

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Серія: Філософія

Науково-практичний журнал

Випуск 2

Одеса
2014

У другому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології. Серія: Філософія» розглядаються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах. Автори піднімають традиційні для філософського дискурсу проблеми, обмірковують шляхи їх вирішення у сучасному українському суспільстві. Багато уваги приділено філософському осмисленню суспільства, буття, діалектики, свободи, релігії як традиційних предметів філософської рефлексії.

Матеріали, оприлюднені в другому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології. Серія: Філософія», можуть бути корисними для науковців, викладачів, аспірантів, докторантів, студентів вищих навчальних закладів, а також для всіх тих, хто цікавиться філософськими проблемами сучасних суспільств.

Головний редактор:

Яковлев Денис Вікторович – д-р політ. наук, професор

Відповідальний секретар:

Шамша Ігор Володимирович – канд. філос. наук

Редакційна колегія:

К.М. Вітман – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна)
Е.А. Гансова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
І.В. Голубович – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
П. Длугош – д-р соціол. наук, професор (Ржешов, Польща)
В.М. Дрьомін – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
О.А. Івакін – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.Г. Каменська – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Коваліско – д-р соціол. наук, професор (Львів, Україна)
А.Є. Конверський – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
Л.І. Кормич – д-р істор. наук, професор (Одеса, Україна)
С.В. Куцупал – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)
С.А. Крилова – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
О.В. Лісієнко – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
І.М. Меліков – д-р філос. наук, професор (Москва, Російська Федерація)
С. Мінева – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)
Д. Мірчев – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)
В.М. Онищук – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)
Т.В. Розова – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)
Є.Л. Стрельцов – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
О.С. Токовенко – д-р філос. наук, професор (Дніпропетровськ, Україна)
В.О. Туляков – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)
Н.В. Хамітов – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)
В.В. Чепак – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)
І.В. Шапошникова – д-р соціол. наук, професор (Херсон, Україна)
С.А. Щудло – д-р соціол. наук, професор (Дрогобич, Україна)

Рекомендовано до друку та поширення через
мережу Internet вченою радою Національного університету
«Одеська юридична академія» 26.11.2014 р. (протокол № 2)

Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»
зареєстровано Державною реєстраційною службою України
(Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
серія КВ № 2082610626 Р від 25.06.2014 р.)

Розділ 1

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 111.1

А. А. Ивакин,
заведующий кафедры философии
Национального университета «Одесская юридическая академия»,
доктор философских наук, профессор

СОРАЗМЫШЛЕНИЯ С М. ХАЙДЕГГЕРОМ О БЫТИИ

Кого и за что М. Хайдеггер называет метафизиками?

Порой философу приходится слышать упреки по поводу того, что вместо рецептов решения насущных проблем жизни он предлагает какую-то никому не нужную метафизику. Что же такое метафизика?

М. Хайдеггер метафизиками называл тех, кто забывает о Бытии (мира и человека), о его логике и Истине. Метафизиками он называет тех философов и ученых, которые изучают лишь *сущее*, то есть всё то, что эмпирически существует рядом с нами, да и в нас самих. И действительно, такое занятие совершенно бесплодно: «Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично» [3, с. 197].

Хотелось бы поправить себя самого: такое занятие не просто бесплодно, но смертельно опасно для человечества, потому что оно доверяется слепым поводырям. «Человечеству метафизики отказано в пока еще сокровенной истине бытия. Трудящееся животное оставлено дышать угаром своих достижений, чтобы оно растерзало само себя и уничтожилось в ничтожное ничто» [2, с. 178].

«Прежде чем сможет наступить событие Бытия в его изначальной истине, должно сперва надломиться бытие как воля, мир должен быть принужден к крушению, земля – к опустошению и человек – к пустому труду. Только после этого заката сбудется через долгое время внезапная тишина Начала. На закате все, то есть то сущее в целом, о котором метафизика высказывает свои истины, идет к своему концу» [2, с. 178].

Хотелось бы возразить этим горьким словам, но как? Как предотвратить такой ход событий, если человечество в массе своей знать не хочет (и не может), что такое бытие и зачем оно нужно? «Метафизически отче-

каненный способ человеческого представления обнаруживает повсюду только метафизически устроенный мир. Метафизика присуща природе человека» [2, с. 178].

Выходит, что человечество в массе своей никогда не сможет мыслить достойно и глупинно, так как этому мешает присущий ему обыденный, «здравый» рассудок. М. Хайдеггер в своем докладе «О сущности истины» говорит: «“Здравый” человеческий рассудок стучит в дверь, за которой скрывается осязаемая полезность, и усердствует против знания о сущности сущего, которое как существенное знание с давних пор называется «философией» <...> Философия никогда не сможет опровергнуть обыденный рассудок, так как он глух к ее языку. Она не посмеет пожелать когда-нибудь его опровергнуть, потому что обыденный рассудок *слеп*, чтобы видеть то, что она открывает взору, созерцающему сущность» (курсив – А. И.) [1, с. 9].

И возникает вопрос: какая же это элита собирается руководить человечеством в ближайшее время, становящееся все более и более тревожным? Этим займутся мудрецы, как мечтал Платон, или же «глухие» и «слепые» хитрецы?

В чем главная задача философии?

Я думаю, пессимизм М. Хайдеггера сродни пессимизму тех современных ученых-специалистов, которые предупреждают, что из-за бездеятельности человечества перед лицом нарастания глобальных проблем уже в 30-е годы текущего столетия возможно возникновение на нашей планете губительного для человечества, а может, и всей биосферы, кризиса, переходящего в коллапс. Задача этих «пессимистов» – все же постараться вразумить неслышащих и невидящих. И вот они звонят во все колокола в надежде, что вдруг глухие услышат, что разгорается всемирный пожар. Надежда ведь умирает последней.

А вот тем, кого М. Хайдеггер назвал метафизиками, вовсе не нужно, чтобы люди вняли этим серьезным предупреждениям: ведь с присущим им мышлением этих проблем все равно не решить, а раз так, то незачем их и ставить. И все, что эти метафизики могут сделать, – в качестве отвлекающего маневра морочить людям голову обещаниями совершить величайшие открытия с помощью многообразных экспериментов, вроде тех, которые они ждут от большого адронного коллайдера, а в 2045 году взять, да и сконструировать бессмертного человека. Хотелось бы их спросить: для чего все это? Выполнит ли свое предназначение человек в результате всех этих хаотических экспериментов? Или же окончательно погубит и себя, и биосферу?

Без философии ответить на эти и другие мировоззренческие вопросы невозможно. Философия нужна нам для того, чтобы постоянно совершенствовать уровень нашего мышления и применять его для поисков того неизменного, стабильного и универсального, что мы и называем бытием (*sein*), чтобы человек твердо понял, что именно он в качестве главного своего деяния должен осуществлять в своей жизни, ведь он – тоже бытие (*dasein*), а не существование, как думают экзистенциалисты.

М. Хайдеггер уверен в том, что понимание того, что есть бытие (или, что то же самое, что есть сущность сущего), – это та единственная задача, которая стоит перед великими философами с самого начала возникновения философии. «Так как в философском мышлении господствует наивысшее обязательство, все великие мыслители думают об одном и том же, и тем не менее это одно и то же столь значительно и богато, что его никогда не может исчерпать только один, но все вместе они еще сильнее обязывают друг друга» [6, с. 17].

Прежде всего нам следует взять на заметку постоянное подчеркивание М. Хайдеггером того, что бытие как то самое «одно и то же», о котором думают все великие мыслители, находится не где-то далеко от нас, а в самой близкой близости. Несомненно, он в данном случае прежде всего имеет в виду самого человека как бытие: *dasein* как тут-бытие или вот-бытие. Однако для того, чтобы

уяснить себе величайшую важность этого утверждения, необходимо серьезно и глубоко поразмышлять над его содержанием.

Dasein – это не любой человек, а человек человеческий, то есть не отпавший от своей сущности. В чем же состоит сущность человека? В книге «Бытие и время» М. Хайдеггер дает нам вот такую формулу этой сущности: «“Сущность” бытия-вот заключается в его экзистенции» [5, с. 42].

Ну, а что такое эк-зистенция (именно так, через дефис, позже будет писать это слово М. Хайдеггер)? Философ дает нам следующее пояснение: «Человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, то есть его просвет. Это – и только это – «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой эк-зистенции, то есть экстатического выступления в истину бытия» [3, с. 199].

Итак, чтобы стать и быть просветленной и просветляющей частью бытия, человек должен соответствовать своей сущности, которая заключается в его эк-зистенции, которая в свою очередь есть не что иное, как преисполненное экстаза «выступление в истину бытия». Я понимаю, что для кого-то в этих словах уже присутствует объяснение, а для кого-то – всего лишь загадка. Постараемся же помочь желающим эту загадку разгадать.

Чем эк-зистенция отличается от экзистенции?

До сих пор в учебниках по философии М. Хайдеггера причисляют к экзистенциалистам, а ведь он фактически порвал с этим направлением в философии, причем на самом принципиальном основании. И отдал Ж.-П. Сартру честь носить титул экзистенциалиста: «Главным тезисом Сартра о первенстве *existentia* по сравнению с *essentia*, между прочим, оправдывается название «экзистенциализм» как подходящий титул для его философии» [3, с. 201].

Ни по форме, ни по содержанию хайдеггеровская экстатически осмысленная эк-зистенция не совпадает с экзистенцией в ее традиционном понимании как существование. «Фраза «человек экзистирует» отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности или нет, она отвечает на вопрос о «существовании» человека» [3, с. 200].

Действительно, различие здесь весьма принципиально: вместо существования – сущность. Кроме того, М. Хайдеггер выступает против характерной для экзистенциализма проповеди великой ценности духа, сочетающейся, однако, при этом со стремлением «всё снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль разрушает своими одеревенелыми понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию» [3, с. 198]. Всему этому – претенциозному, но логически невнятного – М. Хайдеггер противопоставляет учение о необходимости видеть сущность человека в его «содержательном выступании в истину Бытия». Мысль не только не искажает «жизненного потока» человека, как стремятся уверить нас экзистенциалисты, но, наоборот, является единственным и объективным его оправданием. Сущность человека и принадлежит истине бытия.

М. Хайдеггер постоянно подчеркивает *объективный и внутренне противоречивый* характер истины. Доказывая то, что Гераклита понимают неверно, когда одно из известнейших его изречений переводят как «война является отцом всего сущего», М. Хайдеггер утверждает, что слово «полемос» имеет более широкое значение: спор, борение, полемика. Но самое главное в том, замечает М. Хайдеггер, что это борение происходит внутри самой истины бытия, вне зависимости от того, занимается ли человек поисками этой истины или нет [7, с. 46].

М. Хайдеггер горестно резюмирует: «Уже давно существо истины как чего-то внутренне противоречивого, борющегося в самом себе, стало чуждым нам и всему западноевропейскому мышлению» [7, с. 47].

Человек не мера всех вещей, не хозяин бытия. По мнению М. Хайдеггера, он – пасть бытия, и я понимаю это так, что задача человека – пасти, с-пасти, у-пасти от бед, от хаоса то пространство бытия, куда он «сброшен» самим бытием и наделен озабоченностью беречь его (бытия) истину.

М. Хайдеггер говорит, что это «забота». Главным словом всех проповедей Иисуса было слово «любовь». Э. Фромм же поясняет нам, что любовь и есть забота о том, что или кого любишь.

Я уверен, что трактовка М. Хайдеггером «вброшенности» человека (*dasein*) самим бытием (*sein*), озабоченности человека исполнением своей бытийственной сущности вполне вписывается в концепцию Т. де Шардена о феномене человека в составе космического «ортогенеза сознания».

Наконец, об озабоченности самого М. Хайдеггера в замене традиционной «логики» иной логикой, которую несет в себе «логос». Именно от этого, уверен он, зависит качество мысли.

«Логика» понимает мышление как представление сущего в его бытии, как оно подставляет себя представлению в виде обобщенного понятия. Но как обстоит дело с осмыслением самого по себе бытия, то есть с мыслью, думающей об истине бытия? Эта мысль впервые достигает изначального существа «логоса», которое у Платона и Аристотеля, основателя «логики», уже затемнено и упущено. Думать наперекор «логике» не значит идти крестовым походом в защиту алогизма, это означает лишь задуматься о логосе и о его явившемся в раннюю эпоху мысли существе; это означает позаботиться для начала хотя бы только о подготовке подобного осмысления. Что могут нам сказать все сколь угодно разветвленные системы логики, если они заранее, даже не ведая, что творят, избавляют себя первым делом от задачи хотя бы только поставить вопрос о существе «логоса»?» [3, с. 211–212].

Может ли спасение утопающих не быть делом самих утопающих?

Итак, М. Хайдеггер требует от логики, чтобы она поставила вопрос о существе «логоса», чтобы найти наконец-то подступ к истине бытия. И подступ этот негде искать, кроме как в истинном мышлении. М. Хайдеггер с негодованием спрашивает экзистенциалистов: как же можно понять истину бытия, в том числе и истину человеческого бытия, если не мыслить? Мыслить надо, причем обязательно, но мысль мысли – рознь. Мыслить можно только на основе логики, лежащей в основе «логоса».

«Мысль, если сказать просто, есть мышление бытия. У родительного падежа здесь двойной смысл. Мысль есть мышление бытия, поскольку, сбываясь благодаря бытию, она

принадлежит бытию. Она – мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, прислушивается к нему» [3, с. 194].

Это то, о чем мы и говорили выше: философия имеет своим единственным предметом бытие, причем одновременно и бытие мыслящее, и бытие мыслимое.

Уже Парменид в раннюю эпоху мысли говорит: «есть, собственно, бытие». В этих словах кроется изначальная тайна для всякой мысли. Возможно, «есть» нельзя подобающим образом сказать ни о чем, кроме бытия, так что все сущее никогда по-настоящему не «есть». Но поскольку мысль сперва должна достичь того, чтобы высказать бытие в его истине, вместо того, чтобы объяснять его как сущее из сущего, постольку для добросовестной мысли должно оставаться открытым вопросом, «есть» ли бытие и как оно есть» [3, с. 204].

Среди всех античных философов М. Хайдеггер особо выделяет троих. Это Анаксимандр, Гераклит и Парменид. Он даже считает их не философами, а чем-то более высоким, наверное, пророками. Я бы, пожалуй, к этому списку прибавил и самого М. Хайдеггера: он постоянно повторяет: «dasein», «эк-зистенция», «сущность человека», «стояние в истине бытия в его нескрывтости», «сбережение истины». Потрясающая интуиция М. Хайдеггера делает его подобным какому-то сверхчуткому лозоискателю, обнаружившему воду на большой глубине и втемяшивающего в головы жаждущих, что именно *здесь* их спасение, именно здесь им надо искать искомое, здесь надо бурить и не жалеть на это ни времени, ни средств.

Однако пока мы живы, жива и надежда. Что мы, философы, можем сделать? Страстно и убедительно говорить людям о том, что, может, мы еще и спасемся, но только, если успеем познать и принять к исполнению истину бытия.

Язык – дом бытия. Человек и Бог обитают рядом друг с другом

Итак, прав М. Хайдеггер, бытие всегда с нами и в нас. Истина бытия, которую стремится познать эк-зистирующий человек (Dasein), – это устройство и способ функционирования логоса, а логика бытия – это содержательная

логика мира, которую мы постоянно стараемся превратить в наше мировоззрение и в логику человеческого познания.

Меня всегда поражает интуиция тех великих философов, которые буквально чутьем улавливают космическое предназначение человека и видят в человеческом бытии ключик или путеводную нить к логике и истине бытия, тем самым диалектически отождествляя *sein* и *dasein*. И зачастую это делается, казалось бы, без особых на то оснований. Впрочем, следует отдать должное и религиозным пророкам: они ведь первыми узрели это тождество своим внутренним оком и провозгласили своими хрипылыми голосами, что человек – это образ и подобие Божье.

Т. де Шарден дал новый импульс исследованию этого тождества, обосновав научными фактами и эмпирическими обобщениями то, что человеческое бытие – это бытие важнейшего этапа эволюции природы, причем эволюции, направленной Абсолютом и направленной к Абсолюту.

В.В. Бибихин, переведя на русский язык хайдеггеровское «dasein» как «присутствие», несомненно вложил в это слово очень важный оттенок ключевого слова хайдеггеровской философии, но, думаю, что при этом вряд ли он имел в виду *присутствие* человека в качестве главного действующего лица в процессе эволюционного восхождении мысли (или, как говорил Г. Гегель, духа) к новым своим вершинам, и не через исторические этапы своей эволюции внутри социума (не тот масштаб), а непосредственно и буквально – через необходимый космосу постоянный процесс оживания и поумнения эйдосов. Социальная история духа была лишь подготовкой (в том числе и чисто технической) к очередному качественному скачку от человека к новой, более высокой и совершенной форме разумного бытия.

Благодатный материал для своей экзистенциальной аналитики того, что он называет *dasein*, М. Хайдеггер, как и некогда Гераклит, нашел в Слове. В отличие от других герменевтиков, он вчувствовался не только смысл словесного описания культурно-исторических событий, но прежде всего смысл космических контактов человека в его внутреннем и внешнем мире.

М. Хайдеггер анализирует изречение Гераклита, состоящее всего лишь из трех слов («*Etos antropo daimon*»), которое в общепринятом переводе звучит так: «Свой особенный нрав – это для каждого человека его дaimон». Анализ М. Хайдеггера, на мой взгляд, убедительно, показывает, что такой перевод абсолютно искажает то, что хотел сказать Гераклит. Этос – это местопребывание, жилище, где, существуя, человек хранит в себе то, чему он принадлежит в своем существе, поэтому изречение Гераклита, по убеждению М. Хайдеггера, гласит: «Человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога». [3, с. 215].

А Бог, соответственно, присутствует вблизи человека. И М. Хайдеггер в подтверждение сказанному присовокупляет к своему анализу поучительную историю, о которой Аристотель сообщает так: «Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его греющимся у духовки. Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, еще и подбадривал, веля им войти со словами: “Здесь ведь тоже присутствуют боги!”».

Поэтому понятно, почему М. Хайдеггер называет язык «домом бытия». Именно язык (логос, слово) служит местом непосредственной встречи *sein* и *dasein*: «Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистенцирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей» [3, с. 203]. К сожалению, далеко не все способны к такому возвышенному образу жизни: человек, погрязший в быте (в сущем), отчуждается от самого себя. И поэтому М. Хайдеггер уверен в том, что подлинный гуманизм заключается в способности и потребности действовать в таком направлении, чтобы помочь человеку вернуть себе самого себя.

А это означает, что человек, как, впрочем, и всё на свете, должен соответствовать своему собственному эйдосу, который выражен в его научном наименовании «*Nomo sapiens*» – «Человек разумный».

**Истина бытия состоит в том,
что оно есть и причина, и следствие
своего вечного самосозидания**

Продолжение разговора о бытии требует дальнейших размышлений о диалектике

Абсолюта и важнейших его инструментов: Воли, Истины и Свободы.

В своем докладе «О сущности истины» М. Хайдеггер заявляет: истину нельзя представлять себе всего лишь как адекватную копию сущего. Истина – это должное. Истина – это свобода. Причем свобода – это не состояние человека, а наоборот, человек является исполнителем воли свободы. Это всё настолько важно, что, несмотря на трудность понимания сказанного М. Хайдеггером, нам следует постараться все же уловить смысл этих слов.

Истина бытия, будучи сама диалектической, способна познаваться только диалектическим методом. А диалектика – штука серьезная, так как постоянно дает парадоксальные, а порой и неожиданные выводы. Вспомним: мы вслед за М. Хайдеггером сказали, что подлинный гуманизм заключается в том, чтобы возратить человеку самого себя, чтобы он мог стать и быть человеком. Но ведь по большому счету это означает призыв человека двигаться к Богу и становиться все более и более божественным. При этом, что очень важно, эволюция как движение к Богу носит не только персональный, но и коллективный смысл. И человек, и человечество обязаны двигаться к Абсолюту, и прекращение этого движения – это их гибель.

В этом и заключается истина бытия и человека, и человечества, и бытия в целом. И истина эта есть и *цель*, и *свобода*. Человек не только постигает эту главную истину своего бытия, но и воплощает её в дела по воле Абсолюта, превращенной в его, человеческую, волю. Человек – это и есть бытие в его проявлении тут и теперь. Могу сказать, что в таком понимании человек – это всего лишь малая точка на бесконечной линии становления бытия. Да, точка, но какая? Богоподобная, постоянно возрастающая и расширяющаяся в огромную сферу разума.

Воля к воле Абсолюта – вот каким образом следует понимать хайдеггеровское «человек есть исполнитель воли свободы».

Считая, что Ф. Ницше фактически дает два ответа на вопрос, что такое сущее в целом («воля к власти» и «вечное возвращение того же самого»), М. Хайдеггер полагает, что первое – это *строй бытия*, а второе – *способ быть* [6, с. 203]. При этом строй сущего

в каждом случае требует способа быть, причем требует как свою собственную причину.

Далее М. Хайдеггер резюмирует: «Воля к власти в сущности и согласно своей внутренней возможности есть вечное возвращение того же самого» [6, с. 205].

У Ф. Ницше М. Хайдеггер находит следующее замечательное утверждение-вопросание: «Вокруг героя всё становится трагедией, вокруг полубога всё становится игрой сатиров, а вокруг Бога всё становится – чем? Быть может, «миром»?».

Как следует воспринимать и интерпретировать сказанное Ф. Ницше и М. Хайдеггером? Я думаю, что так: воля Абсолюта состоит в том, чтобы мир всегда *был*. Причем был не скоплением и кружением неживой и немыслящей материи, а *живым и гармоничным Космосом*. Везде и всегда. При этом надо понимать, что любая точка сущего является осуществительницей воли Абсолюта как своей собственной, любая точка сущего участвует в процессе становления как в совместном творчестве. Совместность здесь понимается в двояком смысле: как совместность между всеми и каждым отдельным элементом сущего и как сотворчество их с Абсолютом.

Выхождение за пределы себя, то есть перспективность, – вот как понимает Ф. Ницше результат проявления воли к власти. Споря с биологией, персонифицированной для него в Ч. Дарвине, Ф. Ницше говорит: «...сущность жизни не в «самосохранении» (борьба за существование), а в ее возрастании и выходе за свои пределы». И ценностью является все то, что поддерживает это возрастание, способствует ему, пробуждает его.

Г.С. Батищев полагал, что категория «ценность» должна рассматриваться в качестве формы выражения укорененных в беспредельной и неисчерпаемой объективной диалектике, то есть вполне реальных и независимых от субъективистского предпочтения характеристик бытия. И поэтому можно именно так трактовать вышеуказанное высказывание Ф. Ницше о том, что позитивно-ценностный характер приобретает все то, что способствует жизни оставаться жизнью, в самом широком, космическом смысле этого слова.

Следуя мудрому и в то же время категорическому совету М. Хайдеггера, философ должен воспринимать прояснение смысла бытия в качестве своей фундаментальной задачи.

По Платону, смысл – это идея. А смысл бытия, говоря гегелевскими словами, это Абсолютная Идея. По своей идее, по своему смыслу-замыслу бытие есть Космос, то есть бытие, закономерно и гармонично устроенное. Единство духа и плоти, единство идеального и материального пронизывает устройство всего мира.

Есть немало таких философов, которые противопоставляют бытие как таковое и человеческое понятие «бытие», при этом уверяют всех, что это разные, несовпадающие друг с другом, понятия. Так ли это?

М. Хайдеггер спрашивает нас: когда мы философствуем? И отвечает: только тогда, когда мы вступаем в реальный или мысленный разговор с другими философами. Мы говорим с ними о том, что они обсуждают. «Это проговаривание друг с другом того, к чему, собственно, всё снова и снова как к одному и тому же обращаются философы, есть речь, речь как диалог» [4, с. 119].

Людям, далеким от философии, кажется очень странным то, что философы почему-то снова и снова возвращаются к одному и тому же. Но прошу заметить: у М. Хайдеггера в приведенном выше высказывании есть слово «как», употребленное в смысле «как бы», то есть «как бы к одному и тому же», а на самом-то деле это не пустое повторение, а всякий раз возврат к бытию на качественно новом, более высоком уровне. И в связи с этим «...ответ на вопрос о том, что такое философия, состоит в нашем соответствии тому, к чему философия держит путь. А это есть Бытие сущего» [4, с. 119]. И на следующей странице М. Хайдеггером, как последний гвоздь, вколачивается в сознание читателей: «Соответствие бытию сущего и есть философия» [4, с. 120].

Таким образом, развивая разумную логику познания, анализируя, синтезируя величайшее в наследии великих, в качестве эстафеты передавая эту логику последующим поколениям философов, мы всё отчетливее и отчетливее видим вполне реальный предмет нашего познания – бытие сущего.

И глупо было бы думать, что человек философствует лишь ради утоления своего личного любопытства. На самом же деле философствование – это многовековой интеллектуальный процесс, осуществляющийся во благо всего человечества, поскольку соответствие бытию сущего – это не чисто теоретический, это прежде всего практический вопрос, касающийся интересов всех людей. Мы же чрезвычайно и опасно отклонились от такого соответствия. Необходимость следовать логосу – это не выдумка капризного и «темного» Гераклита, а «железная» необходимость, от соблюдения которой в наше время уже вполне зримо зависит проблема человеческого бытия или небытия.

Литература

1. Хайдеггер М. О сущности истины / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник статей / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 8–27.
2. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 177–192.
3. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.
4. Хайдеггер М. Что это такое – философия? / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 113–123.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – изд. 2-е, исправл. – СПб. : Наука, 2002. – 451 с.
6. Хайдеггер М. Ницше : в 2-х т. / М. Хайдеггер. – СПб. : Владимир Даль, 2006–2007. – Т. 1. – 2006. – 293 с.
7. Хайдеггер М. Парменид / М. Хайдеггер. – СПб. : Владимир Даль, 2009. – 384 с.

Аннотация

Ивакин А. А. Соразмьшления с М. Хайдеггером о бытии. – Стаття.

В статье рассмотрено взгляды М. Хайдеггера на такие вопросы: кого философ называл метафизиками, в чем состоит основная задача философии, чем экзистенция отличается от экзистенции. Также говорится о существовании «логоса» как подступа к истине бытия, которую стремится познать экзистенцирующий человек. Сделан вывод о том, что истина бытия состоит в том, что оно является и причиной, и следствием своего вечного самосозидания.

Ключевые слова: бытие, М. Хайдеггер, экзистенция, экзистенция, логос.

Анотація

Івакін А. А. Співроздум із М. Гайдеггером про буття. – Стаття.

У статті розглянуто погляди М. Гайдеггера на такі питання: кого філософ називав метафізиками, у чому полягає основне завдання філософії, чим екзистенція відрізняється від екзистенції. Також йдеться про існування «логосу» як підступу до істини буття, яку прагне пізнати людина, що екзистує. Зроблено висновок про те, що істина буття полягає в тому, що воно є і причиною, і наслідком свого вічного самотворення.

Ключові слова: буття, М. Гайдеггер, екзистенція, екзистенція, логос.

Summary

Ivakin A. A. Joint reflections with M. Heidegger of Being. – Article.

The article considers the views of Heidegger questions such as: who called metaphysical philosopher, what is the main task of philosophy than e-xistence different from existence. Also refers to the existence of a “logo” as the approaches to the truth of being, which seeks to understand people, who exists. It is concluded that the truth of being is that it is both a cause and a consequence of his eternal self-creation.

Key words: being, M. Heidegger, e-xistence, existence, logo.

УДК 82.09+929

В. Л. Петрушенко
заведуючий кафедри філософії
Національного університету «Львівська політехніка»,
доктор філософських наук, професор

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ДМИТРИЯ СЕРГЕЕВИЧА МЕРЕЖКОВСКОГО

Философско-мировоззренческие идеи Д.С. Мережковского (1865–1941 гг.) очертить не так уж просто, поскольку собственно философских или религиозно-теологических работ, в которых он последовательно и всестороннее излагал бы свою позицию, у него нет [3, с. 721]. Тем не менее предприятие это нельзя считать совсем безнадежным, поскольку в его многочисленных публицистических, литературных, критических работах, статьях и очерках идеи такого плана заявлены с достаточной четкостью, хотя и не без разночтений. На сегодняшний день трудно назвать такое исследование, в котором достаточно полно и всесторонне излагались бы именно *философско-теологические* идеи Д.С. Мережковского. Знакомство с многочисленными публикациями, которые посвящены его творчеству, приводит к выводу, что интерес к его воззрениям относительно отдельных вопросов жизни и культурно-исторического процесса оставляет в тени общую картину его мировоззренческих представлений [18]. Однако зрелый Д.С. Мережковский – это религиозно-теологический мыслитель, ориентированный на православие, но никогда не замыкающий свой кругозор и свои религиозные воззрения только лишь тезисами ортодоксального православия. Напротив, иногда складывается впечатление о его достаточно критическом отношении к православию, особенно тогда, когда он сочувствует не только католикам и протестантам, но и язычникам: «Религиозное язычество есть не что иное, как непросветленное, неосознанное христианство, не пройденный путь ко Христу, откровение Отца, которое предшествует откровению Сына, Ветхий Завет, как чаяние Нового; религиозное язычество на своих предельных высших точках есть «христианство до Христа» [8, с. 138]. Говоря о язычниках и народовольцах, он не-

сколько неожиданно высказывал мысль о том, что в них истинного христианства может быть больше, чем, например, в позициях Ф.М. Достоевского или Е.Н. Трубецкого по некоторым религиозным вопросам [15]. Одну из центральных мыслей Д.С. Мережковского в этом вопросе можно передать его тезисом о том, что истинное христианство (православие) еще не состоялось, поскольку (его тезис – *В. П.*) оно должно было бы представлять собой неразрывное или даже слитное *единство мысли (знания) и дела, индивидуальной свободы и любви*. Почему это так? Что можно считать свидетельством такого положения дел? Д.С. Мережковский не без основания полагает, что еще никогда в реальной истории человечества не исполнялись в полной мере первейшие заповеди христианства – заповеди любви, всечеловеческого единства, добра и милосердия, не имеющие национальных или конфессиональных ограничений, не осуществлялся принцип *единства свободы и преданности Богу* и прочее. Когда, например, Ф.М. Достоевский провозглашал тезис о крайней необходимости для России овладеть Константинополем, затем – всей Европой и реализовать идею «Четвертого Рима» с центром именно в Константинополе, то Д.С. Мережковский считал это непростибельным отступлением не только от православия, но и от христианства вообще. Точно так же он подвергал острейшей критике известные суждения И.П. Шатова из романа «Бесы» о «народе-богоносце», интерпретируя их как попытку не из Бога выводить миссию некоторого народа, а напротив, из некоего народа выводить Бога. Когда Е.Н. Трубецкой настаивал на том, что без крепкой государственности не может быть никакого иного пути для движения в будущее, то Д.С. Мережковский точно так же уличал его в неправильном понимании

християнства [16, с. 94–101]. В «Открытом письме Н.А. Бердяеву» он так разъяснял свою позицию в этом вопросе: «Между государством и христианством для нас не может быть никакого соединения, никакого примирения: «христианское государство» – чудовищный абсурд. Христианство есть религия Богочеловечества; в основе всякой государственности заложена более или менее сознательная идея Человекобожества. Церковь – не старая, историческая, всегда подчиняемая государству или превращаемая в государство, а новая, вечная, истинная вселенская Церковь, – так же противоположна государству, как абсолютная истина противоположна абсолютной лжи, царство Божие – царству дьявола, теократия – демонократии» [10, с. 95–96].

Отношение религии или Церкви к государству, к политике для Д.С. Мережковского очерчивались однозначно в теократической и апокалиптической исторической перспективе. Подчинить религию государству или даже учредить их компромиссный союз для Д.С. Мережковского было равнозначным второму распятию Христа, поскольку царство Христово – не от мира сего, а государство в определенной степени является эпицентром и олицетворением сего мира: «Так называемая «христианская государственность» или «государственное христианство» есть не что иное, как поклонение Христа «князю мира сего». <...> Церковь только до тех пор жива и действенна, пока борется с государством, утверждая свою особую, внегосударственную и вненациональную, всечеловеческую правду, «царство Божие на земле, как на небе» [16, с. 97, 99].

Может ли оно, то есть истинное христианское сознание, сформироваться? В земных условиях, возможно, и нет. Это точно осуществится только после второго пришествия Христа, когда наступит эпоха Святого Духа и когда всякая плоть станет святой, когда объединятся и сольются воедино знание и дело, свобода и благоговение, личное и общественное [10, с. 103–104, 109–110; 11, с. 345].

Особо нужно отметить мысли Д.С. Мережковского об эсхатологии или об Апокалипсисе. Он придавал им настолько важное

значение, что отмечал: «Одно из двух: или Апокалипсис – ничто, и тогда все христианство – ничто. Или за исторической действительностью есть иная, высшая, не менее, а более реальная действительность апокалипсическая... И выйти из истории, из государственности – еще не значит погибнуть, перейти в ничтожество, а может быть, значит перейти из одного бытия в другое, из низшего измерения – в высшее, из плоскости исторической – в глубину апокалипсическую» [11, с. 349]. Понятие Апокалипсиса связывалось Д.С. Мережковским (как и В.С. Соловьевым) с вопросом о том, имеется ли какой-то смысл в человеческом существовании. Он был убежден в том, что так называемая «дурная бесконечность», то есть бесконечная незавершенность некоторого процесса, обесмысливает как такой процесс в целом, так и усилия его внутренних участников: «Ежели нет в человеческой жизни никакого определенного смысла, высшего, чем сама эта жизнь, то нет для человека на земле и никакой определенной цели, кроме реальной победы в реальной борьбе за существование» [6, с. 229]. С другой стороны (и Д.С. Мережковский неоднократно подчеркивал эту мысль, идя следом за Б. Паскалем и соглашаясь с Н.А. Бердяевым и Л.И. Шестовым), «начала и концы» бытия для человека закрыты, непознаваемы, вернее, они не могут быть познаваемы наукой. Потому разного рода идейные движения XIX века (позитивизм, социализм, марксизм, революционный демократизм и прочие) сознательно отказались от метафизики, как и от религии. Но то, что, по мнению Д.С. Мережковского, не доступно науке, оказывается корнем религиозного миропонимания, и именно через такое миропонимание открывается апокалипсическая и эсхатологическая перспектива мира и человека – перспектива *окончательного разрешения задач истории*.

