

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ АЕРОКОСМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМ. М.С. ЖУКОВСЬКОГО
«ХАРКІВСЬКИЙ АВІАЦІЙНИЙ ІНСТИТУТ»

ГУМАНІТАРНИЙ ЧАСОПИС

*Вища атестаційна комісія України
визнала журнал “Гуманітарний часопис”
фаховим виданням з філософських наук
(Постанова Президії ВАК України
від 8.06.2005 № 2-05/5)*

3'2006

Гуманітарний часопис – збірник наукових праць.

Засновник – Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут».

Сфера розповсюдження – загальнодержавна.

Вид видання за цільовим призначенням – наукове.

Виходить чотири рази на рік.

Заснований в січні 2004 року.

Свідоцтво про державну реєстрацію – серія КВ №8338 від 22.01.2004 р.

Редакційна колегія:

Байрачний К.О., доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного аерокосмічного університету.

Будко В.В., доктор філософських наук, професор, завідуючий кафедрою філософії Української інженерно-педагогічної академії.

Гайдачук О.В., доктор технічних наук, професор, проректор з наукової роботи Національного аерокосмічного університету.

Карпов Я.С., доктор технічних наук, професор, перший проректор Національного аерокосмічного університету.

Копилов В.О., кандидат філософських наук, професор ХАІ, завідуючий кафедрою політології та історії, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету – головний редактор.

Корабльова Н.С., доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної та практичної філософії Харківського національного університету.

Кочарян О.С., доктор психологічних наук, професор, завідуючий кафедрою психології Національного аерокосмічного університету.

Кривцов В.С., доктор технічних наук, професор, ректор Національного аерокосмічного університету – голова редакційної колегії.

Неймер Ю.Л. – доктор філософських наук, професор (Філадельфія, США).

Проценко О.П., доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного аерокосмічного університету – заступник головного редактора.

Садіков Г.М., доктор біологічних наук, професор кафедри психології Національного аерокосмічного університету.

Стародубцева Л.В., доктор філософських наук, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури.

Степаненко І.В., доктор філософських наук, професор кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету.

Степінко М.Т., доктор філософських наук, професор Національного інституту стратегічних досліджень.

Рекомендовано до видання Вченою радою Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» (Протокол № 1, від 20.09.2006).

ББК 87.3 ISBN 966662-102-9

Ф 48

Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ. 2006. – №3. – 130 с.

Гуманітарний часопис містить наукові праці, які відображають широке коло філософських проблем історії та сучасності у галузі гносеології та феноменології, соціальної філософії, антропології та філософії культури.

Видання розраховане на наукових співробітників, викладачів філософії та інших гуманітарних дисциплін і всіх, хто цікавиться філософською проблематикою.

© Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського «ХАІ», 2006

ЗМІСТ

<i>Кодьєва О.П.</i>	ЛЮДИНА, ЯКА ЗОБРАЖУЄ: ЧИ БУТИ ТВОРЧІЙ ОСОБИСТОСТІ?	5
<i>Копылов В.А.</i>	ТЕХНОКРАТИЯ: ПОИСКИ СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА (НАЧАЛО ПУТИ)	12
<i>Ушно И.М.</i>	«МИР БЕЗ ДРУГОГО» В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА	23
<i>Андрюченко Е.В.</i>	ХРИСТИАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И МИФОЛОГЕМА «МЫ» – «ОНИ» В КОНТЕКСТЕ ПЕРЕХОДНОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ РОССИИ	28
<i>Дзьобань О.П., Мануйлов Є.М.</i>	ПРАВОВИЙ НІГЛІЗМ ЯК ФЕНОМЕН ЦІННІСНОГО ВІДНОШЕННЯ ДО ПРАВА	34
<i>Денисенко И.Д.</i>	НЕОМАРКСИЗМ И ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА	41
<i>Герасимчук В.А.</i>	ФІЛОСОФІЯ КОХАННЯ: ВІЧНЕ СХОДЖЕННЯ СПРАГЛОЇ ДУШІ ДО ВІЧНОСТІ (герменевтичні міркування над текстом роману А. Мердок «Чорний принц»).....	48
<i>Дніпровська Є.В.</i>	РОЗВИТОК ХУДОЖНЬОЇ КРИТИКИ ЯК СТРАТЕГІЯ АМЕРИКАНСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ	60
<i>Ситник О.Г.</i>	ЛЮДИНА І ЛЯЛЬКА В ПРОСТОРИ ТЕАТРУ	68
<i>Калиновський Ю.Ю.</i>	ПРИКАЗКИ ТА ПРИСЛІВ'Я ЯК ІНДИКАТОРИ ПОВСЯКДЕННОЇ ПРАВОСВІДОМОСТІ	75
<i>Полянская В.И.</i>	«ОСТРАНЕНИЕ» КАК ОСНОВНАЯ ИДЕЯ РУССКОЙ ФОРМАЛЬНОЙ ШКОЛЫ	81

