львівського національного університету імені Івана Франка*

*Рецензія надійшла до редколегії 24.01.2012
Прийнята до друку 30.01.2012*

**МІФ ЯК НЕВІД'ЄМНА ЧАСТИНА
ЛЮДСЬКОЇ СВІДОМОСТІ****Олеся Паньків**

*Рецензія на навчальний посібник Оксани Дарморіз "Міфологія".
Львів: Видавничий центр ЛНУ Івана Франка, 2010. – 248 с.*

Міф був і досі є невід'ємною частиною свідомості людини. У новітню добу людської історії міфологізується насамперед ідеологія; міфи сьогодні – підґрунтя політичної та соціальної активності особи, впливають на її поведінку в повсякденному житті. Водночас сутність міфу та природа міфологічного освоєння світу – незмінні, функціонують за тими самими принципами, що й у первісну епоху і в наступні періоди розвитку культури, набуваючи нових форм вияву. Знання теорії та історії міфу – необхідна умова осмислення процесів розвитку сучасного інформаційного суспільства й будь-яких історично-культурних феноменів в історії людства. Міф виявляє та зумовлює специфіку розвитку кожного з типів культури, визначає їхні спільні та відмінні риси, є основою формування національної культури. Саме тому впродовж історії філософської думки завжди наявні дослідження природи міфу та його ролі у формуванні світоглядних рис індивіда і групи.

Найпліднішими є праці Є. Мелетинського, В. Іванова, П. Флоренського, О. Фрейденберг, А. Лосєва, С. Аверенцева, А. Гуревича, М. Бахтіна, Ф. Кесіді, Я. Голосовкера, Д. Угриновича, М. Стеблін-Каменського, В. Півосєва, М. Еліаде, К. Леві-Строса, К. Леві-Брюля, Е. Касірера, В. Тернера, Дж. Фрезера, Е. Тейлора, Р. Барта, О. Забужко. Ці філософи аналізують початкову стадію існування міфу в первісному суспільстві, висвітлюють особливості функціонування міфологічного мислення на базі архаїчних культур, що збереглися, а також з'ясовують вплив міфу на соціальну поведінку сучасної людини. Однак в українському просторі немає праць із комплексним вивченням окресленої проблематики: теоретичним обґрунтуванням міфу та аналізом генези різних міфологічних систем як основи існування міфологічної свідомості в сьогоденні. Розкрити коло цієї проблематики – мета дослідження автора "Міфології".

О. Дарморіз розглядає три основні напрями вивчення міфу та міфологічних систем, кожен із яких проаналізовано в окремому розділі навчального посібника. У виданні вміщено також рекомендовану літературу, загальну бібліографію, предметний та іменний покажчики, питання для самоконтролю і самостійної роботи.

У першому розділі подано головні підходи в дослідженні й трактуванні міфу: від мислителів Давньої Греції (алегоричні та евгемеричні тлумачення), Просвітництва (міф як вигадка), Романтизму (як символ метафізичних істин) до сучасних напрямів вивчення міфу (у межах психоаналізу, семіотичного аналізу міфу, філософського структуралізму). Розглядаючи міфологію в системі культури, автор звертає увагу на те, що міф не можна трактувати суто як феномен

первісної культури, оскільки міфологічна свідомість активно функціонує і в сучасній культурі. Щоправда, сучасний міф, на відміну від первісного, формується як цілком усвідомлений феномен. Його використовують у політичній сфері, у сфері соціальної комунікації та реклами, у мистецтві та інших сферах. Трактуючи міфологію крізь призму її взаємодії з релігією, ідеологією та мистецтвом, виявляючи спільні риси й відмінності, тим самим творять цілісне враження про роль міфу та міфології в структурі культури та культурологічного знання.

Надзвичайно актуальною є тема “Соціальний міф та проблема свободи”, проаналізована в главі “Міфологія та ідеологія”. Відомо, що нині міф використовують як засіб влади та ідеологічного панування. Тоді в який спосіб людині виявити свободу, якщо, відмовляючись від одного міфу, стаємо рабами іншого? Покликаючись на Н. Бердяєва, автор намагається сформулювати рецепт свободи: свободу (навіть якщо це не абсолютна свобода) особа здатна здобути завдяки творчості, яка завжди “спрямована до вічності”.

Другий розділ – “Міф як феномен первісної культури” – розкриває особливості зародження міфологічної свідомості та її функціонування в первісну епоху. Розглядаючи міф як найдавнішу форму духовної культури людства, О. Дарморіз виявляє основні характеристики первісних міфів, їх функції та специфіку. Висвітлено аспекти побудови міфологічних сюжетів, типи міфологічних персонажів, головні міфологічні моделі, форми міфологічного сприйняття світу. Докладно проаналізовано символізм міфологічної свідомості. Відомо, що кожна річ може набути символічного значення – від природних об’єктів до абстрактних форм. Символ – більше, ніж предмет, який позначає реальність, тому він завжди є загадковим. Розглянуто вияв міфологічного мислення через особливості ритуальної поведінки, яка, підкреслює автор, не є прерогативою лише давніх суспільств, вона існує досі, і люди, як і колись, залежать від неї. Через аналіз первісного міфу розкрито взаємозв’язок первісної культури з іншими культурними епохами, зокрема з сьогоденням, що дає змогу побачити спадковість культурних форм і явищ, з’ясувати специфіку не лише первісної культури, а й інших традиційних культур, і сучасних теж.