Д.С. Мережковский был одним из авторов и поборников идеи «нового христианства», которую поддерживал, например, и Н.А. Бердяев [1; 2, с. 56–59]. Однако эта идея у Д.С. Мережковского имела некоторые особенные содержательные нюансы и повороты. Например, одним из «грехов» исторического христианства он считал *раз-*

рыв между созерцанием и делом, между любовью и свободой: «Созерцание без действия, молитва без подвига, великая литература без великой истории – это никому народу не прощается – не простилося и нам» [9, с. 414]. По его убеждению, историческое христианство культивировало созерцательность и любовь, предпочитая отвернуться от мира и плоти, в то время как и мир, и плоть были Богом поручены человеку для осуществления дела их возвышения, освящения, но не отсечения. Откровение Отца предполагало обращение к естественной мудрости, к языческой религии и философии. Откровение Сына предполагало возвышение души к духу, просветление через любовь. Будущее (грядущее) откровение Святого Духа, согласно Д.С. Мережковскому, должно стать разгадкой всей тайны и смысла истории и привести к единению всех откровений и всех тех составляющих человеческого бытия, без которых истинная жизнь (или просто жизнь) не возможна. Отсюда следует отчетливое противопоставление Д.С. Мережковским христианства исторического христианству апокалипсическому. «Так было и так будет, – утверждает он по поводу реального стремления государственности перерастать в религию и святыню, – пока историческое христианство не сделается апокалипсическим, пока оно не перейдет от метафизики раздвоения к метафизике соединения...» [15, с. 68–69]. В работе о Ф.М. Достоевском идея «Третьего откровения» получила одну из наиболее четких и развернутых формулировок: «За христианством, за Новым Заветом – Апокалипсис, Грядущий, Третий Завет, откровение Третьей Ипостаси Божеской – религии Святого Духа. Неразрешимое противоречие земного и небесного, плотского и духовного, Отчего и Сыновнего – таков предел христианства, только христианства. Окончательное разрешение этого противоречия, последнее соединение Отца и Сына в Духе – таков предел Апокалипсиса. Откровение Святого Духа – святая плоть, святая земля, святая общественность – теократия, церковь как царство, не только небесное, но и земное, исполнение апокалипсического чаяния, связанного с чаянием евангельским...» [11, с. 345].

Стоит обратить внимание на некоторые аргументы Д.С. Мережковского для подкрепления им идеи о «Третьем откровении» (третьей эпохе, третьем Эоне и так далее). С одной стороны, он убежден в том, что история должна быть завершена, и что ее главнейшие проблемы и вопросы должны получить окончательное разрешение. С другой стороны, он, например, не приемлет мысли о вечном осуждении грешников, которое возвестил Христос. Д.С. Мережковский выдвигает предположение о том, что, возможно, «осуждение, вечное в Эоне Второй Ипостаси, не вечно в вечности Ипостаси Третьей – в Эоне Духа?» [10, с. 103]. Кроме того (с третьей стороны), уход исторического христианства от активного участия в делах земных Д.С. Мережковский считал оправданным только временными историческими обстоятельствами, связанными с естественной потребностью преодолеть привязанность человека к земному, вещественному, природному. Бог создал человека как единство души и тела, и это единство человеком должно быть оправдано, а не преодолено. Невозможно также, по мнению Д.С. Мережковского, отказаться от завоеваний культуры и человеческого разума: грядущее «апокалипсическое христианство» должно собрать и соединить все богатства, добытые в истории человечества.

Нужно также обратить внимание на самую тесную связь апокалипсических воззрений Д.С. Мережковского с его взглядами на плоть и на пол, выраженными в ряде его работ, особенно в работах «Толстой и Достоевский» (Л.Н. Толстой – вещий «тайновидец плоти», Ф.М. Достоевский – «тайновидец духа» [18, с. 65]), «Тайна Трех. Египет и Вавилон». Многие исследователи отмечают очевидное влияние взглядов В.В. Розанова в вопросе о сущности и значения пола в человеческой жизни на Д.С. Мережковского, особенно акцентирования им того, что *пол захватывает все человеческое существо*, а не его внешние особенности, что тайна пола уводит человека в некоторый мистический мрак [3, с. 721, 725]. Суть взглядов Д.С. Мережковского на пол заключается в попытке мыслителя избежать неоправданной односторонности как *аскетизма*, так и *гедонизма*, проявляемых, по его мнению,

в историческом христианстве и в античном мире. Размышляя в русле некоторых древних учений (например, Святого Максима Исповедника), Д.С. Мережковский считал разделение полов необходимым элементом всечеловеческого исторического опыта, ведущего через раздельность к единству. Язычество с его приверженностью телесному, плотскому исторически замещается христианством с его тенденцией к освящению духа и аскетизму, однако обе исторические позиции объединяет односторонность, приобретающая зачастую радикальный характер проявлений. Именно пол и плоть становятся для исторического христианства тем, что оно должно преодолевать. Однако в апокалипсической перспективе, как уже отмечалось, всякое разделение должно быть преодолено (Д.С. Мережковский даже употребляет термин «божественный гермафродитизм»), плоть и пол освящены и оправданы [3, с. 391–396]. Пытаясь осмыслить возможные способы и формы такого преодоления, Д.С. Мережковский обращался к историческому опыту человечества и, в частности, к сопоставлению с христианством духовно-религиозной культуры и практики Древнего Египта («Тайна Трех. Египет и Вавилон»). Бессмертие, по мнению Д.С. Мережковского, понималось в Древнем Египте не как устранение смерти, а как ее преодоление через воскрешение (воскресение). В этом же усматривал он и глубинные пласты христианства, полагая, что историческое христианство в надлежащей степени не поняло метафизической, трансцендентной сущности пола и плоти. Их не следует устранять, поскольку человеку заповедано в половом различии мужчины и женщины «быть одной плотью». Однако плоть подвержена смерти. Значит, сокровенная сущность бессмертия связана с восстановлением плоти через ее одухотворение и преобразование. Пол оказывается, согласно Д.С. Мережковскому, едва ли не единственным окном из этого мира в мир трансцендентный, формой приобщения человека к тайнам запредельного мира через осмысление сути плотского и полового различия.

Человек имеет иной модус бессмертия и иной модус приобщения к вечности, неже-

ли, например, ангелы небесные. После грехопадения он оказывается вне того мира, который был ему дарован изначально. И эта утрата произошла именно через половую связь. Смерть как следствие грехопадения в свою очередь выводит душу за пределы того испорченного мира, который образовался после грехопадения. Однако душа, сбрасывающая отягощенное грехом тело, поскольку это есть человеческая душа, не может оказаться вообще вне тела. Казалось бы, вереница бесконечных человеческих новорождений должна стать залогом бессмертия. Однако продолжение рода через рождение, которое большинству людей кажется преодолением смерти (отдельного индивида в роде), от смерти не избавляет, но показывает человеку, что такое бессмертие является исключительно мнимым. Очерчивается острейшая дилемма: человек не может избежать смерти именно вследствие того, что он встал на путь половых отношений, отдавшись плотскости, однако одновременно он не может прикоснуться к бессмертию и вне пола и телесности. Согласно Д.С. Мережковскому завет Отца – быть одной плотью – отвергается христианской борьбой с плотью (завет Сына); отсюда неотвратимо следует необходимость третьего Завета, который логически должен синтезировать обе предыдущие эпохи – стадии человеческого осуществления своей вселенской миссии – и преобразить плоть и пол путем реального достижения человеком мира трансцендентной истины бытия: «Будут два одна плоть» – будут, но еще не суть в любви рождающей, смертной, ибо умирает все, что рождается; будут – в любви бессмертной, воскрешающей» [14]. Д.С. Мережковский намечает два варианта такого слияния и освящения пола и плоти (выход за пределы пола в некоторую «сверхсексуальность» и преобразование пола с сохранением «следов» половых различий), однако не останавливается на каком-то одном из них.

Сущность основной линии размышлений Д.С. Мережковского можно очертить так. Плоть противостоит духу, и поэтому, как часто представляется (особенно в христианском благочестии), духовная полнота и чистота требует преодоления плоти, умерщ-

вления и покорения ее. Однако именно это фактически ведет к отказу от сложного и мучительного проникновения в сущность человека и его вселенскую миссию. Задача заключается в том, чтобы постичь пол как то, что выше, сложнее, значительнее плоти (телесности). В.В. Розанов утверждает, что «не пол в теле, но тело в поле». Без внимания к сущности пола проблема соотношения плоти и духа не может быть осмыслена с надлежащей глубиной и тщательностью. Пол предзадан человеку как указатель пути к бессмертию не бесплотному, но в единстве духа и плоти. Понимание роли полового единения, но не единения, дающего смертное рождение, а такого единения, которое открывает «окно» в мир трансцендентный, которое как бы ставит человека перед сверхзадачей преодолеть смерть не в бесконечных физических рождениях, а через преодоление силы полового различия путем возвышения и пола, и плоти, – вот то сакральное, трансцендентное и метафизическое понимание роли пола, которое силится провести и отстоять Д.С. Мережковский. По сути, речь идет о глубоко онтологическом понимании пола и полового различия: то разделение (а вместе с ним – вражда, раздор), которое входит в этот мир вместе с его материальным началом (материя в европейской философии традиционно рассматривается как начало разделения и распада), в половом различии оказывается непреодолимым стремлением мужчины и женщины друг к другу, потому основание пола – это сверхвременная мировая задача – задача преодоления вражды и распада, задача реализации всеединства.

В таком углубленном понимании пола Д.С. Мережковский не только ссылается на суждения В.С. Соловьева о смысле половой любви, обращается к работам В.В. Розанова, но и использует всякие, даже малейшие намеки в истории духовной культуры на такие места, где пол оказывается преодолевающим сугубо плотские свои проявления. В романе «14 декабря» Д.С. Мережковский использует найденный им факт того, что в арамейском языке дух именуется в женском роде, считая, что тут проблескивает истина принципиального единства «верха» и «низа», мужского и женского, плоти

и духа. Получается, что последовательно идя «вниз», мы окажемся, в конце концов, «вверху», как и наоборот. Апокалипсическое завершение истории Д.С. Мережковский именуется как эпоху Духа, но также и как победу «Вечной Женственности». «Россию спасет Мать!» – такова заключительная строка романа [17, с. 258]. Еще более отчетливо и настойчиво звучат эти мотивы в известной работе Д.С. Мережковского «Тайна Трех. Египет и Вавилон». Следует отметить, что позже Д.С. Мережковский считал своей ошибкой максимальное сближение суждений о тождестве «верха» и «низа» с имморализмом Ф. Ницше – стремлением выйти за все и всякие метафизические и моральные разграничения.

Следующая важная мысль Д.С. Мережковского касается того, что в глубинах всякого реального общественного движения (или процесса) лежит метафизическая, а по сути – религиозная основа: «Физическое насилие только предлог для какого-то метафизического утверждения» [5, с. 103]. Поскольку это так, то он склонен был называть религией позитивизм, марксизм, социализм и даже терроризм. Во всех такого рода общественных идеях философ склонен был усматривать внутреннее мощнейшее стремление к возведению в высший ранг идею ничем не ограниченной личности, а христианство Д.С. Мережковский, в духе В.С. Соловьева, считал религией Абсолютно Совершенной Личности. Именно поэтому он усматривал присутствие религиозного момента во всех проявлениях стремлений к совершенной личности или к тому, что этому реально способствует: «Откровение абсолютной личности, откровение Христа совершается во всех делах человеческих; но сейчас, в России, больше, чем во всем остальном – в русском освобождении, которое ведь и есть не что иное, как освобождение, восстановление абсолютной личности в поработленном и поруганном лице народа» [8, с. 144]. В чем-то соглашаясь с обвинениями в адрес Л.Н. Толстого по поводу его отступлений от христианской ортодоксии, Д.С. Мережковский в то же время подчеркивал, что реально Л.Н. Толстой в каких-то моментах оказывался ближе к сути и духу христианства, чем некоторые

его критики и гонители. Примерно то же самое он высказывал и в адрес М.Ю. Лермонтова: да, поэтом двигали в том числе и злые, демонические силы, но его прозрения относительно корня зла, его самоизоляция от обыденности, его страдания, связанные с ощущением своей особенности, своей необычности, – все это философ считал проблемами истинного света – света истины – в творчестве поэта.

Эти суждения Д.С. Мережковского базировались на более общем его понимании роли религии в общественной истории и в самом бытии человека как личности. Он писал: «Религия народа – не случайность... И даже если допустить, что причины зарождения той или иной религии у того или другого народа случайны, то следствия ее жизни в народе неоспоримы. Религия – часть крови и плоти народной; она делает его таким или другим, подводит или отводит от культуры, бросает его в культуру, разгорается или гаснет сама от прикосновения культуры. Религия до сих пор делала народы, давала им силу или отнимала ее... Таково *вечное* свойство человеческой души, человеческого существа. В душе есть *место для Бога*, как в теле – место для пищи» (везде курсив Д.С. Мережковского – *В. П.*) [13, с. 85–86]. Д.С. Мережковский ставит вопрос, почему христианская Византия пала под ударами язычников (так философ называет мусульман, как и японцев с их религией синтоизма), почему этот народ не выполнил своей высочайшей в отношении к христианству с его заповедями миссии. Причину такого трагического хода истории Д.С. Мережковский усматривал в том, что в культуре Византии сущность христианства была усвоена неполно, как неполным, по его мнению, предстает и христианство в христианском сознании российского народа на тот момент, когда ученый высказывал и отстаивал свои философско-религиозные взгляды. С его точки зрения, византийское исповедание христианства сосредоточилось и замкнулось лишь на одной ипостаси Святой Троицы – на Христе, в то время как, по убеждению Д.С. Мережковского, Христос должен был бы вести человека, народ и культуру через Сына к Отцу и к Святому Духу. Ученый писал: «Силу первобытной,

варварской, языческой крепости <...> можно побеждать лишь последней силой последней религии – *религии Троицы*, религии всеобъемлющей, не только созерцательной, но и *действенной*, принимающей в себя всю настоящую и будущую человеческую культуру, все откровения и знания, соединяющей в себе «разум – волю – чувство», как соединены в человеке «дух – душа – плоть» [13, с. 86]. Отметим здесь совпадение в понимании Святой Троицы у Д.С. Мережковского и В.С. Соловьева, который также трактовал ее через единство основных составляющих души в древних представлениях, уходящих корнями в мифологию и хорошо известных по работам Платона (душа растительная, чувствующая и разумная). Однако особенностью Д.С. Мережковского было еще и некоторое сближение его позиции с известными тезисами богомильской ереси и суждениями Иоахима Флорского, которые разводили как функции лиц Святой Троицы, так и исторические эпохи их проявлений: Бог-Отец начинал историю мира и человечества, представши прежде всего в качестве Творца, Сын Божий выступал олицетворением совершеннейшей человеческой личности и характеризовал эпоху благодати, а после второго пришествия Христа должна наступить эпоха Святого Духа, в которой все лица Святой Троицы обретали прямое и полное единство и свое адекватное проявление. Н.А. Бердяев в этом плане отмечал, что Д.С. Мережковский рассматривает единство лиц Святой Троицы в апокалипсической перспективе [10, с. 94].

Особое место в суждениях Д.С. Мережковского принадлежит так называемой концепции «грядущего Хама» – концепции все большего и более заметного господства в общественной жизни и в культуре человечества посредственности, мещанства, чего-то среднего, зараженного или воодушевленного стремлением к покою, достатку, удобному устройению в жизни. По его мнению, в Европе победил не Великий Инквизитор, изменивший Христу, а дух середины – пошлости, посредственности, успокоенности на том, что доступно массе, что серо и невыразительно. Высокие взлеты духа, на которых основывалось предше-

ствующее культурное творчество, теперь в Европе не возможны. Д.С. Мережковский даже ставит в укор современному религиозному движению то, что оно лишено священного безумия и изуверства, собственного всем истинным, по его мнению, прозрениям и жизненным утверждениям высшего плана [8, с. 135]. Сумерки Европы – это потеря потенции и интереса к высокому, спеленатому страданием и неистовыми прозрениями. Отметим, что эти суждения Д.С. Мережковского опередили некоторые идеи О. Шпенглера. В частности, Д.С. Мережковский пишет: «Пошлость толпы – «утилитаризм», дух корысти, тем и опасен, что из низших проникают в высшие области человеческого созерцания: в нравственность, в философию, религию, поэзию, – и здесь все отравляют, принижают до своего уровня, превращают в корысть, в умеренную и полезную добродетель, в печной горшок, в благотворительную раздачу хлеба голодным для успокоения буржуазной совести» [12, с. 181]. «Не страшно, – продолжает он, – когда малые довольны малым; но когда великие жертвуют своим величием в угоду малым – страшно за будущность человеческого духа» [12, с. 181].

В литературе бытовало и бытует мнение о том, что пошлостью и хамством Д.С. Мережковский характеризует социалистическое движение; недаром известная книга «Грядущий Хам» была издана в 1906 г., после того, как стали обозримыми все события и последствия социальных бунтов в России 1905 г. Однако вряд ли мы можем проигнорировать тот факт, что «метафизикой пошлости и середины» Д.С. Мережковский обозначает и позитивизм, и мещанство, и даже «политес» современных для того времени писателей, таких как А. Франс и Ж. Жорес. Сущность пошлости и хамства, согласно Д.С. Мережковскому, заключается в сознательном или бессознательном отказе от стремления к безусловному, высшему, метафизическому в угоду обыденности, обычному и физическому: «Конец и начало мира непознаваемы; только середина – мир явлений – доступна познанию, чувственному опыту, а следовательно, и реальна. Единственное и окончательное мерило для оценки всего есть прочность, основательность,

«позитивность» этого чувственного опыта, то есть обыкновенной, «здоровой – средней человеческой чувственности». Эта «вечная середина», «ни то, ни се» – совершенная пошлость» [6, с. 228]. Удобство, посредственность, массовость, покой и жизненная стабильность – вот, по мнению Д.С. Мережковского, идеалы и устремления хамства; стремление к равенству, к минимализму, к массовой усредненной справедливости Д.С. Мережковский называет «самым пронирыливым и современным из бесов» [12, с. 210]. Не сложно усмотреть в этих тезисах писателя и мыслителя сходство с некоторыми идеями Ф. Ницше, А. Бергсона и вообще с теми характеристиками, которыми несколько позже стали обозначать явление неклассичности в философии и культуре второй половины XIX – в начале XX века.

Несколько спорадическими и лапидарными являются собственно *философские идеи* Д.С. Мережковского, которые почти не занимают самостоятельного положения в его мировоззренческих и религиозно-теологических взглядах. Можно утверждать, что из всех составляющих философского знания на первый план он выводил гносеологию: «Современнейшая из всех наук, можно сказать, источник всей нашей современности – гносеология, ставящая вопрос о возможности религиозного опыта, религиозного видения, *гнозиса*» [7, с. 418]. Свое понимание гносеологии как науки, ведущей к религиозному и метафизическому опыту постижения мира, Д.С. Мережковский противопоставляет распространенному в его время феноменализму, апеллирующему к И. Канту: «Все философские и религиозные чаяния прошлых веков, все их порывы к безначальному и бесконечному, сверхчувственному – суть, по кантовскому определению, только «метафизические» и «теологические» бредни, «вольнодумные химеры юности» [6, с. 228]. Согласно Д.С. Мережковскому имеется три вида познания: 1) эмпирическое познание, целиком подчиненное в итоге науке; 2) рациональное, разумное познание, в котором разум накладывает на реальность свои формы, принципы и основоположения; 3) религиозное (оно же – мистическое, метафизическое познание, или *гнозис*).

Современная Д.С. Мережковскому культура и философия, исповедуя принцип «середины и пошлости», все дальше уходили от третьего вида познания и даже проповедовали скепсис в отношении второго – скепсис в виде феноменализма, минимализма и исповедания принципа «пошлой середины».

Таким образом, можно еще раз подчеркнуть то, что мировоззрение Д.С. Мережковского представало в значительной степени как религиозно-теологическое, сильно окрашенное и скорректированное его приверженностью идеям «нового христианства», которое у него органически переплеталось с идеями эсхатологии (Апокалипсиса) и грядущей эпохи «Третьего Эона», то есть эпохи Святого Духа. Можно также добавить то, что большинство этих идей Д.С. Мережковского было погружено в аналитику конкретных духовных, исторических, культурных, литературных реалий своего времени (З.Н. Гиппиус подчеркивала, что невозможно себе представить Д.С. Мережковского вне культурно-исторического процесса), а также снабжено прекрасной стилистикой, непогрешимой художественной интуицией, остротой, пронизательностью мысли и филигранной отделкой форм ее выражения.

Литература

1. Воронцова И. Д.С. Мережковский. Учение о «новом религиозном сознании» как вариант религиозного гнозиса / И. Воронцова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://pstgu.ru/download/1237287722.voroncova.pdf>.
2. Зеньковский В.В. История русской философии : в 2 т. / В.В. Зеньковский ; сост., предисл. и коммент. А.В. Полякова. – Л. : Эго, 1991– . – Т. 2. – Ч. 2. – 1991. – 270 с.
3. Левицкий С.А. Трагедия свободы: избранные произведения / С.А. Левицкий ; вступ. статья, сост. и коммент. В.В. Сапова. – М. : Астрель, 2008. – 992 с.
4. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский ; пер. с англ. – М. : Советский писатель, 1991. – 480 с.
5. Мережковский Д.С. Бес или Бог? / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет / Д.С. Мережковский ; сост. Е.А. Данилова. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 102–107.
6. Мережковский Д.С. Гоголь и черт (Исследование) / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет / Д.С. Мережковский ; сост. Е.А. Данилова. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 213–309.
7. Мережковский Д.С. Две тайны русской поэзии / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. В тихом

омуте: статьи и исследования разных лет / Д.С. Мережковский ; сост. Е.А. Данилова. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 416–482.

8. Мережковский Д.С. Лев Толстой и церковь / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет / Д.С. Мережковский ; сост. Е.А. Данилова. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 134–139.

9. Мережковский Д.С. М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества // Мережковский Д.С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет / Д.С. Мережковский ; сост. Е.А. Данилова. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 378–415.

10. Мережковский Д.С. О новом религиозном действии (Открытое письмо Н.А. Бердяеву) / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. Больная Россия / Д.С. Мережковский ; авт. предисл. и послесл., сост. докт. филос. наук С.Н. Савельев. – Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – С. 91–110.

11. Мережковский Д.С. Пророк русской революции (К юбилею Достоевского) / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет / Д.С. Мережковский ; сост. Е.А. Данилова. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 310–349.

12. Мережковский Д.С. Пушкин / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет / Д.С. Мережковский ; сост. Е.А. Данилова. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 136–212.

13. Мережковский Д.С. Св. София / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. Больная Россия / Д.С. Мережковский ; авт. предисл. и послесл., сост. докт. филос. наук С.Н. Савельев. – Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – С. 79–90.

14. Мережковский Д.С. Тайна Трех. Египет и Вавилон / Д.С. Мережковский // Тайна двух в Озирисе [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.rus.ec/b/168739/reed>.

15. Мережковский Д.С. Теперь или никогда / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. Больная Россия / Д.С. Мережковский ; авт. предисл. и послесл., сост. докт. филос. наук С.Н. Савельев. – Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – С. 46–72.

16. Мережковский Д.С. Христианство и государство / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. В тихом омуте: статьи и исследования разных лет / Д.С. Мережковский ; сост. Е.А. Данилова. – М. : Советский писатель, 1991. – С. 94–101.

17. Мережковский Д.С. Царство Зверя. Трилогия. 14 декабря / Д.С. Мережковский // Мережковский Д.С. Собрание сочинений в четырех томах / Д.С. Мережковский ; ред. : Е.Н. Любимова. – М. : Правда, 1990– . – Т. IV. – 1990. – С. 3–258.

18. Холиков А. Дмитрий Мережковский: из жизни до эмиграции: 1865–1919 / А. Холиков. – СПб. : Алетей, 2010. – 151 с.

Аннотация

Петрушенко В. Л. К характеристике философско-теологических воззрений Дмитрия Сергеевича Мережковского. – Статья.

В статье, подготовленной к 150-летию со дня рождения Д.С. Мережковского, дается обзор и анализ его основных мировоззренческих идей и убеждений. Отмечается, что на сегодняшний день отсутствуют исследования, специально посвященные этому вопросу. В статье в основном анализируются такие работы мыс-

лителя, которые дают возможность решить поставленную задачу. При этом акцент делается на неординарных идеях писателя и мыслителя, в частности, на его понимании сущности и исторической миссии христианства, места в нем проблем телесности и пола, на идее «Третьего Завета», игравшей существенную роль в так называемом «новом христианстве» Д.С. Мережковского, на его понимании решающего значения Апокалипсиса как для самого христианства, так и для решения вопроса о бессмертии.

Ключевые слова: истинное христианское сознание, Апокалипсис, эпоха Третьего Завета, «пошлость среднего».

Анотація

Петрушенко В. Л. До характеристики філософсько-теологічних поглядів Дмитра Сергійовича Мережковського. – Стаття.

У статті, написаній до 150-річчя з дня народження Д.С. Мережковського, подається огляд та аналіз його основних світоглядних ідей і переконань. Відзначено, що на сьогодні відсутні дослідження, спеціально присвячені цьому питанню. У статті аналізуються переважно ті праці мислителя, які дають змогу вирішити поставлене завдання. При цьому наголошується на неординарних ідеях письменника й мислителя, зокрема, на його розумінні сутності й історичної місії християнства, місця в ньому проблем тілесності та статі, на ідеї «Третього Заповіту», що відігравав суттєву роль у так

званому «новому християнстві» Д.С. Мережковського, на його розумінні вирішального значення Апокаліпсису як для самого християнства, так і для вирішення питання про безсмертя.

Ключові слова: істинна християнська свідомість, Апокаліпсис, епоха Третього Заповіту, «сірість середнього».

Summary

Petrushenka V. L. On the characterization of the philosophical and theological views Dmitry Sergeyevich Merezhkovsky. – Article.

In a paper, prepared for the 150-th anniversary of D.S. Merezhkovsky, provides an overview and analysis of its main philosophical ideas and beliefs. It is noted that today no studies specifically devoted to this issue. The paper mainly analyzes the work of such thinkers that make it possible to solve the problem. With emphasis on the extraordinary ideas of the writer and thinker, in particular, on his understanding of the nature and the historical mission of Christianity's place in it the problems of corporeality and gender, on the idea of the «Third Testament», which played a significant role in the so-called «new Christianity» D.S. Merezhkovsky on his understanding of the crucial importance of the Apocalypse for Christianity itself, and for the solution of the question of immortality.

Key words: true Christian consciousness, Apocalypse, era of the Third Testament, «average mediocrity».

Розділ 2

ЗАГАЛЬНОФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ

УДК 304.4

З. В. Балабаєва
*професор кафедри регіональної політики та публічного адміністрування
Одеського регіонального інституту державного управління
Національної академії державного управління при Президентові України,
доктор філософських наук, професор*

ТЕОРІЯ ЗМІНИ ЕЛІТ: КЛАСИКА ТА СУЧАСНІСТЬ

Постановка проблеми. Сучасний політичний процес у всьому світі, зокрема в Україні, гостро ставить питання про шляхи зміни еліт при владі, якості еліти, шляхи поповнення еліт, особливості цих процесів у різних країнах. Особливо це стає актуальним у переломні моменти життя суспільства, коли нове поповнення еліти має доленосне значення. У демократичних державах еліти виконують важливі суспільні функції, пов'язані з державним управлінням, тому якість еліти, її здатність приймати важливі державні рішення виходить на перший план серед завдань модернізації суспільства. Багато відповідей на ці питання ми можемо знайти в класичних теоріях еліт.

Аналіз останніх публікацій. Вітчизняні дослідники теорії еліт, такі як В. Андрущенко, І. Белебева, А. Колодій, Б. Кухта, М. Пірен, М. Шульга, В. Полохало та інші, та російські вчені Г. Ашин, Є. Охотський, В. Пастухов, О. Крюков аналізували особливості класичних теорій еліт. Зокрема, у полі зору їх наукового аналізу були питання місця й ролі еліти в політичному процесі, оцінки класиками теорії еліт проблем формування політичної еліти, а також проблеми формування національної політичної еліти в сучасних умовах, її структури та впливу на процеси модернізації суспільства.

Метою статті є аналіз поглядів класиків теорії еліт В. Парето, Г. Москі та Р. Міхельса на причини зміни еліт при владі, шляхи цього процесу, а також вивчення можливості використання висновків класиків для розуміння сучасного політичного процесу в постсоціалістичних країнах.

Виклад основного матеріалу. В. Парето належить першість в обґрунтуванні теорії зміни, або «циркуляції», еліт. Сам термін

«еліта» з'явився наприкінці XIX – на початку XX ст. У роботах класиків теорії еліт найчастіше використовувалися терміни «аристократія», «правлячий клас» тощо. Якість еліти є найважливішим моментом у її стійкості та збереженні свого впливу. Як зазначає Г. Осіпов, В. Парето вказував на «дві головні якості керуючих: вміння переконувати, маніпулюючи людськими емоціями, і вміння застосовувати силу там, де це необхідно. Ці здібності є взаємовиключними. Уряди правлять або застосовуючи силу, або за допомогою угодовства й умовлянь. Згода та сила є інструментами управління протягом усієї історії» [4].

Однак, як зазначав В. Парето, не слід плутати насильство із силою, насильство часто супроводжує слабкість. Науковець зауважував: «Зустрічаються індивіди й класи, що втратили могутність і здатність утриматися у влади, що ставали все більш одіозними через творене ними насильство, за якого вони наносили удари наосліп, на вмання. Сильний завдає удар лише тоді, коли це абсолютно необхідно, і вже ніщо не зупиняє його» [5, с. 270].

Характеризуючи якість еліти, В. Парето писав: «Потрібні діяльний розум і сила духу разом із моральною відповідальністю... Практичний розум, висока моральність та інтелектуальна культура – такі три головні якості, які забезпечують успіх керівникам тред-юніонів. Чи не ці якості виділяють аристократію (якщо її розуміти в етимологічному сенсі слова – як кращих) серед інших людей?» [6, с. 121].

Однією із центральних ідей В. Парето був розгляд суспільства як системи, що перебуває в стані поступово порушуваної й відновлюваної рівноваги. Зміни в одній частині системи негайно передаються іншій її частині, і вся система приво-

диться в рух, доки знову не відновиться «динамічна рівновага». Цикли підйому й занепаду, піднесення й падіння еліти є, на переконання В. Парето, необхідними та неминучими. Чергування, коливання, зміна еліт є законом існування людського суспільства. За твердженням Г. Осіпова, дослідник писав: «Історія є кладовищем аристократії» [4].

Процес «циркуляції еліт» насправді є вираженням глибоких суспільних процесів, насамперед соціально-економічного характеру. Політичні зміни відбуваються тоді, коли правлячі угруповання не в змозі вирішити соціально-економічні проблеми, що виникають під час суспільної практики, і змушені вдатися до політичного маневрування.

Механізмом, за допомогою якого відбувається оновлення правлячої еліти в мирний час, є соціальна мобільність. Чим більш «відкритим» є правлячий клас, тим міцнішим є його «здоров'я», тим більше він здатний зберегти своє панування. Чим більше замкнутим він є, тим сильнішою є тенденція до занепаду, «правлячий клас оновлюється не лише чисельно, а й, що набагато важливіше, якісно, шляхом поповнення своїх рядів із нижчих класів. Вони приносять із собою енергію, необхідну для утримання влади, і правлячий клас відновлюється» [4].

За винятком повністю замкнутої еліти, яка стає кастою, правляча еліта зазвичай знаходиться в стані постійної повільної трансформації. Якщо циркуляція еліт відбувається занадто повільно, у верхівці скупчуються елементи, які уособлюють безсилля, розкладання й занепад. Ці прошарки втрачають психічні якості, що забезпечують їх елітарне становище.

Циркуляція, яка підносить еліти, що народжуються в нижчих верствах, до вершини, а також скидає й призводить до зникнення пануючі еліти, переважно буває прихованою за безліччю фактів. Насамперед це пов'язано з тим, що такий процес розвивається, як правило, досить повільно, тому можна досягнути загальний характер та основні лінії такого руху, лише якщо вивчати історію за тривалий період часу.

Феномен нових еліт, які під час безперервної циркуляції, виникаючи в нижчих прошарках суспільства, переходять до його вищих верств, захоплюють собі простір і згодом занепадають, вимиваються й зникають, являє собою один із найважливіших історичних процесів, тому його необхідно брати до уваги, щоб зрозуміти великі соціальні рухи. Дуже часто існування цього об'єктивного феномена завуальовується за допомогою впливу на суспільство емоцій і забобонів; те, як ми його сприймаємо, істотно відрізняється від того, яким він є насправді.

Правляча еліта внутрішньо згуртована й бореться за збереження свого панування. Розвиток суспільства відбувається за допомогою періодичної зміни, циркуляції двох головних типів еліт: «лисиць» – гнучких керівників, які використовують «м'які» методи керівництва (переговори, поступки, лестоці, переконання тощо), та «левів» – жорстких і рішучих правителів, які спираються переважно на силу.

Зміни, що відбуваються в суспільстві, поступово підривають панування одного із цих типів еліти. Так, володарювання «лисиць», ефективне у відносно спокійні періоди історії, стає непридатним у ситуаціях, які вимагають рішучих дій і застосування насильства. Це веде до зростання невдоволення в суспільстві й посилення контреліти («левів»), яка за допомогою мобілізації мас скидає правлячу еліту та встановлює своє панування [5, с. 271].

В. Парето вважав, що постійна зміна й циркуляція еліт дозволяє зрозуміти історичний рух суспільства, який постає історією постійної зміни аристократії: підвищень, владарювання, занепаду й заміни новою правлячою привілейованою меншістю. Тому революції, з точки зору В. Парето, – це лише боротьба еліт, зміна правлячої та потенційної еліти. Науковець писав: «Сучасний спостерігач, який охоплює поглядом лише короткий період часу, не бачить нічого, крім випадкових обставин. Він бачить суперництво каст, гніт тиранів, народні бунти, ліберальні вимоги; він бачить аристократії, теократії, охлократії, однак загальний феномен, щодо якого все наведене виявляється лише

приватними деталями, часто повністю вислизає від нього» [5, с. 272].

Г. Моска також вважав генеральною лінією розвитку суспільства боротьбу двох тенденцій: прагнення панівного класу втримати й передати в спадок владу та прагнення нового класу змінити співвідношення сил. Чергування в суспільстві тенденцій до стабілізації й оновлення створює певне ритмічне розгортання історичного процесу.

Симптомом, який майже завжди передусь занепаду аристократії, на думку В. Парето, є поширення гуманістичних настроїв і хворобливої чутливості, від чого аристократія виявляється нездатною захистити свої позиції. Будь-яка еліта, яка не готова битися заради захисту свого становища, знаходиться в повному занепаді, і їй не залишається нічого іншого, окрім поступитися місцем іншій еліті, що володіє мужністю й твердістю, яких колишній еліті бракує. І якщо така еліта вірить, що проголошені нею гуманні принципи будуть застосовуватися до неї самої, то вона просто має ілюзії [5, с. 272].

Відповідно до теорії В. Парето політичні революції відбуваються внаслідок таких процесів: або сповільнюється циркуляція еліт, або з іншої причини елементи низької якості накопичуються у вищих прошарках. Революція виступає свого роду доповненням циркуляції еліт. У відомому сенсі сутність революції полягає саме в різкій і насильницькій зміні складу правлячої еліти. При цьому, як правило, під час революції індивіди з нижчих верств управляють індивідами з вищих, оскільки останні володіють необхідними для битви інтелектуальними якостями та позбавлені тих якостей, якими володіють саме індивіди з нижчих верств [4].