<i>Чмихун С.Є.</i> „СОФІЙНІСТЬ” УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ КРІЗЬ ФІЛОСОФСЬКУ ПОЗИЦІЮ Г. СКОВОРОДИ.....	88
<i>Клімова Г.П., Клімов О.В.</i> ДЕРЖАВА В ПОЛІТИЧНІЙ СИСТЕМІ СУСПІЛЬСТВА	94
<i>Клімов О.В., Клімова Г.П.</i> ДО ВИЗНАЧЕННЯ ФЕНОМЕНА ДЕМОКРАТІЇ.....	100
<i>Ушно С.В.</i> МОРАЛЬНИЙ СТАТУС КОРПОРАЦІЇ.....	107
<i>Садиков Г.Н., Кобрин В.Н.</i> ИНЖЕНЕР-ЭКОЛОГ – ПРОФЕССИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЗАКАЗА.....	112
<i>Неймер Ю.</i> «ДИНАМИТ В ПАПИЛЬОТКАХ»	117
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ.....	129

ЛЮДИНА, ЯКА ЗОБРАЖУЄ: ЧИ БУТИ ТВОРЧІЙ ОСОБИСТОСТІ?

В статье рассматриваются возможности развития творческой личности художника в условиях исчерпания исторической роли постмодернизма в изобразительном искусстве. Обращается внимание на конкретные пути дальнейшего развития творчества.

Ключевые слова: изобразительное искусство, творческая личность, постмодернизм.

The article deals with the artist's creative potentialities development under conditions that post-modernism has exhausted its historical role in fine art. The author pays attention at concrete ways of creative work further development.

Key words: fine art, creative person, post-modernism.

Знову великою мірою йдеться про ситуацію постмодернізму, адже останній продовжує посідати вельми значне місце у сучасному культурному просторі. Знову постає невирішене питання про головне: про місце людини-митця у розбудові нинішньої культури загалом, образотворчої – зокрема, про ступінь людяності культури, оскільки, як відомо, кредо постмодернізму – тотальне заперечення самої необхідності людського начала через те, що останнє нібито неадекватно віддзеркалює дійсність. Такі засади ігнорувати не можна. Вони не тільки антигуманні. Вони мають внутрішню протиріччя, адже Homo Sapiens Sapiens в особі самого представника постмодернізму – який не просто мислить, а мислить про мислення – своє заявлення на неабияке віддзеркалення такою претензією категорично стверджує. З іншого ж боку, мислення з усією його значущістю даною філософією від людини відчужується, тобто мисленню надається самостійне, без людини існування. Інакше кажучи, замість митця виступає відірваний від нього „текст”, що сам себе продукує. Протиріччя вимагає усунення, проблема ролі людини у культуротворенні, зокрема в образотворенні, – розв’язання. Звичайно, це далеко не тільки естетична – це складна суспільна проблема. Проте її філософсько-естетичний аспект – один з найбільш очевидних, а значить, першочергових для з’ясування.

Докладний аналіз досліджень, які так чи інакше вивчають проблему митця у постмодернізмі, вийшов би ген далеко за межі однієї статті, тому звернемо увагу лише на три роботи останніх років, проблематика котрих певним чином межує з тим аспектом зазначеної загальної проблеми, який стосується наукових інтересів автора даної статті, а саме: з проблемою зображальності у творчості.

Отже, дуже важливо зосередити увагу на запропонованій постмодернізмом картині світу стосовно культури. Глибокий її аналіз надає у своїй монографії [5] І. Смирнов. Конкретно монографія присвячена становищу у сучасній філософській антропології. Автор констатує незаперечний чинник: на межі 20-го і 21-го століть перед західною культурою постала „деантропологізована картина світу” [5, с. 96]. Людина з культурного середовища зникла.