У третьому розділі – “Міфологічні системи в історії європейської культури” – висвітлено дослідження міфічного в лоні європейської культурної традиції, що формували й формують особливість європейської ментальності, культури, науки та філософії впродовж усього її існування. Європейська культура зародилася через взаємозв’язок різних міфологічних систем, що існували на території Європи, до них О. Дарморіз зараховує античну міфологію (яку формують міфологічні системи Стародавньої Греції та Стародавнього Риму), міфологічні системи народів західної Європи – кельтську та германо-скандинавську, а також українську міфологію як приклад слов’янського типу європейської культури. Українська міфологія не мала достатньо чіткої системи й легко змінювалася, що найочевидніше виявляється в контексті прийняття християнства. Справді, іноді важко розпізнати, і про це пише О. Воропай, де закінчується староукраїнське й починається християнське. Однак ця нібито “необов’язкова” наявність міфологічного дає змогу сучасній людині доторкнутися до культурної спадщини і традицій її предків.

На особливу увагу заслуговує аналіз соціальної міфології. Міф – не тільки історична, релігійна, літературна, а й соціально-політична реальність, відображена в політиці і рекламі. У цьому аспекті поняття “міф” має значення “штучно створене уявлення про реальні суспільні процеси”. Звичка ототожнювати міф тільки з архаїчним пережитком минулого походить від неправильного розуміння суті міфу, що полягає у формуванні низки настанов у соціальній, культурній, ритуальній сферах життя задля збереження гармонії суспільства, нації, племені. Саме на прикладі історії та ідеології недавніх років видно, що міф і далі воскресає на кожному новому витку історії, і дуже часто з подання владних структур.

У кожному розділі навчального посібника автор подає дефініцію або визначає етимологію понять, які є ключовими у вивченні теми. Представлений матеріал є науково обґрунтованим, спирається на найновіші українські та закордонні дослідження, не містить непідтверджених фактів та псевдонаукових гіпотез, до яких часто вдаються в галузі міфології.

“Міфологія” Оксани Дарморіз буде надзвичайно корисною українським читачам – і тим, хто досліджує міфологію професійно, і тим, хто вивчає її на рівні особистих зацікавлень. Без сумніву, навчальний посібник поповнить скарбницю українських посібників із гуманітарних дисциплін.

MYTH AS AN INALIENABLE PART OF HUMAN CONSCIOUSNESS

Olesia Pankiv

*A review on the scientific educational manual “Mythology” by Oksana Darmoriz.
Lviv: Publishing centre of Lviv National Ivan Franko University, 2010. – 248 p.*

*Олеся Паньків,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Національного університету “Львівська політехніка”*

*Рецензія надійшла до редколегії 24.01.2012
Прийнята до друку 30.01.2012*

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редакція приймає оригінальні, не опубліковані раніше статті з філософії, політології, економіки, культурології та психології, що відповідають тематиці журналу "Соціогуманітарні проблеми людини".

Наукова стаття має включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і ніякі спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означено стаття; формулювання мети статті (постанова завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів, висновки з даного дослідження і перспективи подальшої розвідки в даному напрямку.

Виклад тексту повинен бути чітким, лаконічним, без довгих історичних екскурсів та загальновідомих положень та повторень. Автори несуть відповідальність за точність викладених фактів, цитат, статистичних даних, назв та власних імен.

Статті, рецензії, повідомлення надсилаються у двох примірниках українською мовою; обсяг статті від 0,5 д.а. (22 тис. знаків) до 0,75 д.а. (30 тис. знаків); повідомлень та рецензій – до 8 тис. знаків.

До статті треба додати повну інформацію про авторів: прізвище, ім'я та по-батькові, науковий ступінь, вчене звання, місце роботи, посада, домашня та службова адреса, №№ телефонів і E- mail.

При підготовці статей для публікації просимо дотримуватися таких правил:

1. Стаття має бути надрукована на одній стороні стандартного аркуша чітким шрифтом через один інтервал. Формат паперу А4, полі з усіх боків – 2 см.

2. Приймаються рукописи, записані на CD-диску. Текстові файли подаються у форматі Times New Roman (12 pt) довільної версії, графічні файли – у форматі BMP, TIFF, GIF, JPEG або XLS (при наявності діаграм Excel).

3. На першій сторінці статті вказується зліва – індекс УДК, по центру великими потовщеними літерами – назва статті, нижче – організації, в якій виконана робота з повною адресою та електронною поштою. Цю ж інформацію на англійській мові треба подати в кінці статті після списку літератури.

4. Анотацію треба подати двома мовами: українською на початку відразу після адреси й англійською в кінці статті теж після адреси. Англійський варіант анотації має відповідати за змістом українському. Анотація (обсягом 500–700 знаків) має якомога повніше розкривати зміст статті. Після анотацій подаються ключові слова (4–7 понять) українською та англійською мовами.

5. Список літератури подається за абеткою в кінці статті.

6. У тексті посилання на літературне джерело оформляється в квадратних дужках, де вказується номер у списку та сторінка [5, с. 100].

7. Бібліографія оформляється згідно сучасних вимог: прізвище та ініціали авторів, назва праці, місце видання (або ставити Б.м. – без місця видання), рік, кількість сторінок для монографій та статей. Зарубіжна література подається мовою оригіналу.

8. Редакція залишає за собою право скорочувати і вносити редакційні правки у тексти статей.

9. Статті, які оформлені з порушенням даних правил; редакцією не розглядаються і не повертаються авторам.

10. Авторського гонорару редакція не виплачує.

Підписано до друку 8.06.2012.
Формат 70х108/16.
Умовн. друк. арк. 21,5.
Тираж 300 прим. Зам. 110181.

Поліграфічний центр
Видавництва Національного університету "Львівська політехніка"
вул. Ф. Колеси, 2. 79000, Львів
Реєстраційне свідоцтво серії ДК № 751 від 27.12. 2001 р.