Коли аристократія занепадає, у ній зазвичай помітні дві тенденції, що діють одночасно. По-перше, ця аристократія робиться м'якшою, ліберальнішою, людянішою, виявляється менш готовою до захисту своєї влади. По-друге, не слабшають, а навпаки, посилюються її користолюбство й жадоба до придбання благ, які не належать їй; вона намагається збільшувати незаконні присвоєння, наскільки це

в її силах, займається узурпацією національного надбання у великих розмірах. Тому така аристократія, з одного боку, робить важчим своє ярмо, а з іншого – у неї стає все менше сил для того, щоб це ярмо утримувати. Саме від прояву цих двох тенденцій бере початок катастрофа, від якої гине аристократія [6, с. 115].

Часто аристократії гинуть від анемії. У них залишається певна пасивна відвага, проте не вистачає відваги активної [6, с. 116]. «Світ завжди належав сильним, – писав В. Парето, – і ще довго буде їм належати. Люди поважають лише тих, хто вміє змусити себе поважати. Той, хто перетворився на лагідну вівцю, завжди знайде вовка, готового його з'їсти» [7, с. 100]. Він підкреслював: «Ніколи або майже ніколи аристократія (я використовую це слово в його етимологічному сенсі, як позначення кращих) не гинула лише від ударів своїх ворогів, вона сама готувала собі знищення» [7, с. 96–97].

Г. Моска зазначав, що найважливішим критерієм формування панівного класу є його здатність до управління іншими людьми. Еліта, яка зосереджується виключно на своїх особистих інтересах, поступово втрачає свій політичний та ідеологічний вплив, її може бути скинуто [3]. Основні причини втрати панівного становища будь-яким класом полягають, на думку Г. Моски, або у втраті якостей, завдяки яким він прийшов до влади, або в їх неадекватності новому соціальному середовищу [3].

Для збереження своєї влади еліта повинна постійно поповнюватися. На думку Г. Моски, існує два основні способи оновлення (поповнення) правлячої еліти: демократичний та аристократичний. Перший є відкритим і сприяє постійному приходу «свіжих» достатньо підготовлених керівників. Другий спосіб – аристократичний – є закритим. Спроба правлячого класу формувати еліту лише зі своїх лав призводить до її виродження та застою в суспільному розвитку [3].

Аристократична тенденція проявляється в прагненні передати владу спадкоємцям або найближчим соратникам, що поступово призводить до виродження еліти. Демократична тенденція реалізується за

допомогою включення до складу правлячого класу найкращих представників із класу керованих, що запобігає дегенерації еліти. Оптимальне поєднання цих двох тенденцій є найбільш бажаним для суспільства, оскільки дозволяє забезпечити спадкоємність і стабільність у керівництві країною та якісне оновлення правлячого класу [3].

Майбутнє суспільство, на думку В. Парето, навіть якщо воно стане колективістським, буде управлятися аристократією або елітою, проте така еліта швидше за все стане зовсім відмінною від нинішньої буржуазії та її нащадків [8, с. 119]. Р. Міхельс досліджував соціальні механізми, які породжують елітарність суспільства. Він особливо виділяв організаторські здібності, а також організаційні структури суспільства, які стимулюють елітарність і піднімають панівний прошарок. Він зробив висновок, що сама організація суспільства вимагає елітарності й закономірно відтворює її. У суспільстві, як і в партіях, діє «залізний закон олігархічних тенденцій». Його суть полягає в тому, що розвиток великих організацій неминуче веде до олігархізації управління суспільством та формування еліти, оскільки керівництво такими об'єднаннями не може здійснюватися всіма їх членами.

Ефективність їх діяльності вимагає функціональної спеціалізації та раціональності, виділення керівного ядра й апарату, що поступово, проте неминуче виходить із-під контролю рядових членів, відривається від них і підпорядковує політику власним інтересам, піклується насамперед про збереження свого привілейованого становища. Рядові ж члени організацій є недостатньо компетентними, пасивними й байдужими до повсякденної політичної діяльності.

У результаті будь-якою (навіть демократичною) організацією завжди фактично править олігархічна, елітарна група. Такі найбільш впливові групи, зацікавлені в збереженні свого привілейованого становища, встановлюють між собою різного роду контакти, гуртуються, забуваючи про інтереси мас. Р. Міхельс стверджує: «Вибірче право завжди виступатиме як право

на панування в найбільш прямому сенсі слова...» [2, с. 111]. Науковець продовжує: «У сучасному партійному житті аристократія охоче демонструє себе в демократичному вбранні, а в змісті демократії явно проступають аристократичні ознаки. Тут ми зустрічаємо аристократію, яка прийняла демократичну форму, там – демократію з аристократичними рисами» [2, с. 112].

Демократія не може існувати без організації, управлінського апарату, еліти, а це веде до закріплення посад і привілеїв, до відриву від мас, до незмінності лідерів, до становлення вождя. Функціонери навіть лівих партій, особливо обрані членами парламентів, змінюють свій соціальний статус, перетворюються на правлячу еліту. Харизматичних лідерів, які піднімають маси до активної політичної діяльності, замінюють бюрократи, а революціонерів та ентузіастів – консерватори й пристосованці.

Взаємовідносини еліти й мас мають переважно характер керівництва, що припускає управлінський вплив, заснований на згоді й добровільній слухняності керованих, авторитеті влади. Важливу роль при цьому відіграє взаємодія із суспільством та якість еліти. У колишніх соціалістичних країнах тривалі десятиліття панувала номенклатурна система рекрутування політичної еліти. Суть номенклатурної системи полягає в призначенні осіб на всі скільки-небудь соціально значущі керівні посади лише за згодою й за рекомендацією відповідних партійних органів, у підборі еліти «зверху» [1].

У СРСР негативні соціальні наслідки функціонування цієї системи посилювалися її всеосяжним характером, повним усуненням конкурентних механізмів в економіці й політиці, а також ідеологізацією, політизацією та непотизацією (домінуванням родинних зв'язків) критеріїв відбору. Такими критеріями стали цілковитий ідеологічний і політичний конформізм («політична зрілість»), партійність, особиста відданість вищому керівництву, догідництво й підлабузництво, родинні зв'язки, показна активність тощо. Ці та інші подібні норми (фільтри) відсівали найбільш чесних і здібних людей, пород-

жували масовий тип сірого, не здатного до справжньої ініціативи працівника, який бачить у зайнятті керівних посад лише особисту вигоду.

Тривалий руйнівний вплив номенклатурної системи, а також знищення у війнах і таборах народу, його кращих представників призвело до виродження радянської політичної еліти. Стан справ не змінився й після розпаду СРСР. У більшості пострадянських держав, на відміну від країн Східної Європи, не сформувалося скільки-небудь впливової, справді демократичної контреліти, здатної до ефективного керівництва суспільством.

Номенклатурне минуле, згубне через майже повну відсутність соціального контролю та успіхи легалізованих ділків тіньової економіки, яскраво проявилось в пострадянській еліті. Її низькі ділові й моральні якості багато в чому пояснюють перманентність і глибину кризи суспільства, масове поширення корупції та безвідповідальності. Вихід із ситуації, що склалася, успішне реформування суспільства можливі лише на шляху створення нової системи рекрутування еліт, заснованої на конкурентних засадах та інституціоналізації вимог щодо ділових і моральних якостей політичних та адміністративних керівників.

Висновки. Хаотична політична активність громадян, низька результативність вітчизняної еліти, незавершеність процесу рекрутування нового керівного прошарку і його водночас першорядна значимість для перетворення країни – усе це робить проблему політичної еліти особливо актуальною для сучасного суспільства. Соціальні механізми рекрутування еліти не лише безпосередньо впливають на суспільну роль і вигляд цієї групи загалом, а й визначають типові риси її окремих представників – політичних лідерів.

Слід зазначити, що навіть сучасні протестні рухи в пострадянських країнах, що посилюються завдяки впливу соціальних мереж, не висувують яскравих лідерів, які змогли б закріпитися на позиціях еліти на тривалий час і надати конструктивні ідеї подальшого розвитку суспільства. В. Парето говорив: «У ящику Пандори залиши-

лася лише надія. Втішимося гіпотезами, оскільки дійсність є досить похмурою» [7, с. 105].

Литература

1. Восленский М. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза / М. Восленский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.aej.org.ua/History/1357.html>.
2. Михельс Р. Демократическая аристократия и аристократическая демократия / Р. Михельс // Социологические исследования. – 2000. – № 1. – С. 107–114.
3. Моска Г. Правящий класс / Г. Моска [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Hrestom/33.php.
4. Осипов Г. История социологии в Западной Европе и США / Г. Осипов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Osipov/09.php.
5. Парето В. Социалистические системы / В. Парето // Теоретическая социология: антология : в 2 ч. / пер. с англ., фр., нем., ит., общ. ред. С.П. Баньковской. – М. : Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 1. – 2002. – С. 269–272.
6. Парето В. О применении социологических теорий / В. Парето // Социологические исследования. – 1996. – № 2. – С. 115–124 ; № 7. – С. 119–127 ; № 10. – С. 139–144.
7. Парето В. Социалистическая опасность / В. Парето // Социологические исследования. – 2001. – № 5. – С. 96–105.
8. Парето В. Закат свободы / В. Парето // Социологические исследования. – 2009. – № 6. – С. 110–120.

Анотація

Балабаєва З. В. Теорія зміни еліт: класика та сучасність. – Стаття.

У статті розглядаються деякі класичні положення теорії зміни (циркуляції) еліт В. Парето та інших представників теорії еліт (Г. Моска та Р. Міхельса), які дозволяють провести паралелі із сучасністю, зрозуміти особливості політичного процесу наших днів. Наведено також сучасні теорії еліт, на тлі яких можливо визначити специфіку процесу зміни еліт у сучасних пострадянських умовах.

Ключові слова: політична еліта, циркуляція еліт, теорія еліт, сучасний політичний процес, номенклатура, соціальний ліфт.

Аннотация

Балабаева З. В. Теория смены элит: классика и современность. – Статья.

В статье рассматриваются некоторые классические положения теории смены (циркуляции) элит В. Парето и других представителей теории элит (Г. Моска и Р. Михельса), которые позволяют провести параллели с современностью, понять особенности политического процесса наших дней. Представлены также современные теории элит, на фоне которых можно определить специфику процесса смены элит в современных постсоветских условиях.

Ключевые слова: политическая элита, циркуляция элит, теория элит, современный политический процесс, номенклатура, социальный лифт.

Summary

Balabaeva Z. V. The theory of change of elites: classic and the present. – Article.

This article discusses some of the classic tenets of the theory change (circulation) elites V. Pareto and other representatives of the theory of elites (U. Moska, R. Mihels), which allow to draw parallels

with the present to understand the peculiarities of the political process today. Also presents modern theory of elites, which allow showing specificity of the process change of elites in modern post-Soviet conditions.

Key words: political elite, circulation of elites, elite theory, modern political process, nomenclature, social lift.

УДК 101.9+17.021.2

Е. Р. Боринштейн
заведующий кафедры философии и социологии
Южноукраинского национального педагогического
университета имени К. Д. Ушинского,
доктор философских наук, профессор

ОСОБЕННОСТИ САМОРЕАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ УКРАИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Постановка проблемы. Современное украинское общество проходит период коренной трансформации, когда изменениям подвержены не только некоторые социальные структуры и институты, но и ценности, ценностные ориентации, моральные и правовые нормы и приоритеты. Поэтому сегодня одним из актуальнейших вопросов является самореализация личности в трансформирующемся обществе.

Анализ последних исследований и публикаций. Необходимо отметить, что проблема самореализации в ее философско-этическом аспекте изучалась в XX в. такими учеными, как Дж. Макензи, Э. Мунье, Б. Кроче, исследовавшими смысложизненные ориентиры человека. Достаточно разработанными являются и различные аспекты структуры личности, ее социализация и направленность. Так, развитие личности и ее ценностную сущность изучали И. Кон [1], М. Каган [2], С. Рубинштейн [3]. Они отмечают важность деятельностного подхода к изучению личности, взаимосвязь социального, биологического и психологического в поведении и мотивации, выделяют значение ценности в структуре деятельности и культуры. В последнее время ученые стали уделять основное внимание анализу трансформационных процессов в обществе. Т. Заславская анализирует историко-культурные особенности России в контексте социальной трансформации [4]. В. Ядова интересуется проблема предсказания на основе социологических исследований будущего российского общества [5].

Современные украинские исследователи предпочитают рассматривать влияние ценности ценностных ориентаций на трансформационные процессы. Среди достаточно большого количества работ выделим монографию А. Кавалерова, где раскрыва-

ются различные подходы к классификации ценностей и ценностных ориентаций [6]. Отметим также исследования А. Резника, уделившего внимание политической самоидентификации личности [7]. Е. Головаха, А. Ручка, С. Катаев заинтересовались особенностями категории «социокультурное», ее влиянием на личность, не без основания предполагая, что в современных условиях это понятие является одним из ключевых [8; 9; 10].

Однако проблему самореализации личности в трансформирующемся обществе анализируют недостаточно, предпочитая ее только обозначать или исследовать в другом контексте. Так, В. Муляр уделяет внимание философско-культурологическому анализу самореализации личности [11], а И. Чхеайло делает акцент на социально-философском аспекте указанной тематики [12]. Однако они останавливаются на общих моментах, не углубляясь в специфику заявленной нами проблемы. В то же время Г. Нестеренко, исследуя самореализацию личности «в условиях спонтанности социальных трансформаций», посчитала необходимым сделать упор на контексте социальной синергетики [13].

На наш взгляд, самореализацию личности в трансформирующемся обществе целесообразнее анализировать, исходя из социокультурных оснований. При таком подходе мы получим возможность уделить первоочередное внимание ценностям личности, ее системе ценностных ориентаций, структуре ценностной среды украинского общества.

Исходя из вышесказанного, **целью работы** будет изучение факторов самореализации личности в трансформирующемся обществе.

Поставленной цели соответствуют задачи:

- исследование сущности и особенностей процесса самореализации личности в трансформирующемся обществе;
- изучение факторов социокультурного развития личности;
- анализ специфики самореализации личности в современном украинском обществе, взаимосвязи самореализации личности с ценностями украинского общества.

Объектом исследования является самореализация личности.

Предметом изучения выступают особенности самореализации личности в условиях трансформирующегося украинского общества.

Изложение основного материала исследования. В обыденном понимании под самореализацией обычно подразумевается реализация собственного потенциала. В науке же термин «самореализация» (self-actualization) стал популярным в связи с теорией иерархии потребностей, предложенной А. Маслоу в 1954 году [14] и получившей развитие в дальнейшем [15; 16]. Согласно его теории самореализация может быть достигнута лишь при условии удовлетворения всех других биосоциальных потребностей.

Однако при социологическом анализе термина нам представляется необходимым раскрытие более широкого значения самореализации, учитывая выявление и развитие индивидом личностных способностей во всех сферах деятельности. Отметим, что исследование проблемы самореализации личности невозможно без понимания сущности личности, ее направленности, системы ценностных ориентаций, четкого различения категорий: «человек», «индивид», «индивидуальность», «личность».

Человек рассматривается как биосоциальное существо, где наблюдается единство биологического и социального. Определяющей здесь будет способность оценивать, отдавать предпочтение наиболее важному, существенному. Понятие «человек» целесообразнее использовать, когда речь идет о родовых свойствах, качествах, отличиях.

В то же время, если мы говорим о конкретном человеке, подчеркивая именно его характеристики, правильнее использовать

понятие «индивид», выделяя его целостность.

В индивидуальности отображается конкретное и уникальное воплощение общего в человеке. «Индивидуальность» используется для обозначения неповторимых свойств и проявлений личности [17, с. 12].

Личность является социальной индивидуальностью, подчеркивая в человеке не только социальные качества, но и индивидуальные и социальные свойства. Личность формируется и развивается через свою индивидуальность.

В числе индивидуально-личностных показателей, позволяющих проводить прогнозное социальное проектирование развития общества, наиболее важной нам представляется система ценностных ориентаций, позволяющая анализировать направленность развития общества.

Система ценностных ориентаций личности основывается на ценностях, выступающих в качестве целей жизни и основных средств достижения этих целей. Ценностные ориентации не только регулируют поведение личности, но и определяют его. В связи с этим представляется возможным рассматривать ценностные ориентации как высший уровень диспозиционной структуры личности.

Глубоко осознанные ценностные ориентации оказывают регулирующее, мотивирующее воздействие на личность даже в том случае, если по каким-либо причинам она не достигла жизненных целей. Тогда ценностные ориентации побуждают личность искать возможности и способы достижения этих целей, пути преодоления имеющихся препятствий. Определяя свою систему ценностных ориентаций, личность выявляет степень осознания ценности культуры общества, одновременно показывая и уровень своей культуры, свои взгляды, мировоззрение, представление о целях и смысле жизни.

При этом особое значение в системе ценностных ориентаций имеет интегрирование общественно значимых ценностей как результата жизнедеятельности прошлых и настоящих поколений, а также проектирование индивидом своей жизнедеятельности на будущее. Этот процесс может быть

успешным только при условии положительного решения проблемы самореализации личности в трансформирующемся обществе.

Эффективность самореализации личности, на наш взгляд, зависит от взаимообусловленных и взаимосвязанных факторов социокультурного развития общества. Эти факторы обозначают внешние рамки самореализации и влияют на поведение личности, процесс принятия ею важнейших решений, изменение системы ценностных ориентаций.

Влияние факторов социокультурного развития общества начинается с рождения, само их присутствие находится в прямой зависимости от уровня социализации, социокультурных типов личности, преобладающих в данном конкретном обществе. Наиболее важными факторами мы считаем: экономическую жизнь общества, мораль как регулятор социального поведения, социокультурную реальность, культурные универсалии.

Экономическая жизнь общества выступает как сложное взаимодействие объективной и субъективной сторон жизни общества. В объективных интересах людей выражено то, что им объективно полезно и выгодно. Речь идет об оптимальных путях и способах удовлетворения потребностей. Каждое новое поколение застаёт уже сложившуюся экономическую структуру, которая прямо и косвенно влияет на сознание людей, их потребности, интересы, ценностные ориентации, социальные диспозиции. В то же время существует и субъективная сторона экономической жизни, выражающаяся в проявлениях внутреннего мира личности, ее психического склада и интеллекта. Сюда относятся любые субъективные восприятия тех или иных экономических явлений и субъективные представления о них. Такие представления могут быть направленными на полезность товара, роль денег, специфику вкладов и заработков, продвижение по социальной лестнице с помощью различных экономических рычагов и так далее. При этом представления об особенностях экономической жизни непременно отразятся на самореализации личности, тем более, если названный процесс будет происходить

в условиях социальных изменений. Необходимо добавить, что в украинском обществе коренная ломка старой (коммуно-социалистической) экономической модели и замена ее на модель «дикого капитализма» привела к огромному социокультурному разрыву между поколениями, буквально «разорвавшему» страну на разные лагеря в плане различного социокультурного понимания возможных способов достижения экономического достатка.

Мораль как регулятор социального поведения может сгладить разницу между различными социально-экономическими и социально-культурными группами при условии удачной направленности на гуманизацию взаимоотношений. В социально-личностной сфере мораль носит всеохватывающий характер. При этом мораль предоставляет возможность для постоянного нормотворчества людей, в котором основной фигурой будет индивид, выступающий как творец своего бытия. Тогда и претензии будут в первую очередь к самому себе. Что особенно важно при социокультурных трансформациях общества, когда регулятивная, ценностно-ориентационная и социализирующая стороны морали проявляются прежде всего.

В этом случае социокультурная реальность будет наиболее полным выразителем результатов социокультурной трансформации, являясь процессом функционирования культуры в системе социальных отношений. Социокультурная реальность – это зафиксированная в показателях и характеристиках способность культуры влиять на социальное развитие [18]. Находясь на границе социального и культурного, социокультурная реальность является своеобразной пограничной зоной их взаимодействия, полигоном испытания возможностей сотрудничества и понимания для личностей, социальных групп, общества. Новая социокультурная реальность Украины имеет возможность фиксировать современные социокультурные проблемы государства, синтезировать приоритеты развития, предлагать выход из ситуации социального хаоса на основе социокультурной картины мира, гуманистического отношения к действительности.

Особую роль в социокультурном развитии общества играют культурные универсалии. Имея свои био-, психосоциальные предпосылки, они принципиально трансформированы культурой и обладают для людей самоценным смыслом [19, с. 74]. Культурные универсалии символизируют ценностные отношения между людьми, предоставляя возможность построить иерархическую лестницу системы ценностей конкретного общества в конкретный исторический период.

Перечисленные факторы социокультурного развития создают базу для самореализации личности в условиях трансформации общества. Причем личность, учитывающая при своем поведении указанные факторы, лучше усваивает новые социальные нормы, ценности и другие элементы культуры, позитивно проявляется ее (личности – Е.Б.) социальная активность и, как следствие, на высоком уровне происходит взаимодействие различных субкультур.

Таким образом, под самореализацией личности мы понимаем процесс, обеспечивающий целостность личности, выявление и развитие личностных способностей, основывающийся на факторах социокультурного развития общества.

Процесс самореализации влияет на изменение потребностей личности. Речь идет о мета-потребностях (потребности в справедливости, благополучии, свободе и тому подобных), как их называет А. Маслоу. К этим потребностям можно отнести и потребность в самореализации. Для эффективной самореализации человек должен обозначить свое место в мире социокультурных отношений, ориентируясь на потребности общества, его культурные приоритеты и особенности.

Современный период развития украинского социума привел к проблеме невостребованности как самого человека, так и его профессиональных качеств. В результате высокое развитие социальных флуктуаций вызвало прогрессирование массовой аномии. Так, грузчики стали зарабатывать больше, чем преподаватели вуза. Физический труд в большинстве своем оплачивается и, следовательно, ценится выше интеллектуального. Естественно, что са-

мореализация личности в таких условиях вряд ли возможна. Личность не может достичь желаемого, если ее профессия или не востребована, или оплачивается ниже прожиточного минимума. А ведь мы говорим о профессиях, принадлежащих к среднему классу (учитель школы, психолог, врач, инженер и так далее). Неудовлетворенность личности, ее чувство ненужности приводит к весьма негативным последствиям для общества, когда уровень нетолерантности становится выше всяких пределов [20; 21].

В этой ситуации лучшим вариантом представляется формирование системы ценностных ориентаций, основанных на идеалах свободы личности, на взаимоуважении, взаимодействии и взаимообмене ценностями, носящими позитивный характер для общества, являющимися фундаментом для высшей ценности – смысла жизни.

К сожалению, этот путь достаточно тернист по ряду причин.

Во-первых, смысл жизни представляет такое содержание, которым человек наделяет собственное существование, что воспринимается как уникальное и индивидуальное явление [22, с. 74]. Получается, что смысл жизни присутствует в каждом поступке личности, но не является четко сформулированной общественной идеей, так как имеет свою сугубо индивидуальную окраску. Человек старается удовлетворить прежде всего свои потребности, а смысл его жизни проявляется в уровне самореализации. Кстати, «Философский словарь» под редакцией В. Шинкарука объясняет смысл жизни как самореализацию личности [23, с. 634].

Во-вторых, ставя для себя ориентиры смысла жизни, человек может повышать или понижать уровень своей свободы, адаптируясь к существующим нормам и ценностям, учитывая политическое устройство общества и личную экономическую зависимость от принятой позиции. Следовательно, ограничиваются и возможности самореализации.

В-третьих, необходимо принимать во внимание изначальные планки, поставленные перед собой индивидом. Они могут быть не только общепринятыми, нормальными, но и завышенными или заниженными.

В такой ситуации процесс самореализации легко может перейти во флуктуационную стадию, тогда спрогнозировать конечные результаты не представляется возможным.

Поэтому мы и ведем речь об учете особенностей взаимообусловленности социальных явлений ценностями общества.

В трансформирующемся украинском обществе сложилась разносторонняя социокультурная ситуация, характеризующаяся острым конфликтом между старым и новым. Конфликт осложняется состоянием аномии, когда старые нормы и ценности не работают, а новые не успели сложиться. К тому же система социальных санкций или бездействует, или относится к людям, социальным группам крайне избирательно. Ведь за один и тот же поступок разные индивиды (даже представители разных субкультур) могут наказываться или поощряться абсолютно несопоставимо. Так, если обычный человек за рулем автомобиля будет виноват в смерти пешехода, он непременно понесет наказание. Но сын «высокопоставленной особы» непременно обойдется лишь выговором родителей. Неравенство перед законом порождает неравенство в самореализации, осознание жизненной неудовлетворенности, отсутствие желания адаптироваться к изменениям в обществе. Конечно, аномия в любом случае характерна для периода социальной трансформации. Однако уровень аномии является значительным показателем возможностей преодоления деструктивного состояния любой социокультурной системы. Переход Украины от тоталитарного общественного устройства к демократизации, стремление украинского народа построить демократическое государство (о чем свидетельствуют результаты выборов) предоставляют надежду на успешное преодоление аномии.

Стремление к социальным свободам украинского народа привело к значительному росту социальной активности. Люди оказались включенными в процесс взаимодействия, взаимообмена мнениями, что вызвало обмен идеалами, потребностями, интересами, а может повлечь (что желательно) и взаимообогащение социокультурными, языковыми, этническими ценностями, когда проблема самореализации

личности будет решена с помощью взаимной социальной адаптации.

Успешность самореализации личности зависит от гуманистической направленности социума. Ведь в масштабе человечества общепризнанно внедрение мировых структур в общество постмодерна с формированием новой системы ценностей. Население стран, первыми осуществившими индустриализацию (сейчас уже в экономически ведущих государствах полным ходом идет постиндустриализация), расставляет акцент на постматериальных ценностях, отдавая приоритет качеству жизни. В системе ценностей постмодерна первоочередное значение имеет личностная самореализация, гуманизация общества как основополагающая ценность, основу которой составляет чувство экзистенциальной безопасности. Такая точка зрения основывается на гуманном отношении личности к: 1) самой себе; 2) другому человеку; 3) обществу; 4) будущему; 5) самым незащищенным членам общества (детям и старикам).

В основе отношения к другим людям, другим социальным, культурным, этническим, языковым группам должен лежать принцип толерантности, согласно которому принимается во внимание ценность и самоценность иных, зачастую противоположных взглядов. Толерантность отдельного индивида основывается на понимании ущербности дискриминационной точки зрения, на признании человека самой значительной ценностью. Терпимость к иному образу жизни обязательно строится на сочувствии.

Принцип сочувствия предоставляет возможности навязывания своего мнения, а зиждется лишь на почве объективных доказательств. Только в этом случае возможна максимальная самореализация личности, не ограничивающая возможности самореализации других. Принцип сочувствия позволяет оценить многогранность человеческих интересов, так как возвышает ценность межличностных отношений.

Современное общество, выбирая фундаментом своего существования гуманизацию, стремится к компромиссу с противоположной стороной на основе взаимоуважения, признания ценности друго-

го мнения, другой социокультурной системы. Поэтому гуманистическое отношение личности к собственным интересам, к интересам и побудительным мотивам других обусловлено заботой о сегодняшнем и завтрашнем дне. А практический характер гуманистического отношения к действительности состоит в том, чтобы не завтра, а сегодня, при жизни нынешнего поколения создать ему (а значит – и себе) человеческие условия жизни и возможности для самореализации.

Таким образом, гуманистическая направленность процесса самореализации личности в трансформирующемся украинском обществе определяется в отношении человека к самому себе, окружающим, к обществу. Это отношение основывается на следовании принципам толерантности и сочувствия, способствует гармоничному развитию личности.

На основании проведенного исследования можем сделать такие выводы:

1. Самореализация личности – это процесс, обеспечивающий целостность личности, выявление и развитие личностных способностей, основывающийся на факторах социокультурного развития. Наиболее важными факторами являются экономическая жизнь общества, мораль как регулятор социального поведения, социокультурная реальность, культурные универсалии.

2. Самореализация личности будет эффективна, если формирование системы ценностных ориентаций состоялось на фундаменте идеалов свободы личности, смысловых ориентаций, взаимоуважения и взаимодействия.

3. В трансформирующемся украинском обществе самореализация личности осложнена конфликтом поколений, аноимией, жизненной неудовлетворенностью достаточно большого количества людей, социальных групп, проблемой перехода от тоталитарного политического устройства к демократическим нормам и ценностям.

4. Успешность самореализации личности в современном украинском обществе зависит от гуманистической направленности социума, преобладания принципов толерантности и сочувствия.

Литература

1. Кон И. Социология личности / И. Кон. – М. : Политиздат, 1967. – 383 с.
2. Каган М. Философская теория ценности / М. Каган. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
3. Рубинштейн С. Принципы творческой самодетальности / С. Рубинштейн // Вопросы философии. – 1989. – № 4. – С. 89–95.
4. Заславская Т. Современное российское общество: социальный механизм трансформации: [учеб. пособие] / Т. Заславская. – М. : Дело, 2004. – 400 с.
5. Ядов В. Некоторые социологические основания для предвидения будущего российского общества / В. Ядов // Россия реформирующаяся. – М. : Academia, 2002. – С. 349–363.
6. Кавалеров А. Цінність у соціокультурній трансформації : [монографія] / А. Кавалеров. – О. : Астропринт, 2001. – 224 с.
7. Резнік О. Політична самоідентифікація особистості за умов становлення громадянського суспільства / О. Резнік. – К. : Ін-т соціології НАНУ, 2003. – 184 с.
8. Головаха Є. Суспільство, що трансформується. Досвід соціологічного моніторингу в Україні / Є. Головаха. – К. : Ін-т соціології НАНУ, 1997. – 143 с.
9. Ручка А. Особенности системной трансформации современного украинского общества / А. Ручка // Современное общество. – 1994. – № 4. – С. 6–15.
10. Катаев С. Модернизация общества и социокультурные процессы / С. Катаев. – Запорожье : ЦНТИ, 1994. – 204 с.
11. Муляр В. Самореалізація особистості як соціально-на проблема (філософсько-культурологічний аналіз) / В. Муляр. – Житомир : ЖІТІ, 1997. – 214 с.
12. Чхеайло І. Самореалізація особи (соціально-філософський аналіз) : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / І. Чхеайло ; Харківський військовий ун-т. – Х., 2000. – 181 с.
13. Несторенко Г. Особистість у нелінійному суспільстві : [монографія] / Г. Несторенко. – Запоріжжя : Просвіта, 2004. – 140 с.
14. Maslow A. Motivation and Personality / A. Maslow. – New York, 1954.
15. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу. – М. : Смысл, 1999. – 425 с.
16. Маслоу А. Психология бытия / А. Маслоу. – К. : Ваклер, 1997. – 300 с.
17. Боринштейн Е. Личность: ее языковые ценностные ориентации / Е. Боринштейн, А. Кавалеров. – О. : Астропринт, 2001. – 168 с.
18. Боринштейн Є. Нова соціокультурна реальність в Україні та її характеристики / Є. Боринштейн // Перспективи. – О., 2005. – № 4(24). – С. 18–24.
19. Левяш И. Культурология : [курс лекций] / И. Левяш. – Минск : НТООО «Тетра Системс», 1998. – 544 с.
20. Головаха Е. Социальное безумие: история, теория и современная практика / Е. Головаха, Н. Панина. – К. : Абрис, 1994. – 168 с.
21. Панина Н. Молодь України: структура цінностей, соціальне самопочуття і морально-психологічний стан в умовах тотальної аномії / Н. Панина // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – К., 2001. – № 1. – С. 5–26.

22. Маркин Ю. Предназначение человека / Ю. Маркин // Диалог. – 1996. – № 9. – С. 73–75.

23. Філософський словник / за ред. В. Шинкарука. – 2-ге вид., перероб. і допов. – К. : Головна редакція УРЕ, 1986. – 800 с.

Аннотация

Боринштейн Е. Р. Особенности самореализации личности в современном украинском обществе. – Стаття.

В статье анализируется проблема самореализации личности в трансформирующемся украинском обществе. Исследуется зависимость самореализации личности от факторов социокультурного развития общества. Изучаются возможности самореализации личности на основе преобладания принципов толерантности и сочувствия.

Ключевые слова: личность, самореализация личности, трансформирующееся общество, социокультурное развитие общества, социокультурная реальность, мораль.

Анотація

Боринштейн Є. Р. Особливості самореалізації особистості в сучасному українському суспільстві. – Стаття.

У статті аналізується проблема самореалізації особистості в українському суспільстві, що трансформується. Досліджується залежність самореалізації особистості від факторів соціокультурного розвитку суспільства. Вивчаються можливості самореалізації особистості на основі переваги принципів толерантності й співчуття.

Ключові слова: особистість, самореалізація особистості, суспільство, що трансформується, соціокультурне розвиток суспільства, соціокультурна реальність, мораль.

Summary

Borinshteyn E. R. Features self-realization in modern Ukrainian society. – Article.

The article analyzes the problem of self-identity in transforming the Ukrainian society. We study the dependence of self-identity from the factors of socio-cultural development of society. The possibilities for self-fulfillment based on the predominance of the principles of tolerance and compassion.

Key words: personality, self-actualization, transforming society, social and cultural development of society, socio-cultural reality, morality.

УДК 930.1(477)

П. А. Кравченко
декан історичного факультету,
завідувач кафедри філософії
Полтавського національного педагогічного
університету імені В. Г. Короленка,
доктор філософських наук, професор

ПОТРЕБА ПОЛІТИЧНОГО ВИБОРУ ТА ВЕКТОРИ РОЗВИТКУ ДЛЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Для становлення нових держав, якою є Україна, дуже важливо прояснити один методологічний момент: існування векторів історичного розвитку. Якщо їх не існує, а є довільна воля людей, які «роблять» історію так, як їм заманеться, або мету історії визначає Бог, то нам треба лише покладатися на волю геніїв, лідерів або на волю Бога. Здається, що це спрощена проблема. Однак щодо неї століттями точаться дискусії. І все більше науковців займають чітку позицію, що цивілізаційна спрямованість історії є, і нові держави обирають свій шлях між конкретними векторами історії.

Ми приєднуємося до цієї думки, проте заради наукової об'єктивності повинні вказати на три моделі історії, які найбільше обговорюються:

1. *Історія випадкова й хаотична.* Вона залежить від окремих людей (королі, імператори, вожді та інші), які роблять з державами і світом те, що хочуть. Діяльність таких людей, як Чингізхан, Наполеон, В. Ленін, Й. Сталін, Т. Рузвельт, В. Черчилль та інші правителі, лише частково підтверджує це. Однак вони пішли з історичного поля, а історія продовжується, історичні тенденції зберігаються.

2. *Історія циклічна.* У це вірили мислителі стародавніх Єгипту, Греції, Ізраїлю. Біблія говорить: що було, те й буде. Однак історична практика не підтверджує це. Так, рабство змогло відродитися в США та деяких інших країнах, однак у нових формах і тимчасово. Людство йде до нових рубежів, до нових форм праці й життя.

3. *Історія скерована.* Існують визначені вектори розвитку, які не дозволяють розвитку суспільного хаосу й повернення до попередніх історичних фаз. У цьому випадку повинен бути механізм, який визначає цю скерованість. І він є – це механізм органі-

зації й самоорганізації суспільства, який має багато «гвинтиків»: суспільна думка, політика, мораль, естетика, економіка, традиції тощо. Це питання ґрунтовно розглянуто в працях К. Ясперса, В. Андрущенка [16; 1] та інших дослідників.