Далі. Постмодернізм „створив філософію, що не вступає у контакт з фактичною дійсністю (філософію дискурсивної практики, пізнання, що саморухається, медіальних засобів, психофілософію, деконструктивізм тощо). В цій філософії людське виступає як ... таке, що містифікує світ і обманює себе” [5, с. 96].

Постмодерністський світ не знає відправної точки і глибини у культурі, тобто не знає генезису, першоджерел – світ постмодернізму плюралістичний, підкреслює Смирнов. „Постмодернізм ... зображує людину негативно іманентною собі, тобто мертвою” [5, с. 142]. Це щодо загальнофілософських настанов постмодернізму.

Щодо образотворчого мистецтва, то дослідник відзначає: „Постмодернізм створив вкрай несприятливий для живопису контекст” [5, с. 160]. Смирнов настільки яскраво розкрив зазначену тезу, що автор даної статті дозволяє собі навести довгу цитату з його монографії. Отже, дослідник пише наступне. „Постмодерністична умоглядність, що зароджувалася, сподівалася занурити живопис у темряву, у незрячість, покінчивши тим самим раз і назавжди з ренесансно-авангардистським схилянням філософії перед наочністю, перед даністю („модернізмом”) побаченого... У такому згубному ментальному середовищі, як теперішнє, живопис ще жодного разу не опинявся” [5, с. 160].

Дуже важливо, що автор порушує питання „виживання живопису в умовах, коли у нього вселяють думку, що він – сліпий” [5, с. 154]. Така пригнічувальна картина сучасного культурного середовища, за Смирновим, представлена постмодернізмом, викликає бажання з’ясувати, чи є щодо цього інша наукова думка.

Ось міркування М. Костенко. Сучасний світ являє собою „розірвану єдність” [3, с. 113]. „У такій ситуації саме індивід, людина постає центральною категорією. ...Людина постає як активна та консолідуюча компонента будь-яких суспільних процесів та трансформацій. ...Центральною проблемою є нова концептуалізація проблеми людини як джерела історичних інновацій та каталізатора всіх суспільних перетворень” [3, с. 113].

Далі автор висловлюється стосовно вельми важливої, можна сказати, центральної філософської проблеми сучасності. Її зміст – перспективи розвитку людського суспільства, його духовної культури. Вислів, що наведений нижче, можна інтерпретувати так: рушійною силою суспільства, необхідним засобом існування і розвитку людської особистості є свобода. Костенко пише таке: „Феномен вибору є програмним для сучасної людини... Свобода ж постає як вибір, а не як необхідність; свобода радше як необхідність вибору, обов’язкового вибору, без реалізації якого неможливим є подальший розвиток” [3, с. 121]. А свобідна особистість і творча особистість – поняття неподільно пов’язані.

Розглянуті точки зору стосовно можливих подальших спрямувань сучасної культури є, по суті, протилежними. Більш спокійно, на думку автора даної статті, висловлюється щодо ситуації постмодернізму Т. Гуменюк. В одній із своїх статей, здається, навмисно у постмодерністичній манері іронічного відчуження дослідниця стверджує право цього способу світобачення на власну філософію. У статті відзначається: „Постмодерністська теорія мистецтва виявляється ... гарантом від тотального знищення...” [1, с. 53]. Вірогідно, даний вислів, засновуючись на контексті

статті (повний зміст якої переказувати недоцільно – читачеві краще ознайомитися з повним текстом цієї цікавої роботи), треба розуміти таким чином. Хаотичний плюралізм постмодернізму дозволяє митцю не тільки здійснити свій вибір, а й оберігає останній від однозначного потрактування, а це є обов'язковим, оскільки сенс коректно розуміти як множинність сенсів. Отже, постмодернізм надає культурі гарантію проти неминучості або ж однозначності смерті.

Хочеться відзначити також, що Гуменюк констатує тенденцію сучасної культури „до візуального способу буття” [1, с. 52].

Таким чином, розглянуті дослідження свідчать про існування плюралістичності поглядів на постмодерністичні феномени. Про монополію на істину вести розмову вкрай важко, адже вочевидь відбувається глобальне зрушення усталених уявлень про світобудову – велична зміна парадигм.