Можна дискутувати з приводу існування об'єктивних законів історії. Тут К. Маркс і Ф. Енгельс, мабуть, абсолютували загальні тенденції історії, «довели» їх до рівня «об'єктивності» природних. У той час як в історії будь-які суспільні думки й дії є поєднанням об'єктивного й суб'єктивного, оскільки в історії мислять і діють соціальні (історичні) суб'єкти. І цю суб'єктивність ми нікуди не подінемо. Прийшли до влади такі суб'єкти, як О. Македонський, Наполеон, А. Гітлер, Й. Сталін, вони скорегували вектори історичного розвитку не лише своїх країн, а й значної частини світу в глобальному масштабі, хоча загальні цивілізаційні вектори світової історії збереглися, і навіть така імперія, як СРСР, розвалилася, а народи, які складали цю імперію, повертаються в річище загальних тенденцій історії.

Слід зауважити, що гіпотези, концепції глобальної (космічної) визначеності історії сьогодні піддаються обґрунтованій критиці. Водночас ми не можемо відкинути факт, що минуле й сьогодення країни, держави значною мірою впливає на її майбутнє. Однак це лише часткова визначеність майбутнього. Хід історії, на щастя, визначається не в результаті певного іманентно наявного «смыслу» історії, а в результаті багатьох факторів внутрішньодержавного й міжнародного розвитку. Наприклад, історичну долю наймогутнішої сьогодні країни – США, визначає не лише «американська мрія», а й внутрішня й зовнішня політика країни. Югославська, Іракська, Лівійська та інші війни можуть

підірвати не лише військову, а й економічну та моральну могутність США, знизити глобальний вплив цієї країни у світі.

Це важливо враховувати також Україні. В. Андрущенко правильно пише: «Глобалізація встановлює нову ієрархію країн і народів, нові правила міжнародних взаємовідносин, відкриває нові можливості й горизонти суспільного розвитку. Чи скористається ними Україна? Якою вона ввійде в європейський простір? Чи приймуть нас у Європі й у світі, якими обмеженнями обернуться для нас інтеграційні процеси, що посилюються? Багато в чому це залежить від внутрішнього вибору, який здійснить Україна щодо моделі й способу власного розвитку, як вона його реалізує...» [1, с. 6]. Дійсно, не лише ми обираємо, а й нас обирають. Вступ до НАТО, ЄС – це не лише наш вибір, а й вибір тих, хто прийме або не прийме Україну.

Геополітичний стан України на межі двох великих цивілізаційних просторів (європейського та євразійського) був і є одним із визначальних факторів її історичної та політичної долі. Географічно Україна завжди була й залишається центральноєвропейською країною. Історично й політично протягом щонайменше чотирьох століть значна частина України знаходилася під впливом євразійської соціально-культурної традиції, Російської імперії, а пізніше – Радянської держави. Розщеплення національної ментальності та, як наслідок цього, складність формування когерентної системи геополітичних пріоритетів, національних інтересів, єдиної національної стратегії певною мірою зумовили невдачу спроб побудови національної державності України в XVII столітті та на початку XX століття, сучасні труднощі становлення України як європейської держави.

Нестійкість, хаотичність політичних координат України в континентальному просторі фіксуються в потребі «політичного вибору», до якого українська державотворча еліта не могла не залучатися з огляду на особливості хоча б географічного положення. Стратегія періоду Першої світової війни (фінал – руїна держав-імперій, відступ імперського мислення на Заході та зміна імперських декорацій на Сході, поява низ-

ки самостійних держав, серед яких шанс державотворення отримала й Україна) була повністю заперечена стратегією ідеологічного протистояння радянської держави-гіганта, «третього рейху» та західних демократій, протистояння, головною ланкою якого стала Друга світова війна. Сукупність подій 1930–1940-х рр. відбувалася за умов мінімальної участі України, яка реально не володіла основоположними чинниками державного суверенітету, а відтак перебувала в стані «заручниці» радянської геополітики сталінського зразка. Третя стратегія – стратегія періоду «холодної війни» – закріпила перебування України в Східній макросистемі агресивних приготувань із перспективою її участі в імовірних військових діях світового рівня на засадах територіально значного, проте виключно об'єктного геополітичного утворення. Нарешті, становлення лише четвертої стратегії європейської макросистемної трансформації кінця XX – початку XXI століття дозволяє відносити Україну до політичних суб'єктів, спроможних відігравати помітну роль на континенті. Проте набувши певного політичного авторитету в рухливому середовищі сучасної Європи, Україна опинилася перед вибором альтернативних моделей геополітичної поведінки.

Отже, можна стверджувати, що потреба політичного вибору постає як проблема історичного пізнання. Україна має обирати три шляхи в цій ситуації. Вибір перший – євроцентристська орієнтація з поступовим еволюційним входженням у єдину Європу, використовуючи регіональні альянси з найближчими сусідами за європейськими територіями, встановлення особливих відносин із Польщею, Угорщиною, Чехією, Словаччиною, Туреччиною, не забуваючи при цьому перспективи партнерських відносин із Німеччиною, Францією, Великобританією та іншими країнами Європи.

Вибір другий – євразійська орієнтація. Без тісних відносин із Росією, Казахстаном, середньоазіатськими й кавказькими державами нам не обійтися, проте в цьому є деяка небезпека. Зважаючи на те, що Росії бракує традицій, досвіду, механізмів рівноправного співробітництва з менш сильними партнерами, враховуючи її сировинний, економіч-

ний і військовий потенціали, знову можемо наразитися на спробу підкорення народів колишнього СРСР, перетворення їх держав на маріонеткові. На цю загрозу треба зважати, нейтралізувати її через відповідні угоди як із Росією, так і з НАТО.

Вибір третій – роль «вільного стрільця», який шукає свою вдачу на всій планеті, з орієнтацією на світові центри економічного розвитку, капіталу (щось близьке до стратегії Великобританії, яка має опорні пункти всюди, досвід сторіч щодо торгівлі у світі, механізм співробітництва). Британська співдружність націй і сьогодні має конкурентоспроможну економіку й ефективну політику.

Який вибір найперспективніший? Чому Україна досі балансує між Заходом і Сходом? Фахівці зазначають, що однозначної відповіді на ці питання немає через багато факторів [14, с. 226–228].

По-перше, у 1991 р. населення України у своїй більшості не було готовим політично, психологічно й ідеологічно до союзу із «західним імперіалізмом, що готується до світової війни». Діяли десятиліттями втовкмачувані в голови стереотипи, що Захід є нашим ворогом, який готовий будь-якої хвилини знищити СРСР і перетворити всіх «вільних радянських людей (?)» на експлуатовану рабську силу. Навіть після того, як минули роки, коли можна було реально переконатися, де свобода, а де тоталітаризм, і чи хоче Захід перетворювати пострадянський простір на колонію, серед населення України існують побоювання щодо союзу із Заходом, і багато хто звично орієнтується на Схід. Навіть у 1999 р. лише шоста частина населення була готова підтримати курс «на Захід», хоча в 1992 р. ця готовність була вищою [13, с. 394]. У 2008 р. рівень 1999 р. зберігся.

По-друге, зруйнування двополюсного світу на початку 1990-х рр. не призвело до обіцяного «відкриття дверей» на Захід для більшості пострадянських країн, насамперед для Росії й України, оскільки вони були занадто великими для швидкої конвергенції (та інтеграції) із Заходом. Крім того, Захід застосував подвійні стандарти щодо пострадянських країн. Так званий західний демократичний універсалізм застосовується

лише до країн Заходу. Пострадянські країни опинилися в оцінному полі нового варіанта прозахідного ізоляціонізму, коли до них було застосовано жорсткі візові, квотні й гуманітарні стандарти, як і для так званих «недружніх країн». Виняток було зроблено лише для трьох країн Балтії (Литви, Латвії, Естонії) як країн, які були окуповані СРСР.

По-третє, курс «на Захід» не може бути реалізовано без налагодження тісного співробітництва з НАТО, оскільки Україна є більш цінною для НАТО, ніж для Європейського Союзу, для якого значна частина української продукції (особливо сільськогосподарської) – лише додатковий клопіт. ЄС і НАТО – це досить стабільні, консервативні інституції із цілком сформованими традиціями й вимогами до тих, хто має велике бажання стати їхніми членами. Вони провадять політику поступового розширення, щоб не перенапружити бюджети своїх країн-членів, не знизити життєві стандарти. США та їх союзники за НАТО в умовах відсутності явної воєнної загрози не готові йти на надмірні економічні жертви навіть заради очевидних політичних вигід з ізоляції Росії, яка залишається потенційним супротивником НАТО. Крім того, Україна не готова виконувати обов'язкові вимоги до кандидатів до НАТО: досягнення досить високого рівня та пропорцій (на зброю, обмундирування й харчування, на військову інфраструктуру) фінансування Збройних Сил України; забезпечення визначеної кількості армії; перехід на зброю, яка відповідає стандартам НАТО, тощо [8, с. 24–25].

По-четверте, європейський або євразійський шлях України залежить не від політичної риторики, не від декларацій про наміри. Шлях у майбутнє залежить від темпів і якості перетворень, від бажання народу йти до Європи, до нормального цивілізованого життя або залишатися в «азійщині» – з тоталітаризмом, кримінальною державою, з безправною особою. Крім того, політичним лідерам і народу України треба розуміти, що якщо Україна не досягне загальноєвропейських критеріїв рівня життя, демократії, то не буде позитивного рішення з боку тих, хто приймає – членів НАТО та ЄС.

Таким чином, із точки зору історичного пізнання потреба політичного вибору відо-

бражається в пошуку цивілізаційної ідентифікації України, створенні в ній повноцінного демократичного суспільства.

Потреба політичного вибору постає також проблемою соціальної практики, адже Україна повинна відстоювати національні інтереси, вирішувати проблеми безпеки, економічного й соціального розвитку.

За останні сімнадцять років в Україні було розроблено декілька зовнішньополітичних концепцій, які мали під собою певний історичний і політичний ґрунт, проте водночас не вписувалися в нову систему геополітичних відносин. У цих концепціях було зафіксовано бажання втекти від Росії; отримати «ядерну парасольку» від США шляхом вступу до НАТО; вступити до Європейського Союзу, стати рівною серед рівних у світі та здійснювати багатовекторну політику тощо. Проте реальна дійсність показала, що будь-яке бажання може здійснитися, якщо твоє бажання збігається з інтересами твоїх сильніших партнерів. Такої ситуації для України, як зауважує О. Їжак, не склалося [9, с. 61–62].

Історія свідчить, що зовнішньополітичний курс середніх і малих країн, які перебувають у кризовій ситуації, не може бути цілком самостійним. На їх зовнішньополітичний курс здійснюють дуже сильний вплив більш могутні, багаті країни, які їм допомагають. Водночас зрозуміло, що кожна країна «грає» у сфері міжнародних відносин із багатьма партнерами, кожен із яких дбає лише про свої національні інтереси. Тому ефективність міжнародної політики держави залежить не лише від стратегії й тактики відстоювання власних національних інтересів, а й від здатності погодити їх із національними інтересами своїх партнерів. А партнери можуть враховувати або не враховувати інтереси країни, яка перебуває в кризі.

З огляду на це Україна прагне усвідомити себе в геополітичному просторі в контексті розвитку світової цивілізації, визначити пріоритети, реальні національні інтереси та виробити стратегію й тактику їх реалізації з урахуванням інтересів своїх стратегічних партнерів і сусідів. Вирішення цих завдань привело до вироблення науково обґрунтованої геостратегії, одним із головних принципів якої для України став у перші роки

незалежності принцип багатовекторності [5; 6].

Багатовекторність притаманна зовнішній політиці багатьох держав, проте для України з її особливим геополітичним положенням набуває вирішального значення та пов'язана з конкретними перевагами. Історичні й географічні реалії практично виключають можливість орієнтації України лише на один стратегічний зовнішньополітичний напрям. Проте поняття «багатовекторність» у розумінні політичної еліти слід розглядати як розвиток і підтримку відносин позаблокової держави з багатьма учасниками міжнародного життя [5; 12]. Однак згодом було уточнено поняття багатовекторності як євроінтеграції та збереження рівноправних, добросусідських відносин з усіма сусідами України, насамперед із Росією. Також значна частина політичної еліти України зрозуміла, що в сучасних умовах зберігати статус «позаблоковості» не вдається через відсутність матеріально-фінансових ресурсів утримання великої армії, яка забезпечила б захист суверенітету в умовах, коли Росія проголосила курс на відродження імперії.

У стратегічному плані доля України залежатиме від її здатності знайти свій шлях і модель розвитку, модель глобального інтегрування, розробка якої для України можлива лише за умов специфічної зовнішньополітичної багатовекторності, коли багатовекторність аж ніяк не означає рівновекторності та зовсім не припускає рівнозначності всіх її складових. Серед багатьох векторів завжди виділяються ті, які є пріоритетними, головними, які, власне, і визначають стратегію зовнішньої політики держави, її стратегічних партнерів [3; 4]. Однак фахівці вважають, що головна ідея багатовекторності полягає у відстоюванні Україною власних національних інтересів, проте в союзі з країнами, які не зазіхають на її суверенітет і територіальну цілісність.

У соціально-практичному плані потреба політичного вибору спрямована на суспільний розвиток країни. Головне завдання вибору, на погляд С. Біляцького, – визначити ресурси й способи створення сильної, демократичної державності; обрати цілі й методи досягнення внутрішньої злагоди різних

верств і груп, партій і рухів, подолати прояви ворожнечі; вказати шляхи налагодження партнерських відносин із країнами світу, насамперед із сусідами [2]. Із цим можна погодитися. Однак чи варто ігнорувати внутрішні й зовнішні загрози, особливо в умовах, коли деякі країни-сусіди висувують територіальні претензії?

Крім того, сьогодні українська державність страждає не лише тому, що їй бракує чітких уявлень про цілі й перспективи країни у світовому геополітичному просторі, а й тому, що дуже часто немає обґрунтованої програми політичних дій у самій країні на найближчі роки. Спостерігаються також антиукраїнські, постімперські й суперсамостійницькі настрої та орієнтації. Мають вплив в Україні ще й процеси відштовхування частин старої супердержави (колишній СРСР) на рівні центрів республік і формування нових зв'язків між регіональними структурами цих держав [11]. В Україні проблема взаємозв'язків і політичних орієнтацій регіонів є дуже складною, конфліктогенною, вона потребує постійної уваги.

У проведенні політичних реформ владі України важливо окреслити проблему поєднання стратегії й тактики творення нових державних структур із політикою проведення правової й адміністративно-територіальної реформ, тобто інтеграції регіональних структур, соціумів, управлінських систем у єдину систему держави, яка вже не замкнена на імперському центрі, проте ще не стала рівною серед рівних у світі, а водночас прагне гармонізувати взаємовідносини центру держави й регіонів. Пошук «золотої середини» між дезінтеграцією та новою інтеграцією, яка може мати на меті ремісію наддержави, є дуже важливим. Він може дати позитивний ефект через вироблення й реалізацію на практиці концепції прискорення будівництва за взаємопідтримки нових держав і введення міжрегіональних відносин різних суб'єктів з інших країн у форму нормальних міждержавних.

У цьому плані слід значною мірою погодитися з висновками більшості експертів, які підкреслюють, що здійснення політичного вибору має вирішити низку важливих завдань внутрішнього розвитку та входження до систем міжнародної безпеки, еко-

номічного й політичного співробітництва. Зокрема, це такі завдання:

1) зміцнення статусу України як суверенної незалежної держави, укріплення фундаментальних цінностей та інституцій, які забезпечують добробут, безпеку й соціокультурний прогрес;

2) включення України до європейського цивілізаційного й політичного простору, всебічна інтеграція до європейських та євроатлантичних політичних і соціальних структур, а також структур безпеки;

3) збереження потенціалу стримування, як власного, так і колективного, завдяки участі в європейських структурах безпеки, укладення двосторонніх і багатосторонніх договорів, отримання відповідних запевнень і гарантій безпеки тощо. Особливо це важливо в умовах нового етапу гонки озброєння;

4) пріоритетна орієнтація на інтеграцію до Європейського Союзу, поглиблення спеціального партнерства з НАТО, курс на приєднання (як перший крок) до політичних структур цієї організації як наріжного каменя структури європейської безпеки. Хоча в українському суспільстві немає консенсусу щодо цієї орієнтації;

5) укріплення стратегічного партнерства із США та зв'язків із країнами Західної Європи відповідно до національних інтересів і пріоритетів, підтримка й розвиток рівноправних, взаємовигідних економічних, політичних і соціокультурних відносин із Росією;

6) укріплення й консолідація особливих відносин зі стратегічно важливими сусідами, насамперед Польщею, країнами Балтії, Туреччиною, Грузією, Азербайджаном, країнами Вишеградської групи та Середньої Азії;

7) цілеспрямована діяльність із формування «поясу стабільності» та регіональних структур безпеки від Балтійського й Чорного морів до Закавказзя та Середньої Азії;

8) активна участь у створенні європейських і євразійських «транспортних коридорів» як за Балто-Чорноморсько-Близькосхідною віссю, так і за віссю Західна Європа – Україна – Закавказзя – Середня Азія – Китай. Використання цих коридорів для створення надійної багатоальтернативної системи постачання енергоносіїв і стратегічно важливої сировини;

9) протидія неконтрольованому іноземному економічному проникненню та всебічний захист економічного суверенітету. Недопущення встановлення будь-яких форм економічної й політичної залежності, блокування поточних спроб односторонньої іноземної соціально-культурної та інформаційної експансії й домінування;

10) цілеспрямоване формування в масовій свідомості універсальних загальнолюдських цінностей і соціокультурних орієнтацій у тісному взаємозв'язку із системою національних цінностей [15, с. 3–5].

З огляду на це можна стверджувати, що розробка засад політичного вибору є одним із найважливіших завдань політичної еліти. Адже лише створивши сприятливе й безпечне середовище для свого розвитку, Україна зможе сприятливо розвиватися у світовому просторі.

Безумовно, частина названих проблем поки що дискусійна в плані неповної або незначної підтримки з боку населення України. Однак суспільна наука покликана випереджати громадську думку у визначенні пріоритетів суспільного розвитку, а не плентатися «у хвості» громадської думки, хоча враховувати її необхідно. Це для політиків важливо «гратися» з громадською думкою, щоб бути обраними до Верховної Ради України, на посаду Президента України, до органів самоуправління тощо [7, с. 377–395]. У суспільствознавців, особливо у філософів і політологів, інше завдання – шукати нові шляхи розвитку України, щоб забезпечити добробут народу, внутрішню й зовнішню безпеку країни, її прогрес. І тут варто враховувати насамперед об'єктивні потреби й інтереси країни, держави та того ж народу. Народ може піддаватися ситуативним емоціям, маніпулятивним технологіям [10], а науковці не мають на це права. Їхнє завдання – реальний аналіз ситуації, пошук реальної перспективи розвитку. Врахування громадських настроїв – також важливе питання, проте не пріоритетне для науковців. Інакше не розробиш програм докорінних змін, які в тактичному вимірі можуть не по-добитися деяким групам населення.

Аналіз геополітичних особливостей України дає підстави стверджувати, що вона в цьому плані має багато переваг, оскільки

вигідно відрізняється і своїм географічним положенням, і розмірами території, і чисельністю населення, і родючістю ґрунтів, і багатими природними ресурсами, і сприятливими кліматичними умовами. Той факт, що Україна є європейською державою, у вітчизняному науковому середовищі ні в кого не викликає сумнівів. Її європейська сутність зумовлюється історичним минулим, географічним становищем, належністю до суспільно-політичних і культурних традицій європейської цивілізації, демографічним складом населення, сталістю економічних зв'язків із європейськими країнами.

Література

1. Андрущенко В.П. Організоване суспільство / В.П. Андрущенко. – К. : Атлант ЮЕмСі, 2006. – 503 с.
2. Біляцький С.Д. Десять років, які потрясли нас / С.Д. Біляцький // Політика і час. – 2001. – № 7. – С. 10–24.
3. Гречанінов В.О. Після розпаду біполярної системи / В.О. Гречанінов // Політика і час. – 2002. – № 1. – С. 58–67.
4. Гречанінов В.О. Шляхом Євроатлантичної інтеграції / В.О. Гречанінов // Політика і час. – 2003. – № 2. – С. 26–34.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М. : Мысль, 1991. – 513 с.
6. Деменко О. Українська геополітика ХХІ ст.: євразійство чи євроінтеграція? / О. Деменко // Людина і політика. – 2004. – № 1. – С. 73–82.
7. Ильин В.В. Власть и деньги / В.В. Ильин. – К. : Книга, 2008. – 560 с.
8. Їжак О. Європейська та євроатлантична інтеграція України в оборонно-промисловій сфері / О. Їжак // Економічний часопис. – 2005. – № 7–8. – С. 23–26.
9. Їжак О. Інтеграція без насильства / О. Їжак // Політика і час. – 2005. – № 2. – С. 61–70.
10. Карівець І.В. Повсякдення: між трансценденталізмом і дивовижністю / І.В. Карівець. – Львів : Вид-во Львівської політехніки, 2012. – 256 с.
11. Кириченко В.П. Захід чи Схід: пошук балансу / В.П. Кириченко // Політика і час. – 2000. – № 10. – С. 8–11.
12. Матійчик Я.П. Між Європою й Азією. Пріоритети зовнішньої політики України у контексті геополітичного розвитку / Я.П. Матійчик // Політика і час. – 2002. – № 9. – С. 73–83.
13. Михальченко М. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / М. Михальченко. – Дрогобич : ВФ «Відродження», 2004. – 488 с.
14. Теоретичні проблеми сучасної етики / А.М. Єрмоленко, Г.Д. Ємельяненко, М.М. Кисельов, П.А. Кравченко. – Полтава : Полтавський літератор, 2012. – 232 с.
15. Цінності та постекзистенціалістське мислення / Г.Д. Ємельяненко, К.Ю. Райда, С.Л. Шевченко. – К. : ПАРАПАН, 2012. – 150 с.
16. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.

Анотація

Кравченко П. С. Потреба політичного вибору та вектори розвитку для сучасної України. – Стаття.

У статті доводиться, що модель глобального інтегрування для України можлива лише за умов специфічної зовнішньополітичної багатовекторності. Головна ідея багатовекторності полягає у відстоюванні Україною власних національних інтересів, проте в союзі з країнами, які не зазіхають на її суверенітет і територіальну цілісність.

Ключові слова: багатовекторність, вектор розвитку, геополітичні пріоритети, закони історії, історія, національні інтереси, національна стратегія, політичний суб'єкт, самоорганізація суспільства, цивілізаційний простір.

Аннотация

Кравченко П. А. Потребность политического выбора и векторы исторического развития для современной Украины. – Статья.

В статье доказывається, что модель глобального интегрирования для Украины возможна лишь при условиях специфической внешнеполитической многовекторности.

Главная идея многовекторности состоит в отстаивании Украиной собственных национальных интересов, однако в союзе со странами, которые не претендуют на ее суверенитет и территориальную целостность.

Ключевые слова: многовекторность, вектор развития, геополитические приоритеты, законы истории, история, национальные интересы, национальная стратегия, политический субъект, самоорганизация общества, цивилизационное пространство.

Summary

Kravchenko P. A. Need in political choice and vectors of historical development for modern Ukraine. – Article.

In the paper it is proved that the model of global integration for Ukraine is possible only under specific conditions of a multi-vector foreign policy. The main idea of multi-vectors consists in policy of defending Ukrainian national interests, but in the union with countries that do not claim to its sovereignty and territorial integrity.

Key words: multi-vectors, vector of development, geopolitical priorities, laws of history, history, national interests, national strategy, political entity, self-organization of society, civilizational space.

УДК 321.7

І. Г. Мисик

*професор кафедри філософії та соціології
Південноукраїнського державного педагогічного
університету імені К. Д. Ушинського,
доктор філософських наук*

ВПЛИВ ПОЛІТИЧНОЇ ЕЛІТИ НА СТАБІЛІЗАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В СУСПІЛЬСТВІ

Ефективний і динамічний розвиток будь-якого суспільства передбачає забезпечення прогнозованих трансформацій, що є одним із показників консолідованості й стабільності суспільства.

Для українського суспільства життєво важливим є також впорядкування й стабілізування політичних відносин та подальше реформування за умов політичної стабільності.

Політичну стабільність прийнято розглядати в контексті змін політичної системи, пошуку оптимальних механізмів її функціонування. Один із підходів до визначення політичної стабільності – це розуміння її як відсутності структурних змін у політичній системі або як здатності керувати ними [1, с. 8]. Викликає інтерес також поняття «стабільність уряду», що використовується в політичній науці як один з індикаторів визначення якісної демократії, характерної для більшості країн Центральної Європи [2]. Це поняття безпосередньо пов'язується з більш широким поняттям політичної стабільності.

На думку В.С. Литвина, поняття «політична стабільність» містить декілька аспектів: системний (закономірності цілісного розвитку політичної системи та процесів), функціональний (програми й результати діяльності суб'єктів політичного процесу), когнітивний (наявність у суб'єкта необхідної та своєчасної інформації про явища й процеси) [3, с. 7]. Лише за наявності всіх цих аспектів можна стверджувати про стабільний стан суспільства.

Однак не всі вчені поділяють цю думку та вважають, що поняття «політична стабільність» не можна обмежувати вузькими рамками «стійкість/нестійкість політичної системи». Так, Д.І. Власенко вважає, що стан політичної стабільності/нестабільності повинен базуватися на результаті, тобто на тому, який вплив здійснює система на

політичні інститути й процеси. Цитований автор виокремлює суспільства так званої «руйнівної нестабільності», «деформуючої нестабільності», «стабільної нестабільності», «флуктуаційної нестабільності», «граничної нестабільності» [4]. Причому науковець вважає останній тип нормальною складовою, що надає динамізму політичним процесам. Тобто виокремлення п'ятого елемента необхідне, на його думку, щоб показати, що нестабільність присутня як природна складова будь-якого стабільного суспільства. Можна погоджуватися або не погоджуватися з Д.І. Власенком, проте його міркування й доказова база викликають певний інтерес і відрізняються нетривіальним підходом до зазначеної проблеми.

У політологічному енциклопедичному словнику подано таку дефініцію стабільності: «Стан політичної системи, система зв'язків між різними політичними суб'єктами, для яких характерні певна стійкість, єдність і цілісність, здатність до ефективності й конструктивності» [5, с. 631–632].

Зазначене поняття більшістю науковців розглядається в межах теорії політичної модернізації. Відомі зарубіжні дослідники цього напрямку Р. Дарендорф, Д. Істон, Л. Лейпхарт, С. Хантінгтон та інші вважають необхідною наявність певних умов для досягнення політичної стабільності, насамперед колективного лідерства, поетапності реформ, тактики «бліцкригу», сильної виконавчої влади та врахування політичного часу.

На думку М.В. Шаповаленко, політична стабільність, з одного боку, означає здатність до змін, а з іншого – процес формування й підтримки впевненості в оптимальності та ефективності існуючого політичного режиму, найбільш адекватного цінностям і традиціям того чи іншого суспільства. Далі автор визначає прояви стабільності: у від-

сутності конституційних криз, відсутності насильства тощо. Одним зі стабілізуючих чинників є наявність соціальних каналів для запобігання протесту, легалізації конфлікту, своєчасної інституалізації соціально-економічних змін тощо [6, с. 632].

На думку американських дослідників Є. Даффа і Д. Маккаманта, основними критеріями політичної нестабільності суспільства слід вважати такі:

- перевага соціальної мобілізації перед соціальною допомогою;
- низький рівень розвитку економіки;
- нерівномірний розподіл матеріальних благ;
- переважання «вузьких» і персоніфікованих партій;
- слабкі політичні можливості еліти.

Шведські вчені С. Ерссон та Я.-Є. Лейн виділяють економічні й соціальні показники нестабільності системи. В економічному плані до них належать насамперед рівень безробіття й інфляції, кількісна та якісна характеристика ВВП, дефіцит бюджету, стан державних позик тощо. Соціальними індикаторами є рівень вбивств і самогубств, кількість демонстрацій, політичних страйків, замахів, відсоток робітників, підприємств, які конфліктують з адміністраціями, тощо. Найбільш важливим показником у політичному відношенні С. Ерссон та Я.-Є. Лейн вважають ступінь оновлення виконавчої влади, тип електоральної системи, адаптацію політичної еліти до можливих змін [7, с. 152].

Американський науковець Д. Сандерс дійшов висновку, що нестабільність системи може виявлятися в двох площинах: у вигляді урядових криз чи інституційних змін, що трансформують режим, або у формі викликів уряду чи режиму з боку антисистемних сил, схильних до насильства. Американські вчені Э. Мюллер і Т. Джукам саме зі схильністю до насильства й агресії пов'язують поняття «нестабільність», вважаючи, що воно знаходиться в тісній кореляції з таким поняттям, як «агресивна політична участь» [8, с. 152–153].

Цей стислий огляд позицій щодо обраної проблеми, безумовно, можна значно розширити. Хоча серед наведених думок очевидною є загальна тенденція: взаємозв'язок

стабільності/нестабільності політичної системи й режиму з функціонуванням політичної еліти.

Ф.В. Барановський та Є.І. Остренко, зазначаючи про нерозривність питань політичного лідерства й трансформації політичної системи, стверджують, що необхідно брати до уваги такі риси:

- суттєві політичні перетворення майже завжди супроводжуються появою нових лідерів;
- проблеми, що виникають, повинні вирішуватися представниками нової генерації політичної еліти;
- певний залишок старих лідерів завжди буде гальмувати процес реформування політичної системи.

Причому, як зазначають згадані автори, процес реформування завжди супроводжується низкою проблем, які цей процес породжує, зокрема невпевненість у правильності вибору, необхідністю встановлення правових норм, утвердження моральних норм і відповідальності, гарантією реформ тощо [9, с. 48–49].

Лідер, як і будь-який інший суспільний продукт і товар, створюється ринком, а не навпаки. Якщо він «залежить», за образним висловом А.М. Пойченко та М.М. Логунової, тобто не відчує зміни політичних умов, кон'юнктури, до якої вже не зможе пристосуватися, то відразу стане посміховиськом (щонайменше) або бідою політичного життя. Безумовно, лише той лідер отримує довіру, політика якого вважається тенденцією соціального прогресу, спрямовується на реалізацію конкретно-історичного ідеалу [10, с. 67].

Наше сучасне суспільство не можна визначити як лідерське через його слабку економічну й соціальну структуру та недорозвинені у зв'язку із цим громадянські структури. На жаль, партнерство й політична співпраця між політичними лідерами не є характерними для сучасної України.

Нестабільним суспільствам притаманна ситуація, коли ті, хто програють у відкритій політичній боротьбі, звинувачують переможців, знаходячи й афішуючи їх помилки, а ті, хто виграють, прагнуть усіма засобами утримати владу (яка в нестабільних суспільствах є джерелом багатьох можливостей), навіть ціною фальшивок і фальсифікацій.

Політичні еліти таких суспільств не йдуть на відкриті діалоги та роблять ставку на не-політичні методи боротьби.

Цінність еліти вимірюється тим, наскільки корисний вплив вона робить на суспільство, наскільки сприяє розвитку й добробуту мас, посівши в соціумі привілейоване місце та збагатившись. Елітарність стосується не лише успішності індивіда та його досягнень, а насамперед користі, яку він приносить суспільству.

Отже, якщо засадничими ознаками елітарності вважати все те, що відбивається у визначенні еліти як наукової дефініції, то тоді дійсно неправомочним є твердження, що політична еліта в будь-якому суспільстві є суб'єктом політичних перетворень.

Під час оцінки тенденцій і специфіки формування політичної еліти в сучасній Україні слід брати до уваги особливості перехідного стану суспільства та його істотні відмінності від стабільного. Усі негативні моменти, пов'язані із цим процесом, можна вважати природними й закономірними майже для всіх країн, які ще не можна віднести до країн із позитивно стабільними наслідками реформування всіх сфер життєдіяльності.

Важко не погодитися з О.Б. Балацькою, яка вважає, що серед найсуттєвіших проблем вітчизняного елітотворчого процесу насамперед необхідно зазначити такі: різка зміна формацій, одночасна трансформація всіх суспільних підсистем, у тому числі політичної, культурно-ідеологічної тощо; низький рівень довіри громадян до влади, перевага пасивних протестних суспільно-політичних настроїв; криза комуністичної ідеології, вади інституційної організації політичної системи, що створюють підґрунтя для ескалації міжетнічних конфліктів, недосконалість конституційної реформи; пріоритет традиційних політико-культурних цінностей та авторитарних моделей політичної поведінки; надзвичайна поляризація політичного простору; невизначеність статусу політичної, зокрема парламентської, опозиції тощо [11, с. 107].

Ми не розділяємо оптимізму тих науковців, які вважають, що стала стабілізація суспільств пострадянського простору, зокрема України, – це тимчасовий процес. На жаль, поки що немає серйозних підстав для

ствердження про нереверсивний характер демократичного транзиту й незворотні позитиви.

Подальша стабілізація соціально-політичної й економічної ситуації багато в чому визначатиметься саме можливостями та здібностями нової політичної еліти України, її професіоналізмом, компетентністю, здоровим глуздом, рівнем довіри населення, оскільки ліміт помилок у неї вже повністю вичерпано.

Література

1. Крап А.П. Нормативно-процедурні умови формування політичної стабільності в транзитних суспільствах (на прикладі України) : автореф. дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.02 «Політичні інститути та процеси» / А.П. Крап ; Львівський нац. ун-т ім. І. Франка. – Львів, 2009. – 19 с.
2. Литвин В.С. Порівняльний аналіз стабільності урядів країн Центральної Європи та України : автореф. дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.02 «Політичні інститути та процеси» / В.С. Литвин ; Львівський нац. ун-т ім. І. Франка. – Львів, 2010. – 19 с.
3. Литвин В.С. Порівняльний аналіз стабільності урядів країн Центральної Європи та України : автореф. дис. ... канд. політ. наук : спец. 23.00.02 «Політичні інститути та процеси» / В.С. Литвин ; Львівський нац. ун-т ім. І. Франка. – Львів, 2010. – 19 с.
4. Власенко Д.И. Политическая стабильность и нестабильность как элемент политической системы Древневосточных государств (на примере Древнего Египта) / Д.И. Власенко // Актуальні проблеми політики : зб. наук. праць. – Вип. 41. – О. : Нац. ун-т «Одеська юридична академія», 2011. – С. 294–305.
5. Політологічний енциклопедичний словник : [навч. посібник для студ. вищ. навч. закл.] / [В.П. Горбатенко, А.Г. Саприкін] ; за ред. Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна, В.П. Горбатенка. – 2-е вид, доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – 395 с.
6. Шаповаленко М.В. Стабільність політична / М.В. Шаповаленко // Політологічний енциклопедичний словник : [навч. посібник для студ. вищ. навч. закл.] / [В.П. Горбатенко, А.Г. Саприкін] ; за ред. Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна, В.П. Горбатенка. – 2-е вид, доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – С. 632.
7. Макарычев А.С. Стабильность и нестабильность при демократии: методологические подходы и оценки / А.С. Макарычев // Полис. – 1998. – № 1. – С. 151–156.
8. Макарычев А.С. Стабильность и нестабильность при демократии: методологические подходы и оценки / А.С. Макарычев // Полис. – 1998. – № 1. – С. 151–156.
9. Барановський Ф.В. Реалізація демократичної моделі політичного класу в Україні: проблеми та перспективи / Ф.В. Барановський, Є.І. Остренко // Політологічні записки : зб. наук. праць. – Вип. 3. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2011. – С. 47–56.
10. Корнієнко В.О. Ефективність політичного лідера: критерії та механізми реалізації в сучасній Україні : [монографія] / В.О. Корнієнко, І.Д. Похило. – Вінниця : Вінницький нац. технічний ун-т, 2009. – 140 с.
11. Балацька О.Б. Особливості елітотворчих процесів в сучасній Україні / О.Б. Балацька // Політологічні записки : зб. наук. праць. – Вип. 3. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2011. – С. 102–110.

Анотація

Мисик І. Г. Вплив політичної еліти на стабілізаційні процеси в суспільстві. – Стаття.

У статті розглядаються поняття «політична стабільність» і «політична еліта» в їх нерозривному взаємозв'язку та взаємозалежності.

Ключові слова: політична еліта, стабільність/нестабільність, динамічний розвиток, реформування.

Аннотация

Мысык И. Г. Влияние политической элиты на стабилизационные процессы в обществе. – Статья.

В статье рассматриваются понятия «политическая

стабильность» и «политическая элита» в их неразрывной взаимосвязи и взаимозависимости.

Ключевые слова: политическая элита, стабильность/нестабильность, динамическое развитие, реформирование.

Summary

Mysyk I. G. Influence of the political elite in the stabilization processes in the society. – Article.

In the article concepts “political stability” and “political elite” are examined in their indissoluble intercommunication and interdependence.

Key words: political elite, stability/instability, dynamic development, reformation.

УДК 130.2:159.942:316.6

М. М. Мовчан*доцент кафедри філософії та політології
Полтавського університету економіки і торгівлі,
кандидат філософських наук, доцент***ІНТЕРПРЕТАЦІЯ РІЗНОВИДІВ СТРАХУ В СОЦІАЛЬНОМУ СЕРЕДОВИЩІ**

У сучасному світі людина так і не здобула бажаної внутрішньої свободи для реалізації особистісного потенціалу, тобто своїх інтелектуальних, емоційних, чуттєвих здібностей. Свобода принесла індивіду незалежність та надала сенс його існуванню, проте водночас ізолювала його, пробудила в нього почуття страху й безсилля.

Тому на особливу увагу зараз заслуговують ті аспекти проблеми особистості, які впливають на її становлення, соціалізацію й духовний розвиток. Серед них яскраво виділяється феномен страху, що так чи інакше діє на конструктивну складову особистості, забарвлення її життя, відносини із соціальним і природним оточенням, духовне й фізичне самопочуття.

Проблема страху була важливою в усі часи, однак набула актуальності нині, у період трансформації суспільства, коли разом із позитивними процесами проходить, на жаль, руйнація загальнолюдських моральних норм, а матеріальні цінності стають найголовнішими. Слабка захищеність населення від негативних явищ породила в багатьох людей страхи й тривоги за своє майбутнє та майбутнє своїх дітей. Екзистенціаль страху належить до найбільш загальних понять, які можуть визначати сутність і сенс початку ХХІ століття.

Проблемі страху приділяли велику увагу представники філософії й психології М. Бердяєв, Є. Боровой, І. Бичко, А. Гагарін, Л. Горохова, П. Гуревич, А. Замалеев, А. Корольков, І. Осипов, М. Гайдеггер, А. Камю, С. К'єркегор, Р. Мей, Б. Паскаль, О. Ранк, Ф. Ріман, М. Савіна, Ж.-П. Сартр, П. Тілліх, О. Туренко, З. Фрейд, О. Фролова, Е. Фромм, Н. Хамітов, К. Хорні, Л. Шестов, І. Ялом, К. Ясперс та інші. Незважаючи на певні напрацювання у світовій і вітчизняній філософській думці, ця проблема залишається ще маловивченою. На сьогоднішній день осмислення потребують різновиди й рівні

страху, онтологія, феноменологія, філософсько-антропологічні, історико-філософські та інші аспекти цього полівекторного феномена.

Мета статті полягає в розгляді страху смерті, страху самотності, страху старості та страху грошей як суттєвих різновидів феномена страху, які відіграють важливу роль у житті людини.

Ми пропонуємо таке визначення страху: стан, який виражає невпевненість у пошуках надійності, що зумовлений дійсною чи уявною загрозою біологічному або соціальному існуванню й благополуччю людини, забезпечуючи при цьому самозбереження індивіда на певний час.

Детальніше розглянемо згадані різновиди феномена страху.

Страх смерті. Немало вчених відзначають, що «всі релігії світу й філософські системи були породжені страхом людини перед смертю» [2, с. 7]. Страх смерті є екзистенціальним страхом, його закладено в основах існування людини. Смерті бояться не лише люди, а й усе живе. Страх смерті допомагає зберегти життя, однак при цьому може викликати й максимальні страждання. Це почуття неминуче в житті людини, і всім нам, як це не гірко, доведеться пережити його. Смерть – це «символічна подорож від себе до себе. Завдячуючи майбутній смерті, особа розпочинає скорботний шлях до себе по спіралі життя, і як тільки це повернення відбудеться, особа стане власним образом, виступить в обличчі трупного зліпка» (В. Подорога) [2, с. 4].

У ставленні до смерті є дивна *двоакість*: з одного боку, ми відчуваємо страх смерті, а з іншого – є відчуття, що ми будемо жити вічно. Ми завжди розглядаємо смерть як те, що стосується інших, а не нас, плануємо наше життя, поїздки, зустрічі, справи, проте в наші плани чомусь не входить смерть, хоча це найбільш неспростовний факт. Напевно, причина такого парадоксу в тому, що,

будучи частинкою Вічного розуму, ми помилково переносимо відчуття безсмертя на своє тлінне тіло. Ми боїмося смерті, проте водночас нам надзвичайно цікаво: а що ж буде після неї? [2, с. 9].

Страх смерті, як вважають дослідники, викликають певні життєві ситуації (екстремальні події). Серед них виділяються такі: 1) горе від втрати коханої людини; 2) смертельна хвороба; 3) розрив любовних стосунків; 4) життєві віхи (наприклад, 50-, 60-, 70-річчя); 5) тяжке потрясіння (пожежа, згвалтування, пограбування); 6) залишення дому дорослими дітьми (ситуація «порожнього гнізда»); 7) втрата роботи, зміна сфери діяльності; 8) вихід на пенсію; 9) переїзд до будинку для старих; 10) незвичайні за силою сновидіння, які передають послання з глибин нашого «Я» [9, с. 52].

Чи можливо якось послабити страх смерті або бодай пояснити? Оскільки те, що ми змогли пояснити й зрозуміти, стає менш страшним. Чи, можливо, краще нічого не пояснювати, а просто не думати про те, що колись доведеться вмирати? Однак смерть від того, що про неї не думають, не зникне, і страх смерті також не зникне, а піде глибше, у підсвідомість. Там він буде небезпечнішим і шкідливішим, ніж будучи усвідомленим; його прихована отрута буде весь час отруювати радість життя, а наприкінці нього прорветься назовні тяжкими стражданнями [3, с. 120]. Пам'ятати й думати, про смерть не означає боятися її. Пам'ять про смерть необхідна для повноцінного й гідного людського існування. Ще в Стародавньому Римі вчили: «Memento more» («Пам'ятай про смерть»).

Серед *ефективних засобів*, які сьогодні застосовуються для боротьби з означеним страхом (і допомагають його подолати), є сила ідей і глибокий контакт із людьми. У цьому плані вчені виділяють аргументи античного філософа Епікура, який наголошував, що справжня мета філософії – полегшення людських нещасть. Коріння їх у всюдисущому страху смерті. Серед багатьох аргументів Епікура, які допомагають долати такий страх, зробимо наголос на трьох: 1) смертність душі; 2) смерть – це ніщо; 3) аргумент симетрії. Мислитель вважав, що душа смертна, і зникає вона разом із тілом. Якщо ми смертні, і душа не переживає тіло,

нам нічого боятися. Він підкреслював, що ми не будемо нічого усвідомлювати й не будемо жаліти про втрачене життя. Розглядаючи другий аргумент, філософ стверджував, що коли ми є, смерті ще нема, а коли смерть є, нас уже нема. У такому випадку навіть боятися смерті, якщо ми не можемо відчувати її. Найбільш переконливим є третій аргумент великого афінянина – це аргумент симетрії. Стан небуття, у який ми потрапляємо після смерті, – це той самий стан, у якому ми перебували до народження. Ця думка дає нам велику втіху. Виявляється, що два стани небуття – до нашого народження і після смерті – є абсолютно однаковими, проте ми боїмося другого небуття (вічності), а про перше майже не думаємо.

Серед інших *засобів для боротьби зі страхом смерті* слід виділити такі: ідея «хвилеподібного ефекту» (термін І. Ялома [9]); прагнення запобігти відчуттю «непрожитого життя»; способи, що знаходяться в афоризмах тощо. В ідеї «хвилеподібного ефекту» мова йде про те, що кожна людина, не знаючи й не думаючи про це, поширює навколо себе «концентричні кола» впливу, що може зачіпати інших людей упродовж багатьох років, із покоління в покоління. Певним чином ми можемо продовжуватися у своїх дітях, онуках, правнуках тощо. «Хвилеподібний ефект» зовсім не обов'язково означає, що після нас залишиться ім'я чи образ. Цей феномен означає, що з нашого життєвого досвіду залишаться «певні особливості, крупинки мудрості, досвіду, втіхи, які перейдуть іншим людям – не має значення, знайомим чи ні» [9, с. 109]. Прагнення запобігти відчуттю «непрожитого життя» також допомагає долати страх смерті. Людина мусить змінити щось у своєму житті, щоб потім, через певний час, не переживати подібної муки й жалю, які були в недалекому минулому. Дуже погано, коли індивід не зміг реалізувати себе в житті. Чим менший ступінь самореалізації, тим сильнішим може бути страх смерті.

Страх самотності властивий усім етапам розвитку особистості людини. На кожному етапі він має свою специфіку. Родовід наших страхів слід шукати в дитинстві. Ми народжуємося з певними емоціями й відчуттями, коли відділяємося від материнського

лона. Першими значними відчуттями (хоч і з негативним забарвленням) є невдоволення та страх самотності. Це проявляється насамперед у природному плачу дитини.

Важливо відзначити, що страх самотності набуває надзвичайної гостроти не в старості (коли людина вимушено залишає діяльність, втрачає рідних і близьких тощо), а на підлітковому та юнацькому етапі розвитку людини. Оскільки з віком особистість навчається узгоджувати рівень своїх домагань і можливостей, дістає необхідні комунікативні навички, які полегшують життя навіть у найтяжчих ситуаціях. У юності такою необхідного досвіду ще немає.

Використовуючи терміни Н. Хамітова «зовнішня самотність» і «внутрішня самотність» [7], виділимо дві форми вияву цього страху: *страх зовнішньої самотності* та *страх внутрішньої самотності*. Особистість може відчувати обидві форми страху. Страх зовнішньої самотності акцентує увагу насамперед на зовнішніх чинниках, пов'язаних зі втратою зв'язків із колективом, сім'єю, суспільством тощо. Він є результатом випадкової суперечності людини й соціального середовища. Страх *внутрішньої самотності*, навпаки, пов'язаний із внутрішніми факторами. Цей страх виростає немовби із середини особистості, а зовнішні обставини життя (навіть наявність рідних і близьких людей (батьків, коханої чи коханого, дітей, друзів та інших)) не мають вирішального значення, оскільки «внутрішня самотність є результатом суперечності людини із собою, яка приводить до втрати й пошуку самототожності, і вже на цій основі – до суперечності людини та суспільства» [7, с. 19].

Проаналізуємо *причини* страху самотності. Боязнь людиною самотності має декілька причин, а саме: 1) стереотипи; у багатьох культурах існує думка, що бути самотнім – це погано, самотні – неповноцінні; 2) самооцінка (як людина ставиться до себе); у багатьох цей страх пов'язаний із явно заниженою самооцінкою (людина з такою самооцінкою не може правильно оцінювати себе, свою поведінку та змінюватися на краще), тому в них виникають песимізм, гіпертрофоване почуття жалості до себе, очікування від інших людей лише неприємностей, а від майбутнього – лише гіршого; 3)

боязнь відповідальності за самих себе (коли індивід відповідає сам за себе, то він виходить на певний рівень свободи, за якої потрібно особисто визначати доцільність своєї діяльності й поведінки, проте значно простіше й легше перекладати відповідальність на інших); таким чином людина тікає від свободи; 4) обмаль якісного спілкування або його відсутність (за допомогою інших людей особистість може знаходити підтвердження, що вона є в цьому світі, у чому полягає її значущість тощо); 5) боязнь самотньої старості (за якої настає слабкість, немічність, і при цьому, як кажуть старі люди, «ніхто навіть води не подасть») із властивими їй відчуттями: бути нікому не потрібним, зайвим, даремним і нікчемним.

Страх старості. Слід сказати, що західна культура давніх часів (насамперед грецька) не формувала толерантного ставлення до старості, тому й причин для означеного страху не могло існувати. Однак потрібно зауважити водночас, що в цивілізації Стародавньої Греції небагато людей доживали до поважного віку, тому й гостроти страху старості не було.

Відомий представник епохи Відродження Д. Аліг'єрі одним із перших у світовій культурі назвав старість «третім віком». Найдосконалішим етапом людського життя, за Д. Аліг'єрі, є зрілість, а старість – це період регресу [1]. Мислитель цієї ж доби М. Монтень говорив, що старість не є періодом розквіту душі, вона перемагає і тіло, і душу людини. Він підкреслював, що найбільше досягнень людина робить до 30 років, а відпочивати вона повинна вже з 55–60 років. Науковець стверджував: «Щодо мене, то я з повною впевненістю можу сказати, що з цього віку (30 років) мій дух і моє тіло більше втратили, ніж набули, більше рухались назад, ніж уперед» [5, с. 162].

Англійський мислитель Ф. Бекон, один із засновників новоєвропейської філософії, наголошував на шляхах подовження людського життя, виступав за науковий підхід у цьому питанні та вважав за потрібне попереджати насамперед появу старіння. Однак, незважаючи на його геронтократичні симпатії, неможливо говорити про те, що в тогочасному суспільстві був відсутній страх старості.

Старість є особливим періодом життя людини, як вважав німецький філософ-іраціо-

наліст А. Шопенгауер. Найхарактернішими рисами старості, на думку мислителя, є хвороби, смуток, самотність. Очікування їх і виступає основним джерелом страху старості [8].

Німецько-американський філософ і психолог Е. Фромм [6] стверджує, що страх старості переслідує більшість людей світу. Він пов'язаний зі страхом смерті. Страх старості, на думку основного неофрейдиста, – безпідставний, оскільки якщо людина жила продуктивно й творчо в молодості, то й у старості вона енергійна, продовжує вдосконалюватися, незважаючи на спад фізичних сил. Натомість свідченням того, що людина вела непродуктивний спосіб життя, є деградація особистості в старості.

Отже, причинами страху старості є очікування людьми (в майбутньому) втрати привабливості, самотності, погіршення пам'яті, незатребуваності, зміни соціального статусу, бідності, погіршення фізичного й психічного здоров'я, великої залежності від інших, сексуальної неспроможності, немичності, дряхлості, смерті.

Що потрібно зробити для позбавлення, точніше – нейтралізації або мінімізації в людини страху старості? На нашу думку, насамперед варто визнати існування його як у людському середовищі взагалі, так і в конкретних людей, навчитися жити конструктивно з ним. Страх старості може яскраво свідчити про те, що особистість буде знаходитися на етапі завершення життя, і недалеко час відходу в інобуття (небуття). Важливо, щоб людину надмірно не лякала смерть, адже за нормального перебігу подій кожен може дожити до поважного віку та потім померти. Людина, яка надзвичайно сильно переймається страхом смерті, у всьому буде бачити лише смерть, а це зробить її життя нестерпним. Старість може дійсно спотворювати людську тілесність (зовнішність), хоча є й певні винятки. Тому потрібно говорити (навчати), починаючи ще з дитячого віку, про те, що в житті людини є старість і смерть, проте робити це треба толерантно, спокійно, виважено, щоб у майбутньому (у більш зрілому віці) не виникало тяжких депресій (із тенденціями до суїциду) від почуття безвиході та втрати сенсу життя. До цієї справи потрібно сміливіше залучати філософів (особливо фахівців із питань філософсь-

кої антропології, практичної філософії), психологів, соціологів та інших.

Страх грошей може виявлятися в декількох видах: 1) страх нестачі грошей; 2) страх втрати грошей; 3) страх перед великими грошима.

Страх нестачі грошей проявляється кожного разу, коли людина починає думати, що їй бракує грошей. Якщо розглядати цей сигнал на рівні підсвідомості, то в цьому є свій позитивний намір: збереження й захист.

Як правило, коли індивіду бракує грошей, він готовий усе віддати, щоб вони з'явилися. Таким чином, гроші для нього стають не засобом, а метою життя. З'являються переконання, що все залежить від грошей, гроші можуть усе, важливі не гроші, а їх кількість тощо. Людина стає рабом грошей і готова віддати за них своє життя, і не лише своє. Є в цьому стані й позитивний намір – матеріальне благополуччя, проте сам по собі спосіб такої турботи не є найкращим, оскільки страх, тривога, занепокоєння відносяться до руйнівних станів [4].

Суттєвою рекомендацією щодо цього, на нашу думку, є необхідність побудувати нову модель взаємовідносин із грошима – так звану модель свідомості, де особливе місце будуть посідати знання. У структурі свідомості знання посідають чільне місце.

Страх втрати грошей. Практика життя яскраво показує, що є декілька ситуацій, коли людина може втратити гроші: крадіжка, втрата роботи, пограбування, штраф, пожежа, аварія, шахрайство, борги тощо.

Втрата грошей може стати причиною тяжких хвороб.

Існує немало дієвих способів подолання страху втрати грошей. Відзначимо декілька з них. По-перше, варто підготуватися заздалегідь до можливої втрати грошей. А це означає, що, готуючись до отримання позитивного результату, важливо враховувати також можливість негативного наслідку. По-друге, особі не потрібно думати лише про гроші, а варто почати сприймати життя як єдиний цілісний організм, піклуватися про людей і навколишній світ. Тоді цей страх зникає.

Третій різновид цього страху – *страх перед великими грошима*. Чимало людей навіть подумати не можуть, що в них може бути велика сума грошей. Вони просто не вірять у це.

У кожної людини є так званий внутрішній грошовий максимум, певна сума грошей, розпоряджаючись якою, вона відчуває себе досить упевнено, комфортно. Коли ж кількість грошей перевищує психологічний поріг, тоді й з'являється страх великих грошей. Якщо особа відчуває страх перед великими грошима, це може бути сигналом про небезпеку в її житті.

Тяжко витратити наше життя, живучи в страху, не знайшовши своєї мрії. Думати, що гроші принесуть щастя, робота дасть відчуття безпеки, – це брехати самому собі.

Страх грошей може випробовувати й спонукати до дій, проте й навпаки – може паралізувати розум особистості, не давати їй ясно мислити й усвідомлювати реальність. Таким чином, індивід буде притягувати до себе біди й нещастя.

Таким чином, страх відіграє важливу роль у бутті людини. Він може як захищати особу від руйнації, так і навпаки – руйнувати й знищувати. Буття без цього феномена не є повним.

Сьогодні ставлення до смерті не має належного високого рівня (а смерть заслуговує на це). У цьому питанні є надзвичайно багато невідомого, оскільки народження та смерть є найбільшими таїнами людського існування, проте вже зараз немало представників філософії, психології та інших окремих наук піднімають питання про те, що доки ми не будемо знати про смерть, доки ми не прийматимемо її як явище, властиве нашому життю, яке не проходить десь поза нами, доти будемо постійно страждати й переживати не просто страх, а його граничну точку – жах. Життя дається людині для виконання на Землі своєї місії. Смерть повинна стати природним продовженням життя. Життя – дорогоцінний дар, і щоб його зберегти, нам разом із життям дається страх смерті. Це природно. Однак погано, коли цей страх більший і сильніший, ніж він на те заслуговує.

У страху самотності є дві форми: страх зовнішньої самотності та страх внутрішньої самотності. Страх зовнішньої самотності акцентує увагу насамперед на зовнішніх чинниках, пов'язаних із втратою зв'язків із колективом, сім'єю, суспільством тощо. Страх внутрішньої самотності виростає немовби із середини особистості, а зовнішні обставини життя не мають вирішального значення.

Проблема страху самотності сьогодні загострюється, адже особистості необхідно входити в різноманітні соціальні підструктури. Завданням для кожної людини стає не просто навчитися жити в суспільстві, а й гармонізувати стосунки з іншими людьми, і головне – досягти гармонії свого внутрішнього світу.

Страх старості (який надзвичайно сильно переживають жінки) пов'язаний з очікуваннями особистості в майбутньому тілесної потворності, бідності, сексуальної неспроможності, самотності, хвороб, великої залежності від інших, немічності, дряхлості, смерті. Негативне ставлення до старості існує сьогодні на Заході, воно має певне підґрунтя ще з античних часів. Деяко кращий стан щодо цього питання в східних культурах (Китай, Індія). Однак і на Заході, і на Сході боязнь старості нікуди не зникла.

Страх грошей виражається в декількох видах: страх нестачі грошей, страх втрати грошей, страх перед великими грошима. Гроші є продуктом людського середовища. Цей витвір людей може ставати «над» людьми та керувати їхнім життям. Саме тоді з'являються страхи, пов'язані з грошима. Тому потрібно не дозволяти грошам керувати нашим життям.

Література

1. Алигьери Д. Малые произведения / Д. Алигьери. – М.: Наука, 1968. – 652 с.
2. Демичев А.В. Мастерская Платона / А.В. Демичев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.smertery.net/index.php/uk/satt/psikhologja-smert/122-strakh-smerti>.
3. Калиновский П.П. Переход: последняя болезнь, смерть и после / П.П. Калиновский. – Запорожье: Берегиня, 1993. – 184 с.
4. Кийосаки о деньгах, страхе, богатстве и счастье [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bookideas.ru/kiyosaki-o-dengah-straxe-bogatstve-i-schaste>.
5. Монтень М. Опыты: судьбы и нравы / М. Монтень; пер. с фр. – СПб.: ИД «Азбука-классика», 2007. – 288 с.
6. Фромм Э. Человек для самого себя / Э. Фромм. – М.: АСТ, 2010. – 350 с.
7. Хамітов Н.В. Самотність як феномен людського буття: автореф. дис. ... докт. філос. наук / Н.В. Хамітов; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 1998. – 34 с.
8. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости / А. Шопенгауэр; пер. с нем. – СПб.: Азбука-Аттикус, 2011. – 256 с.
9. Ялом И. Вглядываясь в солнце. Жизнь без страха смерти / И. Ялом; пер. с англ. А. Петренко. – М.: Эксмо, 2008. – 352 с.

Анотація

Мовчан М. М. Інтерпретація різновидів страху в соціальному середовищі. – Стаття.

У статті розглядається проблема страху як важливого феномена буття людини в соціальному середовищі. Увагу зосереджено на вагомих різновидах страху: страху смерті, страху самотності, страху старості, страху грошей. У кожного з них – своя специфіка.

Ключові слова: страх, страх смерті, страх самотності, страх старості, страх грошей.

Аннотация

Мовчан М. М. Интерпретация разновидностей страха в социальной среде. – Статья.

В статье рассматривается проблема страха как важного феномена бытия человека в социальной среде. Вни-

мание сосредоточено на весомых разновидностях страха: страхе смерти, страхе одиночества, страхе старости, страхе денег. У каждого из них – своя специфика.

Ключевые слова: страх, страх смерти, страх одиночества, страх старости, страх денег.

Summary

Movchan M. M. Interpretation of the kinds of fear in social environment. – Article.

The article deals with the problem of fear as an important phenomenon of human existence in the social environment. The article is focused on important kinds of fear: the fear of death, fear of loneliness, fear of old age, fear of money. Each of them has its own specifics.

Key words: fear, fear of death, fear of loneliness, fear of old age, fear of money.

УДК 1:316.3:37(091)

Н. Г.Мозгова,
завідувач кафедри філософії
Інституту філософської освіти і науки
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова,
доктор філософських наук, професор

ДИСКУСІЯ ЩОДО МІСЦЯ ФІЛОСОФІЇ В СИСТЕМІ ОСВІТИ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЕКСКУРС У МИНУЛЕ

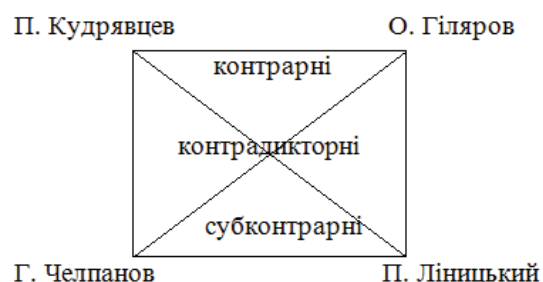
Постановка проблеми. Дискусія, про яку йдеться, розгорнулася у Києві в кінці XIX – початку XX ст. Безпосереднім приводом до неї стали нововведення тогочасного Міністерства народної освіти, ініційовані в кінці 90-х рр. XIX ст. новим міністром генералом П. Ванновським. Генерал запропонував навчальним закладам, зокрема гімназіям, суттєво підвищити освітній рівень завдяки введенню нових дисциплін, у тому числі й філософії, за умови, щоб ці дисципліни читались викладачами, переважно професорами, вищих навчальних закладів. Для тогочасних філософів перспектива розширення їхньої діяльності стала досить привабливою. Але, як це не парадоксально, їхні думки щодо доцільності викладання філософських дисциплін діаметрально розділилися, що й спричинило досить палку дискусію.

Чому вважаємо за потрібне звернутися до суті цієї дискусії? Справа в тому, що нині постають ті ж освітні проблеми, що стали причиною дискусії кінця XIX – початку XX ст.

Виклад основного матеріалу дослідження. Переходячи до попереднього викладу суті полеміки київських філософів на зламі XIX – XX ст., розглянемо зміст позицій її основних учасників, абстрагуючись від хронології наведення їх аргументів, беручи до уваги лише суттєві щодо нашої проблеми твердження. Вони торкаються, по-перше, власне теоретичного питання стосовно доцільності чи недоцільності введення філософії, того, як кожен з учасників розумів сутність філософії, її місце, роль та призначення в освіті та житті суспільства; по-друге, практичного – за допомогою яких кадрових сил здійснювати викладання філософії в гімназіях, а також чи існують такі сили загалом.

Основними учасниками широкої дискусії кінця XIX – початку XX ст. були ві-

домі київські професори П. Кудрявцев (1868–1940 рр.), О. Гіляров (1855–1938 рр.), Г. Челпанов (1862–1936 рр.), П. Ліницький (1839–1906 рр.). Імена названі саме в такому порядку, оскільки є всі підстави стверджувати, що їхні позиції щодо вищезазначених питань майже повністю підпорядковуються «логічному квадратові» М. Псьола. Так, відношення між позиціями П. Кудрявцева та О. Гілярова є контрарними. Погляди Г. Челпанова та П. Ліницького відносяться один до одного як субконтрарні. А у відношеннях контрадикторності перебувають позиції П. Кудрявцева та П. Ліницького (професори Київської духовної академії), а також О. Гілярова та Г. Челпанова (професори Університету Св. Володимира). Сповідаямося, читач впевниться в правомірності запропонованої автором тези, ознайомившись зі змістом дискусії.



Зокрема, П. Кудрявцев, доцент, а згодом і ординарний професор Київської духовної академії кафедри історії філософії, категорично стверджував, що філософські дисципліни в обсязі 5 уроків на тиждень треба викладати в старших класах гімназій. Цю думку він обґрунтовував тим, що логіка, психологія, історія філософії та початкові основи філософії в теологічному спрямуванні (основи метафізики) за Статутом 1814 р. викладалися в аналогічних гімназіях –

середніх духовних навчальних закладах – семінаріях.

Вивчення цих дисциплін, на думку П. Кудрявцева, сприятиме підготовці випускників семінарій до слухання розширених курсів із філософії в духовних академіях, що забезпечить наступність середньої та вищої духовної освіти. «Вказаній меті (викладання філософської пропедевтики – Н. М.) повинні слугувати, – вважав П. Кудрявцев, – логіка та систематичний огляд головних напрямів у рішенні основних філософських проблем <...> А оскільки розуміння філософських понять і логічних прийомів абсолютно неможливе без попереднього ознайомлення із життям свідомості, то до вказаних дисциплін необхідно ще приєднати й психологію» [4, с. 137].

Зазначимо також, що П. Кудрявцев добре розумів, що зміст філософського компоненту середньої освіти повинен мати розумні межі й не претендувати на формування в слухачів цілісного світогляду. Користь від прослуханих гімназистами філософсько-пропедевтичних курсів він вбачав у тому, що «...в студентські роки їм не прийдеється витрачати час на ознайомлення з елементами логіки та психології й на освоєння філософської термінології: все це буде зроблено в середній школі» [4, с. 137]. На думку П. Кудрявцева, у курсі філософської пропедевтики є дещо стале та завершене, а саме зміст формальної логіки, узагальнення емпіричної психології та формальний зміст основних філософських понять. Саме ці знання вважав П. Кудрявцев «найбільше впливають на розум семінаристів і привчають давати звіт у тому, що ми готові приймати на віру» [4, с. 141]. Саме в цьому П. Кудрявцев вбачав основне призначення філософії в житті людини. Це призначення знайшло своє відображення й у його власному визначенні філософії: «Філософія – це звіт у принципах життя, які встигли проявити себе в тих чи інших сферах життя» [3, с. 306].

Стосовно питання про те, хто повинен викладати філософські курси, то П. Кудрявцев однозначно стверджував, що вони повинні викладатись професорами духовних академій. У цьому питанні професор цілком погоджувався з директивою Міністерства народної освіти, яка пропонувала доручити

викладання «особам, які успішно закінчили курс у православних духовних академіях». Як побачимо нижче, ця директива й сама позиція П. Кудрявцева досить жорстко заперечувалась іншими учасниками дискусії, особливо представниками університетської філософії.

Які ж аргументи наводив П. Кудрявцев на користь духовних філософів? Насамперед існування більш давніх традицій у духовній школі, а значить – і у «духовній філософії», порівняно зі «світською». «У той час, як «світська філософія» в нас тільки зароджувалася, «академічна філософія» вже мала за собою давнє минуле, у якому не було 10-річної перерви у викладанні» [4, с. 144]. П. Кудрявцев вважав, що кадрове забезпечення гімназій можливе лише завдяки випускникам духовних академій, оскільки в університетах на той час філософія читалась лише на історико-філологічному та частково на юридичному (історія права, історія філософії права) факультетах. «Історія підтримує академістів, – писав П. Кудрявцев, – і ми вважаємо, що Міністерство народної освіти не помилиться, доручивши академістам цю справу, у крайньому випадку до тих пір, поки університети не зможуть випускати достатню кількість філософськи-освічених людей» [4, с. 145].

Що ж до питання про певний релігійний напрям, у якому в майбутньому будуть викладати філософсько-пропедевтичний курс в гімназіях академісти, то П. Кудрявцев вважав, що цей напрям аж ніяк не обмежить свободи викладання (так вважали І. Челпанов та О. Гіляров), оскільки, по-перше, у свій час «вся нова західноєвропейська філософія виросла саме в християнській атмосфері» [4, с. 146], а по-друге, «християнство аж ніяк не визначає, якого напрямку треба дотримуватися в гносеології (емпіричного чи раціоналістичного), надаючи розробку гносеологічних проблем вільній думці людини <...> Хоча зрозуміло, що в академічному викладанні немає місця виправданню таких філософських напрямів, які носять атеїстичний або антихристиянський характер, але їх вивчення не лише не виключається, а навпаки, передбачається як завданнями академічної освіти, так і існуванням спеціальної для цього кафедри – кафедри історії філософії» [4, с. 147].

Однозначна точка зору П. Кудрявцева категорично заперечувалась професором Університету Св. Володимира О. Гіляровим. Суть позиції О. Гілярова полягала в рішучому запереченні необхідності викладання будь-яких філософських дисциплін у гімназіях, що й обумовило в цілому її контрарність щодо поглядів П. Кудрявцева. Свою позицію О. Гіляров аргументував тим, що філософія є настільки специфічною дисципліною, у якій немає нічого сталого та завершеного, окрім того, немає навіть кадрів для її викладання.

Свої аргументи він виклав у полемічній статті «Філософська пропедевтика в гімназіях» [2]. По-перше, О. Гіляров вважав, що філософія не містить у собі ніяких сталих та завершених знань: «Вона є повністю результатом особистісного світорозуміння, яке ґрунтується на вільній критиці всієї дійсності й на такій же вільній творчості, а тому не ставить собі іншої мети, окрім пошуку істини» [2, с. 3]. При цьому він підкреслював, що «...з усіх загальноосвітніх курсів він (курс із філософської пропедевтики – *Н. М.*) був би найбільш загальноосвітнім і за належного ставлення до нього розширив би розумовий кругозір учня та підняв його розумовий рівень. Але у нас <...> в сучасних умовах ставити так питання неможливо, а тому якби ми й запровадили у своїх гімназіях викладання філософії, то воно врешті звелось б до млявого лицемірства й затьмарення. Можливо, тоді довелося б замість філософії учням викладати будь-які розумові покидьки нездатних вчителів» [2, с. 3].

О. Гіляров заперечував таке розуміння філософії, яке ґрунтується на встановленні первоначал та першопричин всього сущого. Завдання філософії, на думку мислителя, – дати таке світорозуміння, яке задовольняло б і розум, і відчуття. Для нього цілком було зрозумілим, що філософія має специфічний предмет дослідження, який не зводиться до предметів інших наук, і через це є самостійною галуззю знання. Водночас філософія не може бути наукою про «вищі істини», первоначала, першопричини всього сущого.

Зрозуміло, якщо філософія не може бути наукою про «вищі істини», то вона буде вносити лише розбрат у душі 16-річних юнаків, а це призведе чи до верхоглядства у відно-

шенні до філософії, чи справить деморалізуючий вплив на формування їхнього світогляду. У процесі викладання філософської пропедевтики неможливо уникнути суперечності під час розгляду різноманітних філософських проблем, а тому в будь-якому випадку необхідно дотримуватись певного світоглядного орієнтира, інакше все може звестися до повної логічної невизначеності та розмитості. У тогочасних умовах, вважав мислитель, не існує також повної свободи у викладанні філософії, оскільки вона завжди несе в собі елемент єресі, тим самим підриваючи основи релігії. Свого часу в єретизмі був звинувачений і сам О. Гіляров, про що свідчать спомины В. Асмуса: «О. Гілярову було заборонено читати розділ середньовічної філософії й схоластики. Вилучена була філософія середніх віків і з першого видання підручника О. Гілярова «Філософія в її сутності, історії та значенні» (1916 р.). І лише в другому виданні підручника (1910 р.) розділ середньовічної філософії був відновлений» [1, с. 96]. Усі ці події стали наслідком тих елементів релігійного скептицизму та вільнодумства, які були помічені в його лекціях з історії філософії.