Що ж робити митцеві у ситуації плюралістичності? – Що заманеться! Ось де свобода творчості! На таку відповідь, здається очікуємо в першу чергу... Але слід погодитись, що протягом всієї історії людина прагнула виразити своє вміння передавати дійсність не будь-як, а адекватно. Адекватно! А тепер світ все більше перетворюється із знаного на незнаний. Як тут бути? Постмодернізм зовсім не випадково, а від нерозуміння світу демонструє різні свої чудернацькі витівки та ніби абсурдні висновки. Як досягти адекватності сприйняття? І при цьому зберегти активність останнього? Як залишитись митцеві справжньою творчо спрямованою особистістю і не увічнити свій статус човна, яким рухають невідомі течії?

Міркування з зазначеної проблематики становлять завдання даної статті.

Отже, інакше кажучи, чи є перспективи розвитку для художника в умовах сучасного світоглядного коловороту? Чи можна сподіватись на точку опори, гідну звання Людини, – Людини, яка реально зображує дійсність і себе в дійсності, а не свавільно „виражає” (іноді використовують цей термін, щоб завуалювати невідповідність зображення денотату), що заманеться? Чи можливе адекватне відображення взагалі? Де шукати ключ до відповіді на ці запитання?

Здається, одним з таких ключів може бути повернення до метафізики – такої непотрібної постмодерністському філософствуванню. Може тоді трохи відкриється завіса над питанням, чому в наш час людина нерідко відчувається такою розгубленою. Тим більше, що повернення це назріло. Навіть виявився парадокс: прагматичні стимули природничих наук іноді підводять до необхідного наступного кроку – нагальності високих філософських узагальнень. Останні ж детермінують неминучий висновок: людина не тільки не випадає з культури, навпаки, вона – на порозі усвідомлення своєї незнанної ще величі як істоти творчої та гуманної. Щоправда, між здогадками про потенціал людини та його реалізацією – велика відстань.

Тепер необхідно підкріпити сказане прикладом. У сучасних США виник Інститут Монро – „некомерційний освітянський та дослідний заклад, діяльність якого присвячена вивченню людської свідомості та практичних методів прискореного навчання за допомогою розширених станів свідомості. Інститут завоював всесвітнє визнання завдяки своїм відкриттям у галузі впливу звукових хвиль на людську поведінку” [4, с. 285]. На перший погляд, це суто окремі природничі дослідження, які

нібито не мають особливого значення для філософських узагальнень щодо сутності людини. Однак це зовсім не так. Дослідження Р. Монро пов'язані з психологічними дослідженнями, які стали „передмовою у нові уявлення про дійсність, в інший світогляд. Вони розповідають про безмежні потенційні можливості людського розуму” [4, с. 285]. „Інститут Монро... постійно проводить серію програм з розвитку людської свідомості...” [4, с. 286].

Зазначені дослідження відкривають культурній спільноті такі можливості людини, які захоплюють. Але не будемо зараз вдаватись у подробиці – відішлемо допитливого читача до всесвітньо відомих наукових праць Р. Монро.

У світлі сказаного дивують і приголомшують „ножиці”, що їх нерідко утворюють досягнення природничих наук та експериментальної діяльності, з одного боку, і філософські настанови та спрямування – з іншого. В одній і тій же країні ніби в різних вимірах, майже не стикуючись, можуть існувати досягнення науки і доробок філософської думки. Цікавий феномен сучасної ментальності. То ж паростки науки людству слід ретельно вивчати, як ніколи.

Необізнаність, звичайно, не єдиний чинник, що, на думку автора даної статті, перешкоджає творчому розвитку особистості. Навіть тоді, коли це необізнаність у найважливішому – у тому, що Людина Розумна має величні перспективи розвитку, незважаючи на сьогоднішні відчай і сумніви.

Інший чинник, тісно пов'язаний із зазначеним, – широке, надто широке застосування гострого естетичного знаряддя, сильнодіючого засобу. Це іронія. Автор спеціально присвятив цьому питанню одну із своїх статей [2]. Сильнодіючі засоби, як відомо, у великих дозах та при кожній нагоді застосовувати небезпечно – може статися отруєння. Отруєння у масштабах суспільства. Якщо станеться отруєння на високому рівні дії творчих сил, небезпека зросте багаторазово. За умов втрати контролю або зради інтуїції позиція іронізування може перетворитись на програму суцільного заперечення, тобто відбудеться втрата морального і естетичного ідеалу. Інакше кажучи, для розвитку творчої особистості митцю потрібен позитивний герой.