Звичайно, таке розуміння сутності філософії було абсолютно несприйнятливим для представників духовної філософії. І підтвердження цьому ми знаходимо в статті П. Ліницького «Промова з філософії, яка була виголошена професором філософії О.М. Гіляровим на урочистому акті університету Св. Володимира, 16 січня 1899 р.» [7]. У досить різкій формі П. Ліницький критикує промову О. Гілярова. Для П. Ліницького як представника філософського теїзму з його персоніфікованим розумінням Абсолюту є неприйнятним вчення О. Гілярова про всесвітню свідомість як душу світу, як певний духовний принцип, який аж ніяк не тотожний християнському Богу, хоча інколи О. Гіляров і називає його Богом.

У гносеологічних питаннях позиція О. Гілярова лишалась досить неоднозначною. Зокрема, твердження О. Гілярова стосовно пізнавальної цінності філософії та її значення в системі освіти було також піддано гострій критиці з боку П. Ліницького. Насамперед П. Ліницький звинуватив О. Гілярова в суперечності із самим со-

бою: оскільки згідно з поглядами О. Гіляровим філософія не являє собою систему знань про первоначала та першопричини всього сущого, яку можливо було б передати іншим людям і тим самим навчити їх, «...то яким же чином в такому випадку, – запитував П. Ліницький, – можна основне завдання філософії вбачати у виробленні такого світорозуміння, яке б задовольняло і розум, і почуття?» [7, с. 354]. На думку О. Гілярова, ніякої суперечності тут немає, оскільки становлення філософського знання – це завжди внутрішній акт, це справа особистої творчості, тому викладання філософії немає ніякого відношення до природи філософії, а її студіювання втрачає будь-який сенс. Звідси питання про кадрове забезпечення викладання для О. Гілярова автоматично ставало безглуздом.

Позиція наступного учасника дискусії, теж представника університетської філософії, перебувала щодо позиції О. Гілярова у відношенні контрадикторності. Її представляв Г. Челпанов – професор, завідувач кафедри логіки та психології Київського університету Св. Володимира, а з 1906 р. – професор Московського університету, засновник і директор (1912 р.) першого в Росії інституту психології. Університетський вчитель В. Зеньковського та Т. Шпета був іншої, ніж П. Кудрявцев та О. Гіляров, думки щодо змісту філософської пропедевтики та її кадрового забезпечення.

Г. Челпанов був першим, хто повністю підтримав пропозицію Міністерства народної освіти. Більш того, саме він з 1900 р. почав викладати філософські курси в Першій київській гімназії. Це був своєрідний експеримент, який до запрошення професора в Московський університет продовжувався 6 років.

Г. Челпанов, на відміну від П. Кудрявцева та О. Гілярова, вважав: «...зміст філософської освіти гімназистів повинен вичерпуватись, по-перше, змістом формальної логіки, по-друге, узагальненнями емпіричної психології» [8, с. 4]. На думку Г. Челпанова, це ті знання, які є сталими та завершеними, і саме вони мають підготувати гімназистів для сприйняття філософії в університеті» [8, с. 4]. Однак основним, на думку Г. Челпанова, є те, що ці знання з гносеологічної точ-

ки зору є насамперед апіорними. Як відомо, Г. Челпанов дотримувався теоретично-пізнавальної позиції неокантіанства, хоча сам цю позицію й називав ідеал-реалізмом. Велике значення він приділяв гносеології, вбачаючи її основне завдання у визначенні можливостей та меж процесу пізнання. Як представник «емпіричного» напрямку в психології Г. Челпанов основи цієї психології будував не на досвідних дослідженнях, а на інтерпретації досвіду в дусі ідей Р. Декарта та І. Канта про паралелізм душі й тіла.

На думку Г. Челпанова, необхідним підґрунтям будь-якого пізнання є наявність у свідомості апіорних ідей та елементів, які об'єднують в єдине ціле дані досвіду, усі сприйняття та чуттєві уявлення. Найосновніше в досвіді – це робота думки, яка з допомогою самоспостереження та рефлексії виявляє наявність у свідомості людини апіорної ідеї як основи пізнавальних здібностей людини.

Г. Челпанов доходить висновку, що протяжність, прозорість, однорідність, нескінченність тощо не можуть сприйматися як видимі образи зовнішнього світу, а тому вони є апіорними й складають основу досвіду, виступають як необхідні передумови пізнання. В основу цього розуміння було покладено таку тезу: у пізнанні ми ніде не стикаємося з річчю безпосередньо, а лише з тим, що ми думаємо про неї, із нашим поняттям про цю річ. Поняття, на думку Г. Челпанова, – це ідеальний тип речі, що показує річ не такою, якою вона зазвичай буває, а такою, якою вона має бути, щоб ми могли її мислити. Ця мислена річ має ознаки, яких годі шукати в зовнішньому досвіді, бо їхній суб'єкт отримує з іншого джерела – зі споглядання закономірної діяльності свідомості.

У розумінні істини Г. Челпанов також дотримується неокантіанської традиції. У формально-логічному плані істина полягає для Г. Челпанова у відповідності думки до об'єкта, але зміст думки забезпечується не змістом об'єктивних явищ, а чуттєвим переконанням, незворушним відчуттям достовірності та впевненості у відповідності думки до об'єкта. Тому найбільшою істинністю відрізняються формальна логіка та математика, оскільки вони виводять свої

положення апіорним, дедуктивним шляхом і дають нам достовірні знання.

У передмові до свого підручника з логіки для гімназій Г. Челпанов підкреслював, що «вивчення силогістики є надзвичайно важливим для розумового розвитку учня» [9, с. 1]. Загальноосвітнє значення логіки він вбачав в тому, що «...учень, знайомлячись із різноманітними формами дедуктивного умовиводу, навчається більш уміло обходитися з власною думкою» [9, с. 1]. А тому «логіка не має за мету відкриття істин, її мета – доведення вже відкритих істин, у зв'язку із цим користь логіки скоріше негативна, ніж позитивна, бо її завдання полягає в тому, як краще уникнути можливих помилок» [9, с. 5].

Стосовно ж емпіричної психології, то Г. Челпанов як практикуючий психолог-експериментатор вважав, що ця наука повинна заглиблюватися в природу душі й свідомості, але при цьому його більше цікавлять атрибути душі, ніж її життя, хоча загальноосвітнє значення психології він вбачав у тому, «щоб навчити учня орієнтуватися в розумінні власного душевного життя, щоб привчити його до «самовладання» й взагалі до спостереження психічних явищ, а також навчити пояснювати або описувати різні душевні процеси, використовуючи наукову термінологію» [10, с. 2].

Щодо другого аспекту дискусії – хто повинен викладати філософські курси – Г. Челпанов категорично заперечував, щоб їх викладали професори духовних академій. Він вважав, що духовно-академічна філософія є далекою від досягнень емпіричних наук, особливо психології, що вона є виключно служницею богослов'я. До того ж він підкреслював, що духовні академії не поділяють з університетами прав присудження наукових ступенів магістрів та докторів філософії [8]. У духовних академіях професорами філософії на той час справді могли бути лише доктори богослов'я.

Як бачимо, позиції Г. Челпанова та П. Кудрявцева частково збігаються у вирішенні питань змісту гімназичної філософії, але діаметрально протилежні щодо бачення кадрового забезпечення філософських дисциплін. Суть цього принципового розходження вбачається в різних розуміннях ними можливостей суб'єктів викладання філосо-

фії, сформованих духовними й світськими навчальними закладами. У центрі цього розходження помітний відгомін різних розв'язків віковичної проблеми співвідношення віри й знання.

Позиція ще одного учасника дискусії протистоїть як П. Кудрявцеву, так і Г. Челпанову. П. Ліницький, заслужений ординарний професор Київської духовної академії кафедри метафізики та логіки, до речі, значно раніше, ще в 1897 р., відкрив цю дискусію, яка пізніше була запропонована генералом П. Ванновським [6]. Як і Г. Челпанов, він вважав, що в середній школі (у семінаріях та гімназіях) «...не повинно бути метафізики (початкові основи філософії – Н. М.) як науки наскрізь критичної. Спроба ввести таку науку в середню школу призведе лише до того, що філософські положення, які мають критичний характер, тобто вимагають об'ємного й систематичного критичного обґрунтування, перетворюються в положення догматичні. Учень, засвоївши певні твердження як догматичні, згодом бачить, що ці ж твердження піддаються критиці, і це, принаймні на перших порах, справляє на нього небажану дію: у нього з'являється думка, що догматичних, тобто непідвладних суперечкам положень, взагалі бути не може» [6, с. 363]. Тому в семінаріях і гімназіях необхідно викладати не початкові основи філософії (метафізику), а історію філософії, психологію й логіку.

Щодо останньої філософської дисципліни, то П. Ліницький начебто солідаризується з Г. Челпановим, але яку ж рису його позиції в розглядуваній дискусії уособлює твердження про необхідність викладання історії філософії? Вважаємо, що й тут має місце зазначена вище опозиція «віра – знання», але накладена вже не на суб'єктивність викладача філософських дисциплін (професора духовної академії чи університету), а на суб'єктивний вимір слухача – учня гімназії чи семінарії. Ідеться про внутрішні передумови до здатності давати вірну оцінку почутого й досягати його адекватного розуміння [5, с. 59]. Адже саме історія різних версій розв'язання одних і тих же філософських проблем формує в учня певний набір категоріальних матриць для оціночних та асоціативних суджень. Перші сприяють оцінці,

другі – досягненню попереднього розуміння. Якщо висловитися в стилі Г.-Г. Гадамера, то саме історія філософії, згідно з позицією П. Ліницького, задає певну міру передсуджень і передрозумінь.

Але чому П. Ліницький вважав, що метафізика небажана в гімназіях і семінаріях, оскільки її поліфонія вносить смуту в душі школярів, а історія філософії, навпаки, бажана? Адже й остання містить цілий спектр відмінних, інколи діаметрально протилежних, точок зору щодо тієї чи іншої проблеми. Чи не вносить таку ж смуту й історія філософії, якщо ні, то чому? П. Ліницький вважав, що не вносить. Якщо метафізика, орієнтована на вічність і надчасовість, викладає свої суперечливі істини як існуючі одночасно, тобто не розмежовує їх у часі, то історія філософії пронизана діакронізмом. Протилежні позиції розмежовані в часі й просторі, тому не створюють суперечності, такої небезпечної для молодих, незагартованих душ.

Щодо такої філософської дисципліни, як психологія, то П. Ліницький погоджується з Г. Челпановим стосовно того, що саме «...психологія повинна викладатися як загальна основа для гуманітарних наук та повинна бути вступом до цих наук» [6, с. 369]. Проте розуміння сутності психології в цих представників духовної й університетської філософії було діаметрально протилежним: для Г. Челпанова як практикуючого психолога-експериментатора психологія є наукою емпіричною, а для П. Ліницького – наукою філософською. «Пануючий сьогодні напрям психології, – вважав П. Ліницький, – намагається перетворити її в науку природничу, найтіснішим чином пов'язану з фізіологією. Такий напрям психології закономірно постає з того положення, яке займають гуманітарні науки у світських навчальних закладах, переважно в університетських. Проте психологія являє собою природну й необхідну основу для наук гуманітарних, як фізика – для наук природничих (філологічних, мовознавчих, історичних, юридичних). Тому й матеріал для себе вона повинна брати з наук гуманітарних: із історії та літератури, із сфери мовознавства та з наук юридичних, щоб цей матеріал піддавати психологічному аналізу, маючи на увазі вирішення основних психологічних питань» [6, с. 369].

Питання про те, кому викладати філософські дисципліни в середній школі, здається, не дуже хвилювало П. Ліницького. Принаймні він не брав участі в дискусії щодо переваг університетських чи духовно-академічних професорів. Однак це не означає, що його не хвилювали більш глибокі й фундаментальні аспекти цього питання: ідеал особистості або суб'єктивність викладача філософії загальних класичних навчальних закладів. Вище ми зазначили, що один із таких аспектів (співвідношення «віри – розуму» в духовному світі професора філософії) хвилював і інших учасників дискусії.

Висновки. Яка ж позиція врешті-решт перемогла? Міністерство народної освіти підтримало власну директиву, яка пропонувала доручити викладання елементів філософської пропедевтики «особам, які успішно закінчили курс у православних духовних академіях» та обмежити це викладання психологією й формальною логікою. А оскільки ці дисципліни стали викладалися «за сумісництвом» священиками, то закономірно, що після жовтневої революції психологія та логіка врешті-решт поступово зникли серед предметів, які читалися в середніх навчальних закладах Росії.

Література

1. Асмус В. Философия в Киевском университете в 1914–1920 годах (Из воспоминаний студента) / В. Асмус // Вопросы философии. – 1990. – № 8. – С. 92–106.
2. Гиляров А. Философская пропедевтика в гимназиях / А. Гиляров // Киевлянин. – 1904. – № 331. – С. 3.
3. Кудрявцев П. Абсолютизм или релятивизм? Опыт историко-критического изучения чистого эмпиризма новейшего времени в его отношении к нравственности и религии. Prolegomena / П. Кудрявцев. – К. : Типо-литогрфия И.И. Чоколова, 1908. – 307 с.
4. Кудрявцев П. К вопросу о введении в гимназиях пропедевтического курса философии / П. Кудрявцев // Труды Киевской духовной академии. – 1905. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 137–147.
5. Линицкий П. Критическое обозрение обычных взглядов и суждений о различных видах общественной деятельности и началах общественного благоустройства / П. Линицкий // Вера и разум. – X., 1884. – Т. 2. – Ч. 1. – С. 26–68.
6. Линицкий П. Положение и нужды нашего духовного, преимущественно высшего образования П. Линицкий // Вера и разум. – X., 1897. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 317–334.
7. Линицкий П. Речь о философии, произнесённая профессором философии А.Н. Гиляровым на торжественном акте университета Св. Владимира, 16 января 1899 г. / П. Линицкий // Труды Киевской духовной академии. – 1899. – Т. 1. – С. 342–355.

8. Челпанов Г. О преподавании философской пропедевтики в средних учебных заведениях / Г. Челпанов // Юго-Западная Неделя. – 1904. – № 12. – С. 4.

9. Челпанов Г. Учебник логики (для гимназий и самообразования) / Г. Челпанов. – М. : Изд. Т-ва «В.В. Думнов, наследник бр. Салаевых», 1915. – 196 с.

10. Челпанов Г. Учебник психологии (для гимназий и самообразования) / Г. Челпанов. – К. ; О. : Изд. Книжных магазинов И.А. Розова. – 1906. – 156 с.

Анотація

Мозгова Н. Г. Дискусія щодо місця філософії в системі освіти: історико-філософський експурс у минуле. – Стаття.

У статті досліджуються маловідомі сторінки філософського життя Києва кінця XIX – початку XX ст. Зокрема, метою статті є хронологічна та логічна реконструкція дискусії, яка розгорнулася між професорами світських і духовних навчальних закладів Києва, щодо місця філософії в системі освіти. Аналізуються наведені професорами О. Гіляровим, Г. Челпановим, П. Ліницьким, П. Кудрявцевим аргументи щодо введення викладання філософії в середніх навчальних закладах Києва, а також ті евристичні можливості, які відкриває для філософії православне віровчення.

Ключові слова: дискусія, філософська пропедевтика, логіка, психологія, метафізика, світська освіта, духовна освіта.

Аннотация

Мозговая Н. Г. Дискуссия о месте философии в системе образования: историко-философский экскурс в прошлое. – Статья.

В статье исследуются малоизвестные страницы философской жизни Киева конца XIX – начала XX в. В частности, целью статьи является хронологическая и логическая реконструкция дискуссии, развернувшейся между профессорами светских и духовных учебных заведений Киева, относительно места философии в системе образования. Анализируются приведенные профессорами А. Гиляровым, Г. Челпанов, П. Линицкого, П. Кудрявцевым аргументы по введению преподавания философии в средних учебных заведениях Киева, а также те эвристические возможности, которые открывает для философии православное вероучение.

Ключевые слова: дискуссия, философская пропедевтика, логика, психология, метафизика, светское образование, духовное образование.

Summary

Mozgova N. G. Discussion on the place of philosophy in the education system: history and philosophy excursion into the past. – Article.

The article analyses the little-known pages of philosophical life of Kyiv late XIX - early XX century. In particular, the purpose of the article was the logical and chronological reconstruction of the debate that unfolded between professors of secular and religious institutions of Kyiv on the place of Philosophy in education system. In article analyzes arguments by professors O. Hilyarov, G. Chelpanov, P. Linytskyi, P. Kudryavtsev – concerning introduction of teaching Philosophy in secondary schools of Kyiv. Besides there is analyze of those heuristic opportunities that orthodox doctrine gives for Philosophy.

Key words: debate, philosophical propedeutics, Logic, Psychology, metaphysics, secular education, spiritual education.

УДК 321+23.04

С. М. Наумкіна,
завідувач кафедри політичних наук
Південноукраїнського національного педагогічного
університету імені К. Д. Ушинського,
доктор політичних наук, професор
О. М. Соколов
аспірант кафедри соціальних теорій
Інституту інноваційної та післядипломної освіти
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК СТРАТЕГІЯ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО РОЗВИТКУ СУЧАСНИХ ЄВРОПЕЙСЬКИХ КРАЇН: ПОЗИТИВНІ ТА НЕГАТИВНІ ПРОЯВИ

Сучасний політичний розвиток країн світу (і в тому числі України) демонструє процес відмови від мультикультуралізму як стратегії подальшого розвитку через сплеск неоконсервативних революцій та праворадикальних настроїв.

Незважаючи на стародавність самої ідеї організації співіснування полікультурних спільнот, актуалізація концепту «мультикультуралізм» відбулася в умовах підтримання діалогу про існування наднаціональної мережевої спільноти. Це пояснює, як виникнення концепту «мультикультуралізм» співіснувало й корегувалося з проблемами національного та соціокультурного розвитку в епоху постмодерну й чому постає альтернативою концепту «монокультурність» в епоху формування держав-націй, яку прийнято називати епохою модерну.

В Україні в останні десятиліття склалася особлива ситуація: відбулося накладання в часі та просторі процесів модерну та постмодерну [3, с. 56]. Модерні процеси як процеси відновлення української державності (які за логікою вимагають втілення принципу «територіалізації», наповнення новоутвореного простору новим єдиним змістом, що актуалізує змістовний пошук національної ідеї) відбуваються в умовах виникнення в розвинутих країнах світу постмодерної реальності з притаманною для неї «детериторіалізацією» та денацифікацією особистісного культурного світу. Постмодерн вимагає закріплення плюральності та діалогічності від країн, що намагаються залишатися суб'єктом процесів світосистемної інтеграції, глобалізації, але розбудова національної держав-

ності вимагає центрованої логіки модерну. Співіснування, розшарування та конфлікт протилежних принципів структурування простору віддзеркалює й внутрішня регіональна та соціокультурна фрагментація країни. І, як влучно зазначає український дослідник Д. Вовк, в Україні мультикультуралізм «розглядається як ускладнюючий чинник в усвідомленні завдань розвитку української державності. Проте орієнтація у світовому соціокультурному просторі вимагатиме визначення позиції України щодо мультикультуралізму як політико-ідеологічного та теоретичного конструкта, як елемента логіки постмодерну» [3, с. 50]. Однак останні події в Україні засвідчили величезний конфлікт цієї ідеї із цінностями неоконсервативної революції, що відбулася в Києві в лютому 2014 року.

Слід сказати, що західноєвропейський соціально-філософський дискурс щодо проблеми культурного різноманіття існує з 80-х років, коли в західній філософії стали відчутні наслідки соціального песимізму в дусі постмодерну. У роботах Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ж. Атталі, В. Вельша, Б. Вальденфельса, Г. Маркузе, М. Фуко та інших вчених робилися спроби обґрунтувати опір особистості стереотипам масової свідомості, диктату масової культури, ідеологічним тискам. У межах західної теорії справедливості виник напрям – теорія мультикультурної справедливості, яка доповнила теорію соціальної справедливості.

Українських дослідників також цікавила проблема втілення мультикультуралізму як стратегії національного розвитку, яка була досліджена в працях С. Бондарука,

Н. Висоцької, Л. Горбунової, Д. Вовка, Т. Кулікової, С. Остапенка, І. Предборської, Ю. Узун та інших.

Отже, метою статті є визначення тенденцій мультикультуралізму в Україні й у світі в умовах популярності ідей неоконсервативної революції.

Слід звернути увагу, що історія практичного застосування мультикультуралізму як принципу політичного втручання в багатоскладових модерних суспільствах передбачала нейтралізацію протистоянь між різнорідними соціокультурними групами з метою підтримки соціально-економічного розвитку держави. Формальне визнання прав за будь-якими меншинами та залучення мігрантів у систему соціальних відносин стали формами демонстрації державами їхньої демократичної спрямованості та намагання відповідати статусу «держави соціального добробуту».

Ідеологія мультикультуралізму, яка сформувалася завдяки ідеям Ч. Тейлора, стала фундаментом для глобалізаційних ідей культурного різноманіття С. Рокфеллера, М. Стронга та М. Горбачова, що реалізувалися у вигляді міжнародної декларації – Хартії Землі, яка була прийнята в червні 2000 року в Палаці миру в Гаазі і в якій йдеться про досягнення консенсусу щодо принципів «сталого розвитку» [8]. Хартія землі – декларація принципів і цінностей для створення стійкого глобального суспільства в ХХІ ст., яка проголошувала мультикультуралізм моделлю існування майбутніх поколінь.

Проте в Європі мультикультуралізм як соціокультурний феномен став «даниною» успішних країн, які опинилися в зоні імміграційних потоків. На відміну від країн іммігрантського походження (США, Канади, Австралії, Нової Зеландії), для європейських країн це призвело до кризи традиційної національної держави, створило загрозу соціокультурній безпеці. Імміграційні групи отримали преференції в бізнесі, сформували розгалужені етносоціальні мережі, взяли під контроль сектори в торгівлі, сфері послуг, здійснюють організований тиск на владу тощо.

Страх втрати Європою свого стриження, культури, статусу проявився в серії

наукових робіт і публічних виступів проти мультикультурності. Це роботи П. Нольте, У. Ді Фабіо, Г. Хаймсона, Н. Больца, Дж. Ліндлі-Френча, Т. Саррачина та інших. Вони підкреслюють згубність процесів, пов'язаних із пануванням ліберальних та глобалізаційних тенденцій, а саме мультикультурності, толерантності, політичної коректності; демонструють, що демографічні процеси в розвинених країнах, пов'язані зі змінами морального клімату, призводять до загибелі традиційної Європи в ході змін її національно-культурного ландшафту. Аналізуючи мультикультурність, автори підкреслюють, що різноманіття й рівність означає на практиці «всі мінус одна». І ця «одна» – «культура Заходу» [6].

Резонанс у суспільстві викликала книга «Німеччина самоліквідується» політика Т. Саррачина, опублікована в 2010 році. Він критикує міграційну та соціальну політику Німеччини та зазначає, що іммігранти знищують Німеччину, а тому, щоб запобігти знищенню нації, потрібно перебудувати систему соціального забезпечення [6]. Аналогічну думку про «імміграційну катастрофу» в Британії, яка «представляє загрозу для англійського суспільства, культури й соціальної інфраструктури», висловлює англійський політолог Дж. Ліндлі-Френч [7].

Нова хвиля робіт демонструє «завершення цілої ідеологічної епохи – епохи сп'яніння мультикультурністю, і настає епоха консервативних цінностей та громадянської відповідальності» – пише Л. Іонін [6]. Глобальна консервативна революція, за О. Дугіним, – це відновлення імперії з її цінністю ієрархії, підпорядкування цілому. Саме тому прихильник неоконсервативної революції О. Дугін визнає мультикультуралізм «заграванням» нігілістичного гіпермодерну (як версії постмодерну) із його вираженням в однополярному світі з американською системою цінностей і з ультракапіталізмом. Ультрамодерн «як продовження модерну в постмодерні» є, згідно з позицією вченого, апофеозом «пустоти» – «мережевої імперії множинності» [4].

Інші прихильники лівих ідеологій вбачають у мультикультуралізмі завуальовану форму неоколоніальної ідеології, що проти-

ставляє «поганій» асиміляції «добру» терпимість. Так, словенський філософ фрейдомарксистського спрямування С. Жижек виходить із того, що «сучасний «постмодерністський» расизм є симптомом мультикультуралістського пізнього капіталізму. <...> Ліберальна «терпимість» мириться з «фольклорним Іншим», позбавленим сутності (подібно «національним кухням» у мегаполісі), проте будь-який «реальний Інший» засуджується за «фундаменталізм» [5, с. 88]. Вчений зазначає: «Формою ідеології глобального капіталізму є мультикультуралізм, позиція, яка відноситься до будь-якої локальної культури, як колонізатор до колонізованих народів» [5, с. 109].

Отже, опоненти мультикультуралізму вважають мультикультуралізм «неоколоніальним проектом». Так, В. Тішков, посиляючись на висловлення президента Міжнародної асоціації соціологів М. В'євіорки, зазначає, що французькі інтелектуали «додають до слова «мультикультуралізм» визначення «американський» і так дискредитують саму ідею як абсолютно чужу» [9].

Втім існують і праворадикальні критики мультикультуралізму. Так, С. Хантінгтон розглядає мультикультурний проект як «...сутність антиєвропейської цивілізації, руху, що протистоїть монокультурній гегемонії Європи, веде до маргіналізації культур» [11, с. 268]. Американський історик А. Шлезінгер визначає мультикультуралізм як ідеологію, сутність якої в тому, щоб замінити суспільні ідеали «асиміляції – фрагментацією, інтеграції – сепаратизмом» [2, с. 58]. Нідерландський правий політик Г. Вілдерс вважає, що мультикультуралізм є «ідеологією культурного релятивізму», якою ліві сприяють ісламізації Європи», що є формою цивілізаційного самогубства [2, с. 56]. Близьку позицію висловлює американський соціолог Д. Д'Соуза, який впевнений, що «суспільство не може дозволити собі розкіш культурного плюралізму» через відсутність рівних культур [12]. Критику «з права» здійснює й англійський теоретик Б. Беррі, який вважає мультикультуралізм «привидом комунізму», який із 1989 року стукає в європейські двері з боку Канади. Згідно з позицією Б. Беррі мультикультуралізм –

це не тільки політика; це політична філософія, «новий «ізм» [2, с. 56]. За словами англійського соціолога Дж. Рекса, ідеологія мультикультуралізму стимулює «децентралізацію держав». У Євросоюзі «ця тенденція помітна в Бельгії (Фландрія й Валлонія), Франції (Корсика), Іспанії (Каталонія й Басконія), Британії (Шотландія й Північна Ірландія)» [12].

Серед українських науковців теж не було універсального визнання цінності мультикультуралізму. Так, О. Батіщева зазначає, що «поширення дискурсу мультикультуралізму обумовлює послаблення ролі культури титульної нації». На думку дослідниці, в умовах «послаблення ролі культури титульної нації через поширення дискурсу мультикультуралізму» державна культурна політика має «підкреслити важливість національного стилю життя», а «...передумовою успіху нової національно-культурної ідентичності є цілісність мовного середовища», тому застосування єдиної державної мови О. Батіщева вважає «пріоритетом державної культурної політики в умовах глобалізації» [1, с. 16]. Отже, йдеться про повернення до неоконсерватизму як засобу додання недоліків глобалізації та уніфікації.

Йдеться про крайню негативну позицію щодо застосування принципу «мультикультуралізму» в українській політиці. Така позиція збігається з посиленням скепсису в європейській політиці щодо стратегії мультикультуралізму. Держава втручається в культурну політику, у сферу прав особистості щодо культурного вибору, що однозначно визначає негативні тенденції для популяризації концепції мультикультуралізму в Україні за умов становлення такої позиції як державної.

Слід вказати, що переломним у світовому прагненні до створення глобальної наднаціональної культури став ще 2011 рік. Тоді ряд лідерів європейських країн визнали «непродуктивність» мультикультуралізму як стратегію для розвитку їхніх країн. Канцлер ФРН А. Меркель, Президент Франції Н. Саркозі, екс-прем'єр-міністр Іспанії Х. Аснара, Прем'єр-міністр Великобританії Д. Камерон, віце-прем'єр Нідерландів М. Верхаген визнали крах політики мульти-

культуралізму у своїх країнах. Ці країни в останні роки ХХ ст. зіткнулися зі сплеском «культурних воєн», у центрі яких стояли поняття «національна традиція», «державна культура», «революція ідентичностей», «мультикультура», «багатоскладова культура» тощо. Ці конфлікти вказали на нездатність європейських держав узгодити етнокультурні та соціокультурні протиріччя в умовах культурної різноманітності й тим паче запобігти їм. Проте країни Європейського Союзу, відмовившись від стратегії мультикультуралізму, для власного розвитку досить широко використовують риторичу мультикультуралізму, продовжуючи декларувати цінності міжкультурного діалогу та експлуатуючи ідеї культурної рівності. Така постмодерна риторика щодо використання принципів мультикультуралізму пов'язана, з одного боку, з намаганням державних інститутів нейтралізувати відцентрові тенденції в суспільстві, з іншого – із намаганням меншин запровадити практику позитивної дискримінації щодо власних потреб [10, с. 41]. Це актуалізує проблему трансформації змісту феномену «мультикультурності» як політичної ідеології, як засобу політичного втручання, як принципу міжкультурної взаємодії, як практики групової презентації, як державної стратегії та політичного менеджменту.

Суперечлива реакція на результати мультикультуралізму доводить, що на початку ХХІ ст. світ опинився перед вибором між цінностями толерантності, з одного боку, і прагненням захистити власну ідентичність – з іншого. Віддзеркаленням відносин між модернізованим центром (постмодерним суспільством) і слабо модернізованою периферією (здебільшого модерні суспільства) стали відносини титульних народів і нових «привілейованих меншин». Мультикультуралізм стає риторикою, яку підтримує іммігрантське середовище, що прагне «позитивної дискримінації» в економічній, соціальній, культурній і навіть у політичній сфері західного та європейського суспільства. Європа втратила потенціал соціокультурного опору, що відбилося в змінах у самосприйнятті в титульних націй, які стали відчувати себе як соціально та етнічно дискримінована більшість.

Відсутність конкретних дій щодо вирішення проблем фактичної мультикультурності стала причиною стрімкого політичного руху «вправо». Про це свідчить зростання підтримки громадянами європейських держав правих патріотичних партій, у програмах яких міститься антиіммігрантська риторика й стратегія дій на підтримку автентичних європейських культур.

Література

1. Батіщева О. Державне управління розвитком національної культури в умовах глобалізації : автореф. дис. ... канд. наук з держ. управління : спец. 25.00.01 «Теорія та історія державного управління» / О. Батіщева ; Національна академія державного управління при Президентові України. – Львів, 2007. – 189 с.
2. Вовк Д. Апологети та критики мультикультуралізму в сучасній західній соціально-політичній теорії / Д. Вовк // Вісник СевНТУ : зб. наук. праць. Серія «Політологія». – Севастополь, 2012. – Вип. 136. – С. 56–60.
3. Вовк Д. Мультикультуралізм як проблема ідеологічного вибору в Україні: конфлікт логіки «модерну» з «постмодерністською риторикою» / Д. Вовк // Актуальні проблеми політики. – 2013. – Вип. 48. – С. 50–57.
4. Дугин А. Заколдованная среда «новых Империй» / А. Дугин // Художественный журнал. – 2004. – № 4. – С. 23–45.
5. Жижек С. Интерпассивность. Желание. Влечение. Мультикультурализм / С. Жижек ; под ред. В. Машина и Г. Рогоняна. – пер. с англ. – СПб. : Алетей, 2005. – 156 с.
6. Ионин Л. Конец мультикультурной эпохи / Л. Ионин [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.perspektivy.info/book/konec_multikulturnoj_epohi_2010-12-13.htm.
7. Линдли-Френч Дж. Великая иммиграционная катастрофа / Дж. Линдли-Френч [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.globalaffairs.ru/number/Velikaya-immigratsionnaya-katastrofa-15368>.
8. Earth Charter International. A declaration of ethical principles for sustainability. – San Jose ; Costa Rica, 2008. – 76 s. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.earthcharterinaction.org/invent/images/uploads/ECH_HANDBOOK_RUSSIAN.pdf.
9. Тишков В. После многонациональности / В. Тишков // Русский архипелаг. Сетевой проект [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.archipelag.ru/geoculture/new_ident/multiculture/after.
10. Узун Ю. Сучасні трансформації стратегії міжкультурної взаємодії: щодо проблеми ефективності політичного втілення концепції мультикультуралізму / Ю. Узун // Вісник Одеського національного університету. Серія «Соціологія і політичні науки». – 2013. – Т. 18. – Вип. 2(18). – Ч. 3. – С. 41–51.
11. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велемеевой, Ю. Новиковой. – М. : АСТ, 2007. – 571 с.
12. D'Souza D. What's So Great About America / D. D'Souza [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.dineshsouza.com>.

Анотація

Наумкіна С. М., Соколов О. М. Мультикультуралізм як стратегія соціально-політичного розвитку сучасних європейських країн: позитивні та негативні прояви. – Стаття.

Представлено аналіз сучасного розвитку політологічного та політичного дискурсу щодо визначення ефективності та можливості застосування «мультикультуралізму» як стратегії для країн Європи та світу. Визначені причини поширення скепсису та негативно-го ставлення до ідеї мультикультуралізму в умовах посилення популярності праворадикальної неоконсервативної ідеології в країнах Європи.

Ключові слова: неоконсервативна революція, мультикультуралізм, тенденції соціокультурного розвитку, політичний процес, праворадикальна неоконсервативна ідеологія.

Аннотация

Наумкина С. М., Соколов А. М. Мультикультурализм как стратегия социально-политического развития современных европейских стран: положительные и отрицательные проявления. – Статья.

Представлен анализ современного развития политологического и политического дискурса по определению эффективности и возможности применения

«мультикультурализма» как стратегии для стран Европы и мира. Определены причины скептического и негативного отношения к идее мультикультурализма в условиях усиления популярности праворадикальной неоконсервативной идеологии в странах Европы.

Ключевые слова: неоконсервативная революция, мультикультурализм, тенденции социокультурного развития, политический процесс, праворадикальная неоконсервативная идеология.

Summary

Naumkina S. M., Sokolov O. M. Multiculturalism as a strategy of social and political development of modern European countries: the positive and negative effects. – Article.

The article presents an analysis of the development of modern political science and political discourse to determine the effectiveness and potential of the “multiculturalism” as a strategy for Europe and the world. The reasons of skepticism and negative attitude to the idea of multiculturalism in the face of increasing popularity of extreme right neo-conservative ideology in Europe are determined.

Key words: neo-conservative revolution, multiculturalism, social and cultural development trends, political process, extreme right neo-conservative ideology.

УДК 930.1(477)

М. Ф. Цибра
професор кафедри філософії та соціології
Південноукраїнського національного педагогічного
університету імені К. Д. Ушинського,
доктор філософських наук

СВІДОМІСТЬ ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ

Упродовж останніх двадцяти років в Україні (як і на всьому «постсоціалістичному» просторі Східної Європи та СНД) відбувається глибока соціальна трансформація: утворюються нові політичні й економічні еліти, середні та маргінальні верстви, які відзначаються різним ступенем солідарності, зближення й відчуження, формуються інституції громадянського суспільства.

Політична та економічна ситуація в країні вимагає від кожного відповіді на такі питання: «Хто я? Хто ми: праві чи ліві, прибічники незалежності державності України чи реставрації соціалістичної імперії, стратегії ринкових реформ чи централізованого управління, внаслідок якого загострюється проблема особистісної й соціальної свідомості як чинників формування громадянськості».

Громадянськість може бути і гаслом, і опудалом через логічну подвійність. Усвідомлювати суспільство неможливо без розуміння його внутрішньої неадекватності: індивідуальні й колективні стратегії завжди будуть у стані суперечності.

Безумовно, не можна сподіватись, що централізоване державне управління згине. Повний «демонтаж» держави – ідея абсурдна, оскільки внутрішні й зовнішні економічні, політичні та інші зв'язки укладаються постійно. Однак значну частину своєї влади, функцій, повноважень, прерогатив держава повинна віддати громадянському суспільству, його інститутам.

Насамперед у цьому повинні бути зацікавленими трудові колективи, різні нові спілки, які постійно утворюються у вирі будівництва нового устрою, нових взаємовідносин особистості й держави. Суспільство здатне перебрати на себе значну частину тих повноважень, які несла держава. Отже, зміст громадянського суспільства вміщую

всю сукупність неполітичних, духовно-моральних, релігійних, національних та інших відносин; громадянське суспільство – це воля й дія вільних індивідів, добровільних організацій, громадян, які відсторонені від прямого втручання й регламентації діяльності з боку держави. Інверсія функцій громадянського суспільства й держави має бути постійною, а головне – вільною, без перепон і нагляду. Так чи інакше, проте поступово державне втручання в суспільне життя, економічну й соціокультурну сферу буде обмежуватись. Матеріальну функцію, яку об'єктивно несла держава, поступово буде зведено до мінімуму. Цінності змінюються та змінюють необхідності: державне втручання стає не вигідним, стагнаційним, регресивним, а тому є приреченим.

Інститути громадянського суспільства існують, щоб нейтралізувати культурні сили як підставу для влади й панування держави над суспільством. Сила та влада завжди утверджувалися через агресію й експансіонізм. На цьому ґрунті зростає глобалізм, космізм, схильність до макроформ, макрорівнів і нехтування мікросвіту людських відносин.

Розвиток антигромадянського суспільства й дегуманізації в культурі веде до катастрофи не лише екологічної, а й духовної, свідками чого ми вже стали. Традиційні поняття сили та ієрархії підлягають обов'язковому перегляду в аспекті співробітництва й морального вдосконалення системи людських взаємозв'язків і через удосконалення законодавства, і через активізацію діяльності громадських організацій усіх рівнів, проте без насильства та пригнічення особистості шляхом нехтування справедливістю й принципами гуманізму.

З позицій громадянського суспільства кінцева мета досконалості полягає в тому,

щоб кожен міг стати суб'єктом своєї діяльності, пізнання й спілкування, тобто був особистістю, яка відповідає за те, що відбувається поряд і в суспільстві.

Протиріччям нашої цивілізації завжди була невідповідність самодостатності природи антропоморфному самовдоволенню. Сучасна людина стоїть перед дилемою: сліпо споживати все підряд, усі матеріальні накопичення та захлинутись у них або шукати шлях до духовності, відповідальності, толерантності, які могли б забезпечити рятівну парадигму реальності і для власної втіхи особистості, і для суспільства. Різні поняття зустрічаються серед роздумів на цю тему: духовність, душа, Бог, істина. Надія вижити попри апокаліптичні ознаки того, що насувається на людство, не залишає свідомість тих, хто не втратив здатності мислити.

Тішить надія, коли згадуєш ченця, що поливає сухе дерево, доки воно не зазеленіє. У цьому ж аспекті доречною є іронічна притча про терплячого чоловіка, який сидів на березі річки доти, доки не дочекався мерця – свого ворога, що нарешті проплив мимо нього. Однак чекати – не кращий варіант, треба діяти.

Умовою реформування нових суспільних відносин, що ніяк не можуть вийти з кризового стану, залишається увага до індивіда, до деталей нашого існування. Подробиці завжди були найважливішими з показників, оскільки все наше життя залежить від подробиць. Свідомість, духовність, культура, моральність, освіта, інтелектуальний потенціал нації – усе універсальне розмаїття фактично складається з подробиць, які, як добра страва, постійно варяться в нашій свідомості: від сервільних думок до параноїдальної потреби у владі.

Давно підмічено, що люди з пересічним розумом переважно вважають себе гідними керувати людським життям. Психіатри взагалі кажуть, що це їх контингент. Енергійно й наполегливо (щоб не вживати слово «нагло») рвуться холодні й жорстокі «володарі життя» до можливості керувати, володіти, принижувати. Цей стан визначається їх свідомістю як найсолодший. Часто стрімко отримані посади «вислизують» із рук, втримати завжди важче, ніж ухопити. До того ж існує певна закономірність: стережися того,

хто зверху, оскільки його позиція є вигіднішою. Навіть тоді, коли посаду втрачено, інформативність «колишнього» є небезпечною: хто з нас без гріха? І «колишній» тримається «на плаву» як олімпійський чемпіон: майже всі партійні функціонери СРСР і досі «на слуху», а пройшло більше десяти років.

Нерідко місце однієї посередності займає інша посередність, дефіцит розуму – це проблема хронічна, проте не тому, що його немає в нашого народу, а тому, що «до верхів» не доберешся, не «допустять». Краще залишити на посаді відомого грішника, ніж розумника, від якого не знаєш, чого дочекатися. Таким чином, тривала діяльність «стабільного керівника зі стабільними ініціативами» лягає важким тягарем на виробництво, на державу.

На жаль, цей процес також є досить стабільним, упевненим, такі випадки в нашому оточенні непоодинокі. Підстави цього є суб'єктивними та об'єктивними. По-перше, розумних людей значно менше, ніж пересічних громадян. По-друге, кожна людина власні вчинки будує за стереотипами, які вже закарбувалися в нашій свідомості. Відомо, що стереотипи – це плоди взаємодії власної вдачі й середовища, у яке тебе «закидає» доля. Сукупність стереотипів забезпечує взаємодію індивіда із середовищем та з власною душею (інакше кажучи, зі своїм внутрішнім світом). Цей процес відбувається постійно, парадигми напрацьовуються приблизно чверть століття, набуваючи усталеності так званих «переконань», через які ми починаємо маленькі й великі війни. Далі сформовані стереотипи лише вдосконалюються, рафінуються, розчленовуються на підстереотипи, і так до кінця активного життя.

Нещодавно Україна святкувала двадцятирічний ювілей незалежності. Абсолютна більшість дієздатних громадян держави формували свої стереотипи за часів іншої суспільно-політичної системи. Цьому не зарадиш, це історична реальність. У цих випадках у пам'яті постає такий поетичний рядок: «Времена не выбирают, в них живут и умирают». Соціальну поведінку ми вимушені кількісно оцінювати за рівнем суспільної активності та якісно – за характером і

спрямованістю активності, що здатна бути як творчою, утворюючою, так і руйнівною, агресивною, свідомою й стихійною, об'єктивною й суб'єктивною, під впливом образних парадигм, культури, ціннісних орієнтацій тощо. До того ж кожен із нас зважає на настрій, установки, стиль мислення, самосвідомість у конкретних емпіричних обставинах.

Пострадянська більшість сформувалась за часів «бокування» інших парадигм, лозунгів, «володарів дум», які наповнили життя стагнаційними рисами так, як автомат патронами, що влучають і сьогодні. Поєднання інерційних вад зі свідомим гальмування демократичних процесів є небезпечним. Соціально-психологічні фактори досить ґрунтовно описано в книзі О.І. Солженіцина «Архіпелаг ГУЛАГ»: у підґрунті всього – постійний страх. Система взаємозв'язків у тоталітарному суспільстві сформувала загальну атмосферу невпевненості. Кожний абсолютно точно знав, що необережне слово, рух – це прірва.

Сукупний страх призводив до усвідомлення загальної нікчемності та відсутності будь-якого права на захист. Усе життя було пересичене темою в'язниці: «взяли», «посадили», «сидить», «вийшов» або «випустили» тощо, в умовному змісті цих слів ніхто не помилявся.

На поведінку майже в такому ж напрямі впливала також «прикріпленість» – прописування, неможливість отримати паспорт, щоб поїхати із села, відомче житло, закриті й режимні установи, яких «наплодили» занадто, понад необхідну кількість.

Зараз відмінено прописку, проте виникає необхідність у реєстрації місця проживання. «Рентгенівський апарат» продовжує стежити за нашим «здоров'ям». Підстави для відчуженості й пересторог не зникають і донині, а також додалася необхідність відстежувати ситуацію з тероризмом, яку неможливо не враховувати.

До розвалу так званої комуністичної системи «приклало руку» також суспільне незнання, абсолютна дезінформація суспільства, яке не могло втручатися в шкідливий хід подій, оскільки не розуміло більшості з того, що відбувається насправді. Ми вимушені були вірити газетам, лозунгам, агітато-

рам, пропагандистам від «суспільства». Нам постійно підсовували щось «ура-патріотичне» та загальнонеобхідне. Зрадництво було формою існування. Суспільство «оплутало» суцільне розбещення дум і прагнень. Кожна протидія владі вимагала неабиякої мужності, ризику. У цій атмосфері більшість збереглася, як кажуть, зовнішньо, тісно, страх паралізував душу, вихолостив активність, театралізував відвертість: дух народу «захворів на рак». «Вибирали» на виборах, «висовували» на зборах (лише в лапках, саме так, як це тут викладено). Тих, які намагалися протидіяти, – під «прес» влади.

Постійна брехня стала єдиною безпечною формою існування, тому «зальотні європейці» дивувалися завжди нашій штучності, стриманості, нещирості. А чи можливо було суперечити загальній неправді нашого існування? Ні. І зараз це теж важко вдається. Миттєвих змін бути не може. Основний принцип руйнування особистості не ламає й досі. Які парадигми готують нашу свідомість сьогодні?

Змінилася соціальна система: економічні взаємовідносини, мода, стиль, гасла, проте в темних глибинах свідомості й підсвідомості збереглися стереотипи поведінки сивої давнини. Відомий французький історик говорив, що ментальність є в'язницею, у якій ув'язнено час великої протяжності. Звідки та хвалена толерантність з'явилася? Риторичні питання.

Інерція є природним супутником руху та спокою. На відміну від гальмування, яке спрямовується на уповільнення, інерція передбачає відому протидію, вона автоматично підтримує старий процес. Не слід недооцінювати індивідуальне, особистісне начало буття. Доки воно існує, не все втрачено. Під прапором боротьби з індивідуалізмом послідовно принижувалась і знищувалась самоцінність. Недарма влада її завжди недолюблювала як парадигму для опозиції. У моді були колективізм, «люди-гвинтики», скромність і шкала обов'язків щодо суспільства.

Бюрократична регламентація поведінки в поєднанні з примітивізмом вкорінювалась у масову свідомість. Існував культ ворожості до особистісних відмінностей, навіть до таких, що не зачіпали нічиїх інтересів.

Непристойно було навіть говорити про себе від першої особи. Учений у власних статтях вимушений був свою точку зору подавати від «ми». Просуватись по службі, робити кар'єру, добиватися успіху – усе це «нескромно й непристойно обговорювати». Такі були часи, вони вже пройшли, а психологія залишилася: шукаєш кращого – літун; винахідник – вискочка; новатор – кар'єрист, підозріла людина. Поважали того, хто сидів на одному робочому місці стабільно, довго, і не важливо, що пасивність давно перетворила його свідомість на «дзеркало» для керівників усіх рангів.

«Розплющуючи» індивідуальність, керівний апарат переорієнтувався з динамічно перетворювальної системи цінностей на консервативно-охоронну, яка багатьом прийшлася до вподоби: не треба постійно напружуватися. Переконавшись на власному досвіді, що особиста ініціатива завжди карається, працівник обрав шлях найменшого опору, спрацьовувала своєрідна філософія «втечі» від дійсності, руйнувалася, деформувалася престижна шкала індивіда.

Психологи підкреслюють, що престижні вектори поведінки пов'язуються складними відносинами з моральними цінностями й нормами життя. Як і цінності, престиж – це те, до чого прагнуть, про що мріють. Престиж є категорією більш гнучкою, ніж цінність, рухливішою, адекватнішою цілепокладанню особистості. Певна життєва норма може бути престижною тому, що суспільство стимулює спроби її досягнення. Не буває престижним те, чого досягти неможливо, що нікому не потрібно.

Однак престиж – це та цінність, яка належить конкретному індивіду як особистості. Можна говорити про престиж посади, престиж побутовий, суспільний тощо. Престиж пов'язується з власними символами щільно, навіть більше, ніж авторитет чи впливовість. Індивідуальне тут співпадає з потребами соціального, з парадигмами суспільної свідомості. Зміни в шкалі престижності свідчать про зміни в соціальній психології, це є своєрідним тестом на активність свідомості. Характер соціальної поведінки тісно пов'язується з особливостями стилю мислення, когнітивного стилю суб'єкта. Психологи теоретично й експериментально обґрунтували

два протилежні типи (стилі) мислення: відкрите (гнучке, творче, дивергентне) та закрите (жорстке, догматичне, авторитарне). Перший стиль відрізняється рухливістю, лабільністю, адекватністю проблемам, що виникають. Другий стиль характеризується жорсткістю установок, несприйняттям нової інформації, прихильністю до вироблених стереотипів.

Стиль мислення, парадигми свідомості конкретної людини залежить від різних причин: даного Богом інтелекту, навчання, виховання, характеру трудової діяльності, нормативних приписів культури, моралі тощо. Гнучке, самостійне мислення, як відомо, формується лише в процесі та під впливом діяльності, вільної від дріб'язкового опікування, контролю. Нова форма (рейтинги) теж є не безгрішною, оскільки і залякує, і підганяє під стандарти досить відносних оцінок.

Творче мислення, широка палітра парадигм свідомості завжди передбачали варіативність вчинків, інформаційних моделей, прикладів. У нашій системі виховання варіативності явно бракує. Дріб'язкове опікування обмежує так звану оригінальність, самостійність вчинків, тоді як потрібно забезпечувати їх навіть матеріально.

Догматичний стиль навчання, розрахованість на засвоєння напрацьованих методик і матеріалів, спрямованість свідомості на парадигми, у якій використовується лише одна можливість, одна відповідь, одне рішення, комп'ютеризує свідомість; технократичне «так – ні» негативно впливає на сам процес творчості, світосприйняття.

Одномірність доповнюється й поглиблюється доктринерським кліше, коли все «розкладається на полицки», а те, для чого «поличок» немає, іде до «корзини». Людина, яка звикла до директивного стилю, переконана, що існує «або – або». Ця тенденція поглиблюється тим, що джерело інформації, як правило, персоніфікується: мовець є другом чи недругом? Це інколи є важливішим, ніж зміст промови. Виникає подвійний психологічний фільтр, що не пропускає у свідомість нічого незвичного та нічого від чужого, від стороннього джерела.

Соціальні стереотипи взагалі є дуже живучими, вони як фенікс, що завжди з попе-

лу постане. Здатність до самовідтворення є вражаючою. Люди сприймають явища цілісно, системно, свідомо карбують властивості, якими зацікавлені. Варто засвоїти одну ознаку соціального стереотипу, і ми автоматично домислюємо, додаємо невідповідне: ціле завжди складається з елементів, на чому побудовані всі примітивні кліше. Ми обізнані, що «слухняний» хлопчик не обов'язково «хороший», а «хороший» – не завжди «слухняний».

Людина, запрограмована на чорно-біле сприйняття світу, спростовує всі інші кольори як надлишкові. Авторитарна свідомість поєднує шанобливо-некритичне ставлення до влади з єзуїтською критикою підлеглих, залежних від системи індивідів навіть у тих ситуаціях, що не суперечать звичній схемі. Абстрактно віра в принципи й твердість переконань – якості чудові. Проте якщо вони не поєднуються з творчим мисленням, то обов'язково перетворюються на свою протилежність. На «крутих поворотах» історії люди відповідного типу провокують соціальні конфлікти. Свідомість – це акт усвідомлення. Свідомі дії ще не означають, що вони є наслідком свідомої праці.

Людина здатна реагувати на певні стимули та не сприймати їх, оскільки вона не завжди намагається їх розуміти. А «зрозуміти» в цьому випадку й означає «усвідомити». Такий акт свідомості завжди відбувається заново, немов у перший раз. Любов повинна народжуватися заново кожний раз, інакше це будуть лише спогади про любов. Найкращу ідею можна перетворити на інструмент «антисвідомості», оскільки будь-що в жорсткому смисловому контексті є кліше.

Той, хто розчарувався у своєму праві виступати від імені істини й добра, стане переважно заручником антисвідомості, яка напрочуд вдало тексти-притчі перетворює на тексти – кліше. Ніякий текст культури

сам по собі не гарантує акту свідомості, не забезпечить стійкості відповідної парадигми. Необхідні постійні зусилля особистості, готовність до акту усвідомлення, бажання чогось більшого, ніж є «тут і зараз», оскільки саме це є єдиною гарантією безкінечності процесу духовного становлення не «за рейтингами», а за спрагою спиратися на власні парадигми свідомості, продуктивного характеру, за позитивними критеріями, що не залишають руйнівної невпевненості в собі, своїх можливостях.

Література

1. Балл Р.А. Психология в радиогуманистической перспективе / Р.А. Балл. – К. : Основа, 2006. – 408 с.
2. Гейдж Р. Почему вы глупы, больны и бедны... / Р. Гейдж. – СПб. : Диля, 2010. – 224 с.
3. Новиков Б.В. О гуманизме и антигуманизме / Б.В. Новиков. – К. : ІВЦ «Політехніка», 2001. – 376 с.

Анотація

Цибра М. Ф. Свідомість та громадянське суспільство в умовах трансформаційних процесів в Україні. – Стаття.

У статті підкреслюється, що змінилася соціальна система, проте в темних глибинах свідомості та підсвідомості зберігаються стереотипи поведінки, які заважають розбудові громадянського суспільства.

Ключові слова: свідомість, суспільна інерція, громадянське суспільство, стереотип, трансформація.

Аннотация

Цибра М. Ф. Парадоксы сознания и гражданского общества в условиях трансформационных процессов в Украине. – Статья.

В статье подчеркивается, что изменилась социальная система, однако в темных глубинах сознания и подсознания сохраняются стереотипы поведения, которые мешают строительству гражданского общества.

Ключевые слова: сознание, общественная инерция, гражданское общество, стереотип, трансформация.

Summary

Tsibra M. F. Paradoxes of consciousness and civil society in the conditions of transformation processes in Ukraine. – Article.

The article considers that the social system has changed, but in the dark depths of consciousness and the unconscious the patterns of behavior persist which hinder the construction of civil society.

Key words: consciousness, social inertia, civil society, stereotype, transformation.

УДК 111.11/12:168.33

І. В. Шамша

доцент кафедри філософії

Національного університету «Одеська юридична академія»,

кандидат філософських наук

**ТРАГІЗМ І ПРОТЕСТ АБСУРДУ ЯК ВІДПОВІДЬ
НА ВИХІДНУ СУПЕРЕЧЛИВІСТЬ БУТТЯ**

Абсурд традиційно розуміється у філософії як інше буття, проте належного онтологічного осмислення цей феномен і його поняття так і не отримали. На погляд автора статті, це несправедливо, бо абсурд постає тим проявом іншого буття, яке містить у собі посилення на саме буття. А це означає, що абсурд можна називати небуттям не лише в значенні «ніщо», а й у значенні «існування без сутності». Саме феномен абсурду в тому вигляді, у якому він представлений у культурі XX ст., на погляд автора статті, і відповідає цьому платонівському поняттю. У свою чергу абсурд як філософське поняття й абсурдизм як напрям мистецтва та настанова світогляду сучасної людини зовсім не означають філософії небуття, смерті культури. Автор статті припускає, що саме абсурд постає тою іншою стороною буття, якого воно потребує для свого існування. А отже, абсурд, який нібито заперечує буття, як виявляється, спроможний його затверджувати в сучасному світі навіть більше, ніж класична онтологія.

Не дивлячись на згадану нерозробленість онтологічного осмислення абсурду, слід зазначити, що спроби такого осмислення відомі філософії вже досить давно. Тема абсурду представлена в роботах таких філософів, як С. Кіркегор, К. Тертутліан, А. Августин, А. Камю, Ж.-П. Сартр, Л. Шестов, Ф. Ніцше, М. Хайдеггер, К. Ясперс, П. Флоренський, С. Булгаков, М. Ямпольський, Ж. Дельоз, Л. Керрол, Р. Барт, Е. Гуссерль, Т. Адорно та інші.

Безумовно, найбільшого розвитку таке осмислення набуло в екзистенціалізмі А. Камю й Ж.-П. Сартра, де абсурд постає конституюючим поняттям. Проте абсурд як поняття екзистенційної філософії втрачає з поля зору той план абсурду, який набуває розвитку в багатоманітному культурному феномені, який іменується «театром абсур-

ду» і який достатньо важко назвати якимось усталеним терміном.

Отже, метою статті постає прояснення онтологічного статусу абсурду, який притаманний і філософії, і культурі XX ст. Це наблизить дослідника до подолання межі між класичним і некласичним філософуванням, уможливить побудову єдиної історії сходження філософської думки людства.

У літературі до традиції абсурду (згідно з відомостями з різноманітних джерел) причетні Е. Іонеско, С. Беккет, А. Адамов, Е. Альбеє, Ф. Аррабаль, М. де Педроло, Ж. Жене, Х. Пінтер, Н. Сімпсон, Е. д'Ерріко, Д. Буззаті, М. Фріш, А. Кенан, Е. Лір, Л. Керролл, А. Стріндберг, А. Рембо, Ш. Бодлер, А. Жид, Ф. Кафка, Дж. Джойс, Т. Харді, А. Арто, А. Чехов, М. Гоголь, М. Цвітаєва, В. Брюсов, І. Северянін, Х. Беллок, У. Гілберт, Р. Даль, В. Буш, О. Введенський, Я. Друскін, Л. Ліпавський, М. Олейников, Д. Хармс та інші. Цей вражаючий список показує, що якщо й знайдеться дослідник, який побажав би проігнорувати абсурдистську традицію в мистецтві, йому буде дуже важко це зробити. Особливо якщо врахувати, що до цієї традиції також можна приєднати досягнення рок-культури в музиці, дадаїзм в живописі, явище, яке в театральному мистецтві отримало назву «театр абсурду».

Деякі дослідники (В. Ключев) взагалі вважають, що весь літературний дискурс є дискурсом абсурдним на тій підставі, що він є полем «безреферентних і референтіованих висловів (зовсім не співвіднесених із дійсністю або співвіднесених із нею умовно)» [1]. Проте очевидно, що розуміння абсурду А. Камю і Д. Хармсом – це різні розуміння. Частково цей (який не входить в екзистенціальну філософію) план поняття розвивається у філософії постмодернізму, у творах Ж. Дельоза, М. Фуко й багатьох інших. Але саме «буттєвий» аспект абсурду у філо-

софії постмодерна втрачений, оскільки постмодернізм заперечує саме буття.

Проігнорувати традицію абсурду неможливо ще й тому, що мистецтво (як і філософія) постає формою суспільної свідомості, у завдання якої входить осягнення *істини буття*. Отже, ігнорування цього аспекту реальності дорівнює ігноруванню певної частини світу. Яким же буде в такому випадку філософське дослідження й філософська онтологія, якої істини вони зможуть сягнути?

На погляд автора статті, це несправедливо, адже присутність людини у світі необхідного пов'язана з переживанням абсурдності і буття, і свого існування. Це переживання часто отримує саме ту форму, яка набула розвитку у творчості Д. Хармса і яка ще не отримала належного онтологічного осмислення.

Перш ніж приступитися до розгляду заявленої теми, декілька слів слід сказати з приводу етимології поняття «абсурд» і значень, які закріпилися за цим поняттям у різних філософських традиціях.

Абсурд розумівся як «неузгодженість у поведінці й у мові» (стародавні греки), «невідповідність яких-небудь дій (або міркувань) їхнім результатам» (математична логіка), «немилозвучне, недоречне, безглузде або просто ледве чутне (зовсім нечутне) звучання», ««абсурдне звучання», таке, що позначає негативну думку про музиканта, який взяв неправильну ноту» (Цицерон), «естетична неповноцінність, логічна безглуздість», ««абсурдні числа» в значенні «негативні числа»» (середньовіччя), протилежність гармонії – «какофонічне, нісенітне, абсурдне» (епоха бароко), зв'язане «з інфернальним світом через спотворення божественного зразка», що «протиставлене божественному канону» (демонологічне значення), ««зворотній сенс» (contresens)» (Р. Барт), на думку В. Флюссера, «абсурд означає «бездонний», тобто такий, що не має коріння, подібно до рослини, яку зрізають, щоб поставити у вазу. Квіти на столі ведуть найабсурдніший спосіб життя» [1].

Уже цей, далеко не повний, список значень дає найбагатший матеріал для дослідника. Не заглиблюючись у ретельний аналіз наведених значень абсурду, зазначимо лише, що всі значення, які стосуються музичних

тем, мають яскраво виражений онтологічний аспект. Цей аспект сягає часів Давньої Греції, системи Пітагора, яка отримала назву «гармонія сфер». Гармонія тут розуміється як «музика», а музика розуміється як певний порядок світобудови [9, с. 478]. Оскільки абсурдне звучання – це все ж таки звучання, воно все-таки є, то воно, на погляд автора статті, є найкращою метафорою платонівського поняття «існування без сутності».

Онтологічне осмислення абсурду, на наш погляд, повинне здійснюватися за допомогою родового відношення між буттям і його іншим (всім, що буттям не є), через яке й виявляється вся повнота відносин людини зі світом. Онтологічно абсурд і є певним відношенням людини зі світом, яке відбивається у відношенні «буття – його інше». О. Буреніна зазначає, що в грецькому мисленні поняття абсурду (нескладний, негармонійний) означало «...дещо небажане, пов'язане з протилежністю Космосу й гармонії, за своєю суттю було еквівалентним поняттю Хаосу» [1]. А буття, як відомо, у ранніх грецьких філософів ототожнювалося з гармонією, космосом, порядком. Пізніше, завдяки Платону, буття мислиться як існування із сутністю, а його інше – як існування без сутності [7, с. 332]. Абсурд – це «констатація смислового, логічного, буттєвого й, відповідно, мовного безсилля виявити організуючий початок навколишнього світу» [1]. Ця констатація є іншим у відношенні до буття й до філософського опанування світу, хоча філософія й потребує свого іншого настільки ж, наскільки інше потребує філософії. О. Буреніна глибоко переконана в тому, що «абсурд неминуче з'являється там і тоді, коли виникає криза буття, а слідом за ним криза думки й мови» [1]. Іншими словами, у логічному відношенні «буття – його інше» абсурд належить скоріше іншому буття, ніж самому буттю. Деякі дослідники навіть ототожнюють абсурд із «ніщо», розташованому в центрі ряду понять, який становить інше буття (існування, реальність, наявність, дійсність, небуття, ніщо тощо). О. Буреніна пише, що О. Ханзен-Льове «Характеризуючи абсурд як ніщо, яке відображає вселенську ентропію <...> тим самим визначає його як особливий знак, значенням якого і є це «ніщо» [1].

На віднесенні абсурду до іншого буття онтологічний аналіз не закінчується, а лише починається. Саме це віднесення, як з'ясовується, має полемічний характер. Розвиток поняття «абсурд» у XX ст., пов'язаний із розповсюдженням переживання людиною свого перебування у світі як абсурдного, дозволяє дослідникам зробити висновок про те, що абсурд є не іншим у відношенні до буття, а посідає місце синтезу між буттям і його іншим в умовах, коли синтез неможливий. Це, власне, і дозволяє сформулювати питання, на яке має дати відповідь ця стаття: абсурд постає іншим буття або здатний синтезувати буття і його інше як, скажімо, сутність, творчість, любов, споріднена праця?

Рішення запропонованого питання (якщо буде з'ясовано, що абсурд відноситься до іншого буття) обумовить наступне: яка діалектика відносин між абсурдом і буттям?

Онтологічний вимір розгляду абсурду, на погляд автора статті, і дозволить відповісти на поставлені питання. Цей ракурс змушує звернути увагу на такі (найменш розроблені) риси абсурду, як трагізм і протест. Саме ці аспекти є найменш розробленими, але завдяки їм можна прояснити діалектику відносин між буттям і абсурдом як його іншим.

Ця діалектика полягає в тому, що буття для свого існування потребує свого іншого настільки ж, наскільки інше потребує самого буття, а наведені властивості абсурду містять у собі відсилання до буття, тим самим підкреслюючи діалектичний зв'язок між буттям і тим, що буттям не є.

Отже, одною з характерних рис абсурду, які містять у собі відсилання до іншого, до буття, постає *трагізм*.

У філософських і літературознавчих текстах абсурд прийнято співвідносити з комічним, проте автори цих текстів зазначають, що абсурд і комічне не тотожні. Оскільки це питання в літературі висвітлене достатньо ґрунтовно, ми не зупинятимемося на ньому детально. Куди незвичнішим є вбачання в абсурдному трагічного.

Літературознавчий аналіз поняття абсурду, переважаючий в текстах, присвячених цій темі, залишає драму людського буття невирішеною, тому для її осмислен-

ня онтологічний аналіз постає доречнішим. Е. Іонеско, один із засновників театру абсурду, пише: «Ми хотіли вивести на сцену й показати глядачам саме екзистенційне існування людини в її повноті, цілісності, у її глибокому трагізмі, її долю, тобто усвідомлення абсурдності світу» [2]. Абсурдність, нез'ясовність світу у відношенні «людина – світ» обумовлює глибокий трагізм екзистенційного існування людини. Цей трагізм здатна відчувати будь-яка людина, яка відкрила для себе творчість Д. Хармса, П. Пікассо, живопис дадаїзму. Е. Іонеско, розмірковуючи про театр абсурду, наводить цитату В. Шекспіра: «Світ – це історія, розказана ідіотом, повна шуму й люті, позбавлена будь-якого сенсу та значення» [2]. Він каже, що прагнув показати «ту саму історію, «розказану ідіотом»» [2]. Хіба не трагічне те, що людина як єдина істота в цьому світі, яка здатна усвідомлювати сутність буття, перетворюється на ідіота? І хіба можна цю історію, розказану ідіотом, оцінити, не знаючи що таке людина? На перше питання, на погляд автора статті, можна дати позитивну, а на друге – негативну відповідь. Неадекватність розповідача не відміння усвідомлення глибокої трагічності людського існування, навпаки, залишає драму людського буття у відвертій і прямій наготі.

Глибокий і сутнісний трагізм абсурду відчуває й В. Набоков. О. Буреніна зазначає, що В. Набоков «у курсі лекцій із російської літератури вслід за Сартром і Камю вважає, що абсурд повертає літературі категорію трагічного <...> У абсурдного стільки ж відтінків і ступенів, скільки в трагічного» [1]. При цьому М. Гоголь для В. Набокова в цьому сенсі постає зразковим письменником [1]. О. Буреніна, погоджуючись із В. Набоковим, вважає, що якщо під абсурдом треба «розуміти положення, у якому перебуває людина <...> все, що в менш потворному світі пов'язано з найвищими прагненнями людини, з якнайглибшими її стражданнями, з найсильнішими пристрастями, тоді виникає потрібний перелом, і жалюгідна істота, загублена в кошмарному, безвідповідальному гоголівському світі, стає «абсурдною» згідно із законом, так би мовити, зворотного контрасту» [1].

Отже, абсурд неприпустимо зводити до комічного, проте трагізм як рису абсурду

також не можна абсолютизувати. Не можна казати, що трагізм витісняє комічне в абсурді, потрібно враховувати междискурсивну природу абсурду [1]. О. Буреніна, стверджує, що в категорії абсурдного «всі класичні категорії змішуються: прекрасне з потворним, комічне з трагічним, піднесене з низовинним»; «поняття абсурду не може бути обмежене одним (наприклад, драматичним) жанром або дискурсом (наприклад, літературним)» [1].

Отже, людина, яка постає найдосконалішою істотою серед існуючих, яка за допомогою самосвідомості спроможна сягати безмежного буття за кінцевості існування тіла, змушена перетворюватися на «ідіота». Це глибоко трагічно. Якщо б цієї досконалості людини, цієї висоти людського духу не було б, то й не було б і ефекту абсурду, який через комічну поведінку спроможний донести трагедію людського буття. І це не повинно дивувати, бо трагічне може подаватися прямо, а може – опосередковано, через комічне. Причому трагедія представлена в абсурді через комічне таким же чином, яким всезагальне представлене нам через одиничне, необхідність – через випадковість, єдине – через багатоманітне тощо. Різниця полягає лише в тому, що трагічне в мистецтві може бути запропонованим митцем прямо. Саме тому трагізм як риса абсурду не є найрозповсюдженішою темою в його осмисленні. Митець лише відчуває драму людського буття, раціональними ж аргументами користується наука й філософія.

Онтологічно абсурд є іншим стосовно буття небуттям. Абсурд – це хаос, дисгармонійність, незастосовність, неоформленість. Що ми маємо гносеологічно? Гносеологічно людина, осягаючи буття, доходить висновку про його абсурдність і створює поняття, яке буде позначати такий стан світу, який існує, на відміну від буття, – порядку, гармонійності, форми. За таких умов онтологічно абсурд є небуттям і не може бути буттям у жодному разі. Гносеологічно ж не абсурд, а поняття абсурдного постає таким іншим буття, яке відсилає до самого буття. Отже, що ми маємо на увазі, коли стверджуємо співвіднесеність абсурду з буттям? Що ми маємо на увазі, коли стверджуємо, що абсурд є не просто нічим, а таким небуттям,

яке спроможне актуалізувати буття не гірше за саме буття?

Ми маємо на увазі те, що людина, доходячи висновку про абсурдність світу, замість того, щоб явно про це заявити, поводить себе комічно, відсилаючи спостерігача до контексту, який нібито заперечується такою поведінкою. Не було б цього контексту – не було б і абсурдного тексту, тобто комічної поведінки, бо вона не мала б жодного сенсу. Абсурдністю своєї поведінки, її безглуздістю людина натякає на безглуздість світу. Безглуздість і невпорядкованість світу постає таким же контекстом абсурдної поведінки, яким є й висота людського духу. Саме діяння, яке реалізується через певну поведінку, певний вчинок, надає онтологічного аспекту абсурду. І цей онтологічний аспект тісно пов'язаний із трагізмом людської присутності у світі. Абсурдно-комічна поведінка відсилає спостерігача до трагедії людського існування у світі. Що постає причиною трагедії? Абсурдність та невпорядкованість світу, з недосконалістю якого не може змиритися людина як найдосконаліша істота серед існуючих. Не було б буття – не було б і трагедії людського буття.