Безумовно, останній живе у художній ретроспективі. На виставках художників старшого та й середнього покоління, вихованих на традиціях реалістичного методу відображення, позитивного героя зустрічаємо, як доброго старого знайомого.

Але відчуття складності світу приводить до невдоволення простими образами – такими, що легко прочитуються і звичайно не криють у собі космічного масштабу таїну, що не дають необхідної та достатньої відповіді на фундаментальні – і треба сказати, болючі – метафізичні питання стосовно сутності людини. Ось чому серед творів молодого покоління художників нерідко трапляються такі: зображується людина, яка не бачить і не розмовляє. Вона не просто змальована із заплущеними очима та міцно стиснутими губами – вона показана з очима та ротом, зашитими мотузкою або дротом. Це вже не просто нездатність бачити і говорити – це свідомий акт заборони, табу, накладеного на людське сприйняття самою людиною-творцем.

Такі роботи вельми показові: художник-постмодерніст (за всієї амбітності, яка, можливо, є зворотною стороною розгубленості) не вірить у власні творчі сили. Але не будемо применшувати значення постмодернізму: останній зумів попри свою

„сліпоту” і „німоту” побачити і висловити факт докорінних змін в усвідомленні світу сучасною людиною. Постмодерністська теза про неадекватність сприйняття дійсності людиною справді має ґрунт під собою. Адже за даними сучасної науки, людина не може сприймати дійсність цілком об’єктивно. Однак уявлення про це абсолютизовано постмодернізмом. Мова в науці не йде про повну невідповідність сприйняття навколишньому світові. То ж треба шукати нової рівноваги з, умовно кажучи, об’єктивним світом людської творчої особистості, роль якої на даному ґрунті, безумовно, тільки зростає.

Роздуми про сутність зображальної творчості неминуче підводять до питання: що означає „зобразити”, або „створити образ”? Що обов’язково треба відтворити? „Об’єктивну реальність” у її натуралістичному вигляді? Сприйняття, які детерміновані органами почуттів, насамперед, зором? Відповіді на дані питання навряд чи мають бути категорично стверджуючими. За всієї важливості і дорожочінності наданих нам природою каналів зв’язку зі світом, цілком імовірно, що найглибінніше і, можливо, найреальніше спілкування з ним відбувається через емоційне переживання, а воно настільки ємне, що підводить до відчуття позачасовості, вічності. Якщо точніше, емоційне переживання має стати „сполучною ланкою”, іншими словами, має урівноважувати теперішнє, суб’єктивне і подовжене у безконечне, об’єктне.

Звичайно, давати конкретні рекомендації, як саме цього досягти, важко. Однак, що здається цілком зрозумілим для автора даної статті, так це те, що головним героєм твору повинна бути жива людська душа. Треба повернути їй повнокровну мову, надати їй слово на новому, більш високому витку буття. Треба замислитись над тим, чи не час відійти від тотального застосування витворів типу „реді-мейд”, і не тільки подібних до якої-небудь „заспиртованої свині”, а й просто таких, що без зайвих витівок представляють на художній виставці мертвий технічний прилад чи побутовий предмет. Все це стало загальним місцем. Та й шокувати вже перестає. Тим більше, що „реді-мейди” автоматично, за визначенням, позбавляють митця його творчої природи.

Ведучи розмову про долю творчої особистості живописця, графіка, скульптора, гідних звання митця, не можна не зосередитись на спільній для сучасного людства проблемі зомбування. З’ясувати докладно причини цього явища не є завданням однієї статті, і зараз є сенс лише підкреслити, що його пряма і непряма дії набули нині великого масштабу. Сучасна людина отримує на всі випадки життя матриці-ідеологеми, якими керується у побуті і в думках. Дане явище також, за визначенням, протистоїть творчості. Як не сумно, але треба зазначити, що у зомбуванні не остання роль належить самій зображальній діяльності. Йдеться, перш за все, про антихудожні зразки реклами, яка нерідко замість людських пробуджує агресивні настрої. Те ж саме можна сказати і про архітектурне середовище наших вітчизняних міст, що останнім часом пригнічує та лякає, у кращому разі залишає байдужим і зовсім не надає натхнення, нехтуючи стародавнє гасло, але таке, що не застаріває: „Людина – міра всіх речей”.

Про більш камерні, станкові твори майстрів образотворчого мистецтва, які не впадають у крайнощі постмодернізму, можливо, й не скажеш, що вони сприяють

прямому зомбуванню глядача, але у своїй масі й не збуджують у нього бажання творити. Сумна картина...

Проте, завданням даної статті є пошук позитивної відповіді на питання, чи можливий не лише в нашій країні, а взагалі у сучасному глобалізованому світі повноцінний носій творчості – людина зовсім не з „розколотою” калейдоскопічною свідомістю (як це наочно передав український графік С. Якутович, створивши вельми показовий образ нашого сучасника в одній із своїх ілюстрацій до романів Ю. Андруховича „Рекреації”). Чи є сьогодні детермінанти позитивної духовної розбудови? Адже, як здається, постмодернізм виконав вже свою історичну роль – роль міфологічної „мертвої води”, що „склеює” людську свідомість, суспільство після того, як розструктувалося їх старе єство, „склеює”, але ще не вдихає життя. Тепер на історичній черзі – „жива вода”, що має надати людству могутнього духовного зрушення, тобто має ствердитись нова цілісність, нове уявлення про Єдине з сучасним філософсько-теоретичним наповненням.

Це перспективи. А що ж у реальності? Автор цієї статті бере на себе сміливість стверджувати, що тенденція до формування цілісної, творчої особистості існує. І дана тенденція може перетворитись на усталену закономірність. Передчуття ствердження необхідних змін у суспільстві є. Варто сподіватися, що очікувана творча особистість буде зростати, утримуючи динамічну рівновагу між рівнем конкретного, земного, сьогоденного і іншим, значно вищим рівнем буття, звідки і горизонти ширші, й оцінки вагоміші.

Отже, нинішня культурна ситуація, як у світі, так і в Україні великою мірою визначається постмодернізмом. Останній свою історичну роль у певному переструктуванні людського світосприйняття в основному виконав. Подальші шляхи розвитку творчої особистості пов'язані з іншими напрямками, з набуттям і розвитком нового духовного потенціалу. У постмодернізмі творча особистість характеризується в першу чергу негативними визначеннями, через що має обмежені перспективи розвитку. Якісно новий рівень і характер творчої особистості, зокрема в образотворчому мистецтві, потребує певних умов. Деякі з них виділені в даній статті. Це обізнаність у досягненнях сучасних наук, особливо психології, розширення і поглиблення філософської позиції, усвідомлення сутності художніх засобів, зокрема іронії, виховання емоцій, зниження естетичної цінності техногенних витворів типу „реді-мейд”, протидія впливу зомбування, необхідність пошуку позитивного морально-естетичного ідеалу. Проблема зростання, більше того, самого буття творчої особистості у культурі взагалі, в образотворчому мистецтві зокрема, має перспективи позитивного вирішення – інакше зовсім не постало б сьогодні перед нами старе Гамлетове запитання, ознака душі, що пробуджується.

Література:

1. Гуменюк Т.К. Постмодерністська естетична рефлексія: прощальний погляд на дихотомію „форма – зміст” у мистецтві // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – К.: ДАКККіМ, 2001. – № 2. – С. 48 – 53.
2. Кодьєва О.П. Іронія у зображальній творчості // Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, психологія. – Харків: ХВУ, 2004. – Вип. 2 (20). – С. 81 – 90.

3. Костенко М.В. Соціально-філософська концептуалізація феномена „сучасність”: новітнє суспільство без префіксу „пост” // Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія №7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: Зб. наукових праць. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2005. – №7 (20). – С. 112 – 122.
4. Монро Роберт. Окончательное путешествие / Перев. с англ. – М.: ООО Издательский дом „София”, 2005. – 288 с.
5. Смирнов И.В. Человек человеку – философ. – С-Пб.: Издательство „Алтейя”, 1999. – 280 с.

УДК 13.130

Копылов В.А.

ТЕХНОКРАТИЯ: ПОИСКИ СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ДЕТЕРМИНИЗМА (НАЧАЛО ПУТИ)

У статті розглядається рішення проблеми взаємодії влади і знання в концептуальному полі технократизму, аналізується генезис концептуалізації ідей технократизму як рефлексії на якісну зміну місця й ролі в життєдіяльності суспільства технічного фактору. Формується поняття технократії. Розглядаються ідеї Сен-Симона, Веблена