Людина існує онтологічно достовірно. Спроможність до активних дій і вчинків є людською сутністю. Онтологія людської присутності у світі проявляється через те, що людина постає рушієм, вона може змінювати навколишнє середовище, а отже, – світ. Поводячись абсурдно (тобто створюючи абсурдну дію), людина онтологічно затверджує абсурд. Вона його створює. На перший погляд, така людина своєю присутністю у світі лише збільшує кількість безглуздя. Якщо знайдеться спостерігач, який зупиниться на такій констатації абсурдності поведінки, ніяк не пояснюючи її, йому стане недоступною чиста онтологія абсурду. Так поступала радянська держава – творчість Д. Хармса радянська влада звинувачувала в зарозумності, позарозумності. Спецслужби в цьому питанні не йшли далі онтології абсурду. Із цього ракурсу дурень або ідіот нічим не відрізняється від письменника (Д. Хармса) або філософа (Діогена). Проте, створюючи абсурд, людина, яка бачить суперечливість буття, одночасно абсурд і заперечує. Тому, якщо змусити себе дивитись

далі, ніж бачить око, то чітко видно, що Діоген через абсурдну поведінку затверджує саме буття, на відміну від тих, хто заперечує останнє.

Протест постає ще однією рисою абсурду, яка містить у собі відсилання до його іншого, до буття: протестувати можна виключно проти чогось існуючого, визначеного порядку речей, буття. Т. Лютий впевнений, що «...абсурд виявляє себе в нігілістичній розбіжності між сенсом і буттям» [5, с. 207]. Саме протест надає театрові абсурду як течії в мистецтві авангардності. Е. Іонеско пише: «Але театр абсурду був також і театром боротьби, – саме таким він був для мене, – проти буржуазного театру, який він іноді пародіював, і проти реалістичного театру» [2]. Абсурд дозволяє розкрити вади буржуазного суспільства, протестуючи проти буржуазного театру, абсурд протестує проти буржуазності як такої. У цьому сенсі зрозуміло, що спроби Д. Хармса постулювати театр абсурду як нове мистецтво для нового (радянського) суспільства були не позбавлені підстав. Проте керівництво країни, крім протесту проти буржуазності, роздивилося в театрі абсурду, і протест проти порядку речей, який наново встановлювався (соціалістичного), – протест, який у творчості Д. Хармса й членів об'єднання реального мистецтва, звичайно, присутній.

Проте слід зазначити, що протест абсурду – це не активний протест, а прихований [10, с. 69]. Це протест в умовах, коли протестувати неможливо. Протест абсурду не змінює порядку речей, але пропонує поміркувати про сенс існуючого, тим самим залишаючи останній під питання. У зв'язку із цим дуже переконливо звучить міркування А. Камю: «Важливо не стільки зцілитися, казав Аббат Гальяні пані д'Епіне, скільки навчитися жити зі своїми хворобами» [3, с. 36]. Кожна людина спроможна почуватися здоровою та щасливою, і кожна людина спроможна почуватися хворою й нещасливою. Мудрості вимагає завдання бути хворою, але щасливою людиною (хоча це й абсурдно), не змінюючи світу, абсурд дозволяє прийняти його, і одночасно не погодитися з існуючим порядком речей.

Прагнення навчитися жити зі своїми хворобами не може задовольнити Ф. Ніцше за

тими ж причинами, за якими його не задовольняла самоіронія Сократа [6, с. 563–567]: надлюдині не до лиця прибіднюватися, вона може вільно взяти те, що їй належить по праву (сильного). Тому не дивно, що абсурд не представляє для Ф. Ніцше великого інтересу [1].

Крім того, що протест абсурду є прихованим, йому властивий ще один аспект. Абсурд багатьма розуміється як заперечення в значенні «відкидання», «знищення». Водночас абсурд є запереченням (часом вельми радикальним) як відкиданням, але абсурд є й запереченням як синтезом. О. Буреніна пише: «Онтологізуючи <...> поняття абсурдного, Есслін добре відчув, що абсурд у ХХ ст. став абсолютно необхідним не лише індивідові, але й світу, який потрапив у стан кризи <...> щоб надати йому пластичності, створюючи з елементів, які розпалися, нову космогонію» [1]. Можна погодитися, що, онтологізуючи абсурд, ми маємо можливість створити з елементів, які розпалися, нову космогонію. І далі: «Есслін показує, що людина абсурду зовсім не позбавляє дійсність сенсу <...> але сама позбавлена сенсу дійсність наділяє людину креативною силою, поновлюючою сенс всупереч всьому» [1]. Саме креативна іпостась абсурду дозволяє проводити паралелі між театром абсурду й релігією. Абсурд не лише знищує, але й створює новий порядок речей. У цьому сенсі абсурд здатний виконувати не лише роль антитези (про що свідчить його, хоча й *прихований*, але *протест*), а й синтезу. Не дарма діяльність членів об'єднання реального мистецтва пов'язана зі спробами запропонувати театр абсурду як нове мистецтво для нового суспільства, що взагалі властиве авангардизму сталінської Росії.

На думку Г. Волинки, протест проти шкільної муштри утворив філософування як вид рефлексивного мислення [8, с. 19–22]. Як протест абсурд цілком спроможний стати формою філософування, це доведено Сократом, Діогеном та багатьма іншими філософами. Протест як просте заперечення не спроможний сягнути висоти філософування.

Як зазначалося вище, протестувати можна виключно проти чогось існуючого, і в цьому сенсі можна сказати, що абсурд у мистецтві, будучи протестом проти буття як

певного порядку речей, постає небуттям. Якщо ж взяти до уваги етимологію поняття «абсурд», то отримуємо ту ж відповідь: буття – це порядок, а абсурд – це хаос. Отже, виявляється, що абсурд є небуттям, яке протестує проти буття. Проте не все так однозначно. Якщо це було б саме так, то абсурд не заслуговував би на таку ретельну увагу філософів і письменників.

Дійсно, онтологічно абсурд постає іншим буття, небуттям, хаосом, який є непорядком, безладом. Проте протест абсурду, осмислений у мистецтві, виконує дещо іншу функцію. Коли світ припиняє бути логічно впорядкованим, коли виникає криза буття, він стає абсурдним, причому *онтологічно абсурдним*. Моменти світу, які поставали несуттєвими для людини й людства, опиняються в центрі світобудови, витісняючи на другий план моменти суттєві. Іншими словами, суще може розгортатися і без буття, і саме це відбувається під час кризи буття.

Перемога несуттєвого над суттєвим створює для людини певні наслідки. Так, скажімо, разом із суттєвим на другий план відходить зміст людської діяльності, мета, її сенс. Розвитку набувають моменти, які за звичайних умов могли навіть зруйнувати діяльність. Так, зміст діяльності втрачається, коли головним мотивом діяльності постають власні, особисті, приватні інтереси людини.

Осмислюючи реальність у мистецтві, театр абсурду натякає на те, що діяльність і світ, у якому вона здійснюється, хоча зараз і є беззмістовними та безглуздими, все ж таки мали колись сенс та глузд і можуть мати їх у майбутньому. І вони, якими б не були, все одно повинні співвідноситися із сенсом. Таким чином, абсурд, протестуючи проти такого «буття», наводить аргументи щодо сенсу та на захист його. Абсурдизм та й авангардизм у цілому є сутністю справи, яка бунтує проти несуттєвого. Це сутність, яка бунтує проти існування, але не просто існування, а існування без сутності. Так, мистецтво бунтує проти корупції, бюрократизму, взагалі проти того, щоб людина була для держави. «За» що? Доречне запитання. «За» державу для людини. Отже, цей бунт не є безпідставним і деструктивним. Він пропонує найконструктивніше з того, що може бути, тобто сутність. Ту сутність, яка за нових умов по-

сіла місце несуттєвого, та сутність, яка була метою пізнання світу за класичних умов, але яку вже не можна стверджувати зараз так, як раніше. Таким чином, абсурд несе істину буття.

Якщо ж абсурд розглядати як світоглядну настанову присутньої у світі людини, а не як напрям у мистецтві (тобто як світоглядну, а не естетичну категорію), то стає зрозумілим, що абсурдна поведінка проявляє абсурдність ситуації. Така реакція людини на абсурдність буття, як безглуздість, відтворює безглуздість, проте подвійне заперечення призводить до затвердження сенсу людського буття. Людське буття (а не просте «рослинне» існування) затверджується за допомогою абсурду за умов, коли іншими способами затвердитися неможливо.

На викладеному дослідницький пошук щодо заявленої теми не закінчується. На погляд автора статті, для аналізу онтологічного виміру абсурду є цікавими такі риси абсурду, як співвідношення його з релігією, здивуванням світом як початком філософування, трансцендуванням, відчуженням тощо. Ці аспекти складають перспективу для подальших розробок.

Література

1. Буренина О. Что такое абсурд, или по следам Мартина Эсслина / О. Буренина [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ec-dejavu.net/a/Absurd.html>.
2. Ионеско Э. Есть ли будущее у театра абсурда? / Э. Ионеско [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ec-dejavu.net/a/Absurd.html>.
3. Камю А. Сочинения : в 5-ти т. / А. Камю. – пер. с франц. – Х. : Фолио, 1997–. – Т. 2. – 1997. – 527 с.
4. Косилова Е. О национальных традициях в абсурде / Е. Косилова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://fege.narod.ru/scriptorium/natio.htm>.
5. Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніщо : [монографія] / Т. Лютий. – К. : Парапан, 2002. – 296 с.
6. Ницше Ф. Сочинения : в 2-х т. / Ф. Ницше ; сост., ред. и авт. примеч. К. Свасьяна ; пер. с нем. Ю. Антоновского, Н. Полилова, К. Свасьяна, В. Флеровой. – М. : Мысль, 1996–. – Т. 2. – 1996. – 829 с.
7. Платон. Собрание сочинений : в 4-х т. / Платон ; общ. ред. А. Лосева, В. Асмуса, А. Тахо-Годи ; примеч. А. Лосева, А. Тахо-Годи. – пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1993–. – Т. 2. – 1993. – 528 с.
8. Філософія. Природа, проблематика, класичні розділи : [навчальний. посібник] / [В. Андрущенко, Г. Волинка, Н. Мозгова та ін.] ; за ред. Г. Волинки. – К. : Каравела, 2009. – 368 с.
9. Фрагменты ранних греческих философов / отв. ред. и авт. вступ. статьи И. Рожанский. – М. : Наука, 1989. – 576 с.
10. Эстетика : [словарь] / под. общ. ред. А. Беляева и др. – М. : Политиздат, 1989. – 447 с.

Анотація

Шамша І. В. Трагізм і протест абсурду як відповідь на вихідну суперечливість буття. – Стаття.

Статтю присвячено розгляду онтологічного ракурсу абсурду. Абсурд розуміється як інше буття, яке містить у собі відсилку до буття. У цьому зв'язку досліджуються такі риси абсурду, як трагізм і протест.

Ключові слова: абсурд, суперечливість буття, інше буття, трагізм, протест, онтологічне осмислення абсурду.

Аннотация

Шамша И. В. Трагизм и протест абсурда как ответ на исходную противоречивость бытия. – Статья.

Статья посвящена рассмотрению онтологического ракурса абсурда. Абсурд понимается как такое иное бытия, которое содержит в себе отсылку к бытию. В этой

связи автором исследуются такие черты абсурда, как трагизм и протест.

Ключевые слова: абсурд, противоречивость бытия, иное бытия, трагизм, протест, онтологическое осмысление абсурда.

Summary

Samsha I. V. Tragedy and protest of the absurd as a response on initial contradiction of existence. – Article.

The article is devoted to the consideration of the ontological aspect of absurd. Absurd is understood as manifestation of other of existence, which includes a reference to existence itself. In this connection, such aspects of absurd as tragedy and protest are investigated by the author.

Key words: absurd, contradictoriness of existence, other of existence, tragedy, protest, ontological understanding of the absurd.

УДК 336.72

Н. С. Шкурко*доцент кафедри культурології
Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова,
кандидат философских наук*

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ АРХЕТИПОВ ГЕРОЯ И ТРИКСТЕРА В СОЗДАНИИ ОБРАЗОВ ПОЛИТИЧЕСКИХ ДЕЯТЕЛЕЙ

Постановка проблемы. Существенные перемены в политическом сознании жителей крупных российских мегаполисов и провинции после 2011–2012 гг. обусловили жесткую конкуренцию правящей и оппозиционных партий за голоса избирателей. В условиях отсутствия признанных достижений в экономике, реализации социальных программ успех избирательных кампаний политиков и глав регионов во многом зависит от имиджа политика, умело созданного политтехнологами и внедренного в массовое сознание населения с помощью «фабрик новостей». Именно аттрактивный образ «своего» кандидата побуждает российских избирателей голосовать «сердцем», отдавать голоса кандидатам, наиболее отвечающим их представлениям и чаяниям.

Цель статьи – уточнить применение архетипов героя и трикстера в конструировании имиджа российских политиков. Политические мифологемы стали неотъемлемой частью современной жизни, поэтому для адекватного восприятия и реагирования на них следует более осознанно изучать «продукты политтехнологий».

Анализ последних исследований и публикаций. Теоретические основы исследования заложены в классических трудах Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Ф. Ницше, Г. Лебона, М. Вебера, Э. Фромма, М. Фуко. Научные работы современных зарубежных исследователей П. Берда, Дж. Вудворта, В. Доти, Н. Лумана, П. Радина, Р. Такера, У. Фланегана и других посвящены образам политических лидеров, существующим в массовом сознании электората. Процессы формирования и ротации региональных политических элит проанализированы Л.Я. Гозманом, О.В. Гаман-Голутвиной, О.Ф. Лейченко, Д.В. Ольшанским, А.С. Панариным, Г.Г. Почепцовым, Е.Б. Шестоपाल и другими учеными. На уровне Республики Саха (Якутия) проблемы

регионального политического класса изучались В.С. Луковцевым, А.Г. Новиковым, А.Г. Пудовым и другими исследователями.

Политические мифологемы стали неотъемлемой частью современной жизни, поэтому для адекватного восприятия и реагирования на них, повышения политической культуры жителей российских регионов следует более осознанно изучать навязываемые избирателям «продукты политтехнологий».

Изложение основного материала. Н.Р. Балинская полагает, что выбор во время избирательной кампании делается избирателями опосредованно, благодаря профессиональной работе пиар-специалистов, сумевших квалифицированно «подстроить» образ кандидата под востребованный в конкретном регионе и в конкретный период времени тип руководителя. Имидж политика исследователь определяет как искусственно созданный конструкт, действующий в сфере виртуальной политической реальности и влияющий на предпочтения и мотивацию электората [1, с. 63]. Т.А. Невская характеризует имидж как целостно (рационально, эмоционально, иррационально) воспринимаемый образ политика, создающий о нем определенное впечатление и мнение окружающих, а также активно моделируемый посредством современных коммуникационных технологий, призванных вызвать определенное отношение окружающих к лидеру [2, с. 95]. По мнению автора, имидж представляет собой глубоко и эмоционально окрашенное отношение электоральных групп к созданному профессиональными политтехнологами продукту коммуникационных процессов. Имидж интегрирует в себе совокупность идеальных (символических) и функциональных компонентов, дающих представление о современном политике. Среди идеальных составляющих выделяются личностные ха-

рактеристики (внешность, харизма и так далее), организаторские способности, стратегии поведения и взаимодействия с аудиторией. К функциональным компонентам относятся социальный (административный) опыт, манера поведения, в том числе речевое поведение, и другие явления.

Формирование имиджа политического лидера в массовом сознании строится с помощью разработки «легенды» и дальнейшего «перевода» абстрактного проекта имиджа в адекватную каналам средств массовой коммуникации и потенциальным избирателям эмоционально-образную форму, которую можно транслировать по каналам средств массовой коммуникации с минимальными искажениями.

Эффективным механизмом политтехнологов выступает архетип – способ связи образов, переходящих из поколения в поколение и позволяющих личности погружаться в миф. Архетипы обеспечивают взаимосвязь эпох и взаимопонимание людей в политической сфере, особенно при выстраивании образов героя и антигероя, активно применяемых пиар-технологами во время избирательных кампаний с 1991 года.

Использование архетипа героя – одного из вариантов ритуализированного политического общения – обеспечивает в условиях предвыборной кампании мотивацию потенциальных избирателей к совершению голосования за конкретного кандидата. Дж. Кэмпбелл рассматривает вхождение человека в политику как путешествие героя в мифическом мире, где ему встречаются препятствия и проблемные ситуации, друзья-союзники и враги, стремящиеся помешать его миссии [3, с. 256].

Использование архетипа героя для «героизации» имиджа конкретного политика позволяет построить агитационную биографию и презентовать кандидата как пассионарную личность, готовую к подвигам и жертвам на благо общества. Героизация кандидата осуществляется следующими способами:

- акцентируется выполнение социально значимых действий (боевой офицер, служивший в «горячих точках»; учитель-подвижник, спасающий целый город от наркотиков; врач, добровольно поехавший на ликвидацию чрезвычайной ситуации);

- деятельность кандидата носит уникальный характер, подчеркивающий признание в профессиональных кругах (разработал уникальную технологию возрождения тундровых экосистем и прочего, заложил основы суверенитета республики, создал региональную научную школу);

- наличие опекаемых и защищаемых (в агитационных текстах этот статус обретают дети, пенсионеры, инвалиды, представители коренных малочисленных народов Севера);

- созидательная деятельность кандидата разворачивается на фоне хаоса, правового беспредела, разрухи, материальной неустроенности и так далее;

- представление кандидата как носителя национальных (этнокультурных) ценностей: рождение в трудовой семье, нравственная чистота (женат, имеет четырех сыновей, старший сын в многодетной семье колхозника), достойная семья, добродетельная жизнь. В агитационных текстах прослеживаются черты агиографического поведения.

Так, Президент Российской Федерации (далее – РФ) В.В. Путин имеет в глазах российских избирателей репутацию «государственника», руководителя, которому удалось восстановить порядок и экономику после потрясений ельцинской эпохи и развала Советского Союза.

Политтехнологи в полной мере реализуют в СМИ архетип героя современной России, полного сил и энергии: бывший офицер КГБ – элитной силовой структуры, активно покоряющий воздушную и водную стихии (погружение в подводной лодке, пилотирование истребителя, полет на дельтаплане, сбор амфор с морского дна). Президент РФ проводит много времени в тренажерном зале, уверенно держится в седле, метко стреляет, мастерски катается на горных лыжах, ценит классическую музыку и балет. Он немногословен, ответственен, сторонник здорового образа жизни, отправляет за решетку зарвавшихся олигархов и чиновников.

Мифологический герой близок простому народу, разделяет его радости и печали, поэтому российские СМИ подробно описывают, как Президент РФ посещает семьи простых россиян, дарит детям из бедных семейств на-

рядные платья и компьютеры, трудоустраивает их безработных отцов, ест борщ с комбайнерами, общается с байкерами, выходит на татами с юными дзюдоистами, то есть демонстрирует свою близость к электорату и понимание его радостей.

За повышение роли России в мире и весомый вклад в международное сотрудничество Президенту РФ дважды было присвоено звание «Человек года». Имидж В.В. Путина как гаранта стабильности и «спасителя России» обеспечил его победы на трех президентских выборах.

Политическое лидерство в Республике Саха (Якутия) реализуется в условиях удаленности от федерального центра, экстремальности, алаасного менталитета (алаас – маленькая поляна с озером, окруженная тайгой, северный вариант «родного хуторка» – *Н. Ш.*), этатизма и патернализма. Неоднородный характер политического пространства Республики Саха (Якутия) (далее – РС(Я)) с 36 северными промышленными и традиционно сельскими улусами определяет специфику политической жизни в зависимости от предпочтений наиболее сплоченных электоральных групп. Так, 30% населения республики – жители традиционных сельских улусов и перебравшиеся в столицу республики мигранты из сельской местности – составляют, по мнению официальных экспертов, электорат находящегося у власти Президента РС(Я) Е.А. Борисова.

В этнических республиках регионального лидера символически ставят почти вровень с главой государства. Поэтому в Якутии, где стоит вопрос о сохранении специфики региона, заключенного, по мнению ряда политиков, ученых и общественных лидеров республики, в культуре титульного этноса, политические вопросы неизбежно сталкиваются с национальной составляющей, этнокультурность выступает важным ресурсом в борьбе за социальные и политические права [4, с. 155].

При наличии полностью контролируемых информационных потоков и консолидированной элите региональный лидер обретает классические «мифологические» характеристики творца нового мира и борца со злом. Эпоха М.Е. Николаева – первого Президента РС(Я) – продолжает в течение последних

12 лет трактоваться региональными СМИ как десятилетие «радикального обновления строительства новой демократической Якутии», «расцвета науки, поступательно-неуклонного дрейфа Якутии к «стабильности и благополучию» в рамках «циркумпольной цивилизации». Причина такого политического долгожительства – продуманное обращение к социальной памяти народа саха, выразившееся в сопоставлении деятельности первого Президента РС(Я) с Тыгыном [5, с. 25], который после многочисленных побед над независимыми родами стал той оном межплеменного объединения якутов и заложил, по мнению ряда региональных историков, основы якутской государственности в первой четверти XVII века.

Первый Президент Республики Саха (Якутия) М.Е. Николаев родился, как и Тыгын, на хангаласской земле, хотя политическую карьеру он делал в северных улусах, пройдя путь от молодого ветеринарного врача до главы региона, и реализовал в полной мере мечты честолюбивых земляков о создании «алмазного эмирата». Ни в одном российском регионе в «лихие» 1990-е годы не уделялось такого внимания вопросам образования (была создана сеть президентских школ, массовое обучение студентов за границей, 25% надбавки сельским учителям, врачам, культработникам). Часть «алмазных» денег было вложено в развитие медицины, спорта, международные конференции и престижные акции, направленные на популяризацию культуры титульной нации (конгрессы по шаманизму, варганной музыке и так далее) [6, с. 85].

Все решения М.Е. Николаева (умелое использование суверенитета в отношениях с федеральным центром, создание «алмазного эмирата», возрождение традиционной культуры народа саха, культ высшего образования, здорового образа жизни и спорта) подавались региональными СМИ как исторические деяния культурного героя, очередная победа в трудном деле соперничества и противостояния с федеральным центром во имя новой Якутии, высокообразованной и духовно богатой: «По характеру мысли, по значительности совершаемых дел, по устремленности в будущее он оправдал право быть первым Президентом республики»

[7, с. 57]. Уход М.Е. Николаева с поста главы республики в 2001 году обусловил разработку новой серии политических мифов о «золотом веке», сохраняющих свои позиции в массовом сознании якутян.

Электорат ныне действующего главы республики Е.А. Борисова – население традиционно непромышленных улусов республики – ожидает от него решений социальных проблем якутского села, поскольку каждая пятая сельская семья официально живет ниже уровня бедности (долги фермерских хозяйств республики превышают их годовые доходы).

Готовясь к выборам 2015 года, региональные и приезжие политехнологии акцентируют внимание на народном происхождении главы республики (он уроженец Чурапчинского улуса с ярко выраженными этнокультурными традициями, жители которого в своих предках числят внука легендарного прародителя народа саха, культурного демиурга Эллая – Боотур Ууса), его доступности и верности этнокультурным традициям, щедрой помощи землякам. Так, Е.А. Борисов лоббировал открытие в 4 км от своего родного села Чурапча института физической культуры и спорта федерального статуса (это при функционирующем на базе Северо-Восточного федерального университета крупнейшем в Дальневосточном федеральном округе Институте физической культуры и спорта). XIX Спартакиада по национальным видам спорта «Игры Манчаары – 2012» также была проведена в Чурапче, причем главным аргументом в пользу выбора места проведения стало не наличие соответствующей инфраструктуры, а факт отсутствия крупных спортивных соревнований за 27 лет в этом селе и бывшие олимпийские победы чурапчинских борцов на Олимпийских играх 1972 и 1976 годов [8].

Глава региона разделяет беды и заботы своего электората: карает проштрафившихся чиновников, облетает отдаленные территории, организует помощь при ликвидации стихийных бедствий (пожары, летняя засуха и наводнения). Его деяния транслируются в прайм-тайм региональным телевидением, занимают передовые полосы русско-и сахаязычной прессы.

Менее успешны усилия пиар-технологов по формированию имиджа главы республи-

ки как успешного управленца-профессионала: умение отстаивать интересы Якутии перед центром (на практике – продажа акций крупнейшей бюджетобразующей компании республики «АЛРОСА» на Московском фондовом рынке, сворачивание социальных программ пришедших в республику концернов), хозяйственность, организаторские дарования (бывший министр сельского хозяйства), прагматизм.

Архаическим культурным героям, твердо ориентированным на сохранение мира и порядка, противостоит темная натура трикстера – разрушителя существующего миропорядка и создателя нетрадиционных путей развития. Архаический трикстер и его современный вариант (оппозиционный политик) лавируют в борьбе за выживание, нарушают существующие правила и стандарты, интригуют и сопротивляются. Разоблачая своих политических противников, то есть высмеивая их, трикстеры делают всеобщим достоянием тщательно хранимые секреты и «темные дела» находящихся у власти, деноминируют привычные ценности социума, вводят новые критерии и оценки.

Для образа политического трикстера XXI века характерны базовые характеристики, сохранившиеся с архаических времен, включающие альтернативную позицию и гибкие принципы, разрушение традиционных запретов и устоев, посредничество между двумя мирами, обличение (высмеивание) политических врагов, декларативность и интригу. Обозреватель Ю. Иоффе из «The New Republic» дифференцирует такие характеристики лидера оппозиции А.А. Навального, как эпатажность, смелость, готовность к изменению картины мира и менталитета сограждан, эффективная политическая тактика, суть которой выражается таким положением: «Страшно воевать в одиночку с ветряными мельницами, но если хочешь привлечь к атаке других, надо убедить их, что мельницы только кажутся страшными». Из автора одного из самых читаемых блогов о коррупции А.А. Навальный стал идеологом, осознавшим себя как политическая сила «среднего класса», продемонстрировавшим десяткам тысяч москвичей, что можно и должно жить счастливо и деятельно, отбросив чрезмерную осторожность [9].

Азарт разоблачений политических врагов, амбиции, дерзость, пылкие декларации об изменении мира выступают составными частями имиджа лидера российской ЛДПР В.В. Жириновского – истинного политического трикстера. Активно сыгранная роль честного оппозиционера принесла ему седьмую строчку в топе «7 самых честных политиков» информационного агентства «РБК» и третье место у пользователей Facebook (Иван Грозный, А.А. Навальный, В.В. Жириновский, И.В. Сталин, И.И. Охлобыстин).

Ф.Н. Тумусов – яркий представитель региональной оппозиции, неоднократно боровшийся за пост главы республики. Электорат «справедливоросса» составляют нижний слой среднего класса, низкоквалифицированные труженики из промышленных улусов и жители северных районов Якутии. Ф.Н. Тумусов резко критикует партию власти и лично главу республики за «сдачу» природных богатств республики федеральным концернам, активно занимается семейной и экологической политикой, защитой интересов жителей заповедных территорий. По твердому убеждению политика, общероссийский цивилизационный кризис не преодолеть без учета мировоззрения, менталитета народов, без ясного осознания, что Россия – это прежде всего северная цивилизация. Страну не нужно «поворачивать» на Запад (как считают либералы) или на Восток, ей нужно повернуться лицом к собственному Северу. Последовательно разрушая мифы якутских единорогов о грядущем процветании Якутии после начала эксплуатации железнодорожной магистрали, Ф.Н. Тумусов действует как трикстер.

Выводы. Таким образом, при манипулировании массовым сознанием отечественными СМИ и политтехнологами осуществляется разработка и трансферт политических мифов, в которых образы современных политиков федерального и регионального уровня заменяют героев и трикстеров мифов традиционных. Бинарная оппозиция архетипов «мы – они» позволяет представлять современный политический процесс на общероссийском и региональном уровнях как арену противостояния сил Добра и Зла. Модернизация архаической матрицы героя-спасителя локальной территории или России позволяет эффективно инсталлиро-

вать современную реальность со знаковыми событиями прошлого и стратегической программой построения будущего.

Использование архетипа героя обеспечивает устойчивые рейтинги Президенту РФ В.В. Путину, а в Якутии – главе республики Е.А. Борисову. Имидж современного лидера оппозиции эффективно внедряется благодаря применению «вечного» архетипа трикстера – разрушителя и критика старого мира.

Литература

1. Балынская Н.Р. Специфика участия СМИ в политическом процессе современной России / Н.Р. Балынская. – Екатеринбург : УРАГС, 2009. – 234 с.
2. Невская Т.А. Личность политического деятеля как фактор, определяющий электоральный выбор / Т.А. Невская // Вестник Московского университета. Серия 18 «Социология и политология». – 2007. – № 2. – С. 91–96.
3. Кембелл Дж. Пути к блаженству. Мифология и трансформация личности / Дж. Кембелл. – М. : Открытый мир, 2008. – 320 с.
4. Лубский Р.А. Этатизм как принцип взаимодействия человека и государства / Р.А. Лубский // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2012. – № 6(16). – С. 155–159.
5. Гоголев А.И. Социальная история якутов в XVII веке – 50-х гг. XIX века / А.И. Гоголев // Общество, право, личность в условиях российской колонизации. – Якутск : СО РАН, 2004. – С. 18–28.
6. Платонова Р.И. Специфика формирования конкурентоспособного специалиста спортивно-педагогического профиля: опыт регионального вуза РС(Я) / Р.И. Платонова // Ученые записки университета им. П.Ф. Лесгафта. – 2009. – № 12(58). – С. 85–90.
7. Новиков А.Г. О менталитете саха / А.Г. Новиков, А.Г. Пудов. – Якутск : Изд-во Аналитического центра при Президенте Республика Саха (Якутия), 1996. – 146 с.
8. «Игры Манчаары – 2012» пройдут в Чурапче [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://uhhan.ru/news/2009-06-25-1079>.
9. Иоффе Ю. Самый опасный на свете блоггер // The New Republic [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.inopressa.ru/article/19Jul2013/tnr/navalny>.

Аннотация

Шкурко Н. С. Использование архетипов героя и трикстера в создании образов политических деятелей. – Статья.

Массовому сознанию жителей небольших городов и сельских территорий, этнокультурных регионов России свойственна склонность к персонализации власти, увязыванию ее с конкретными политическими фигурами. Встраивая в архаическую основу «культурного героя» или разрушителя традиционного мира (трикстера) востребованные конкретным региональным сообществом качества правителя, защитника, бунтаря, создатели политических мифов формируют и транслируют с помощью СМИ аттрактивные образы политических деятелей, способных получить голоса конкретной группы избирателей.

Ключевые слова: политическая мифология, СМИ, культурный герой, «отец нации», деятельная забота, этнорегиональные элиты, разрушитель устоев, трикстер.

Анотація

Шкурко Н. С. Використання архетипів героя та трікстера під час створення образів політичних діячів. – Стаття.

Масовій свідомості жителів невеликих міст і сільських територій, етнокультурних регіонів Росії властива схильність до персоналізації влади, пов'язування її з конкретними політичними фігурами. Вбудовуючи в архаїчну основу «культурного героя» або руйнівника традиційного світу (трікстера) затребувані конкретним регіональним співтовариством якості правителя, захисника, бунтаря, творці політичних міфів формують і транслюють за допомогою ЗМІ атрактивні образи політичних діячів, здатних отримати голоси конкретної групи виборців.

Ключові слова: політична міфологія, ЗМІ, культурний герой, «батько нації», діяльна турбота, етнорегіональні еліти, руйнівник засад, трікстер.

Summary

Shkurko N. S. Use archaic types of heroes and trickster in creating the images of political figures. – Article.

Mass consciousness of residents of small towns and rural areas, ethnic and cultural regions of Russia inherent tendency to personalize power, linking it with specific political figures. Embedding in the archaic basis of “cultural hero” or the destroyer of the traditional world (trickster) requested specific regional community as a ruler, protector, rebel political myths form creators and broadcast through the media images of attractiveness politicians can get the votes of a particular group of voters.

Key words: political mythology, mass media, cultural hero of New time, “father to nations”, active care, ethnic and regional elite, destroyer of the foundations, trickster.

НАШІ АВТОРИ

Балабасєва З. В. – професор кафедри регіональної політики та публічного адміністрування Одеського регіонального інституту державного управління Національної академії державного управління при Президентові України, доктор філософських наук, професор;

Борінштейн Є. Р. – завідувач кафедри філософії та соціології Південноукраїнського державного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, доктор філософських наук, професор;

Івакін О. А. – завідувач кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», доктор філософських наук, професор;

Кравченко П. А. – декан історичного факультету, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка, доктор філософських наук, професор;

Мисик І. Г. – професор кафедри філософії та соціології Південноукраїнського державного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, доктор філософських наук, професор;

Мовчан М. М. – доцент кафедри філософії та політології Полтавського університету економіки і торгівлі, кандидат філософських наук, доцент;

Мозгова Н. Г. – завідувач кафедри філософії Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, доктор філософських наук, професор;

Наумкіна С. М. – завідувач кафедри політичних наук Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, доктор політичних наук, професор;

Петрушенко В. Л. – завідувач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», доктор філософських наук, професор;

Соколов О. М. – аспірант кафедри соціальних теорій Інституту інноваційної та післядипломної освіти Одеського національного університету імені І. І. Мечникова;

Цибра М. Ф. – професор кафедри філософії та соціології Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського, доктор філософських наук, професор;

Шамша І. В. – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук;

Шкурко Н. С. – доцент кафедри культурології Північно-Східного федерального університету імені М. К. Аммосова, кандидат філософських наук, доцент.

НОТАТКИ

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1
ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ**А. А. Ивакин**

Соразмышления с М. Хайдеггером о бытии 5

В. Л. ПетрушенкоК характеристике философско-теологических воззрений
Дмитрия Сергеевича Мережковского 12РОЗДІЛ 2
ЗАГАЛЬНОФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ**З. В. Балабаєва**

Теорія зміни еліт: класика та сучасність..... 23

Е. Р. Боринштейн

Особенности самореализации личности в современном украинском обществе 29

П. А. Кравченко

Потреба політичного вибору та вектори розвитку для сучасної України 36

І. Г. Мисик

Вплив політичної еліти на стабілізаційні процеси в суспільстві 43

М. М. Мовчан

Інтерпретація різновидів страху в соціальному середовищі 47

Н. Г. Мозгова,Дискусія щодо місця філософії в системі освіти:
історико-філософський екскурс у минуле 53**С. М. Наумкіна, О. М. Соколов**Мультикультуралізм як стратегія соціально-політичного розвитку
сучасних європейських країн: позитивні та негативні прояви 60**М. Ф. Цибра**Свідомість та громадянське суспільство
в умовах трансформаційних процесів в Україні 65**І. В. Шамша**

Трагізм і протест абсурду як відповідь на вихідну суперечливість буття..... 70

Н. С. ШкуркоИспользование архетипов героя и трикстера
в создании образов политических деятелей 77

Наукове видання

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Серія: Філософія

Науково-практичний журнал

Випуск 2

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – О. Скрипченко
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнєцова

Підписано до друку 27.11.2014 р. Формат 60х84/8. Обл.-вид. арк. 7,42, ум.-друк. арк. 10,01.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 2711-14.

Надруковано: Видавничий дім «Гельветика»
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4392 від 20.08.2012 р.)
Україна, м. Херсон, 73034, вул. Паровозна, 46-а, офіс 105. Тел. (0552) 39-95-80
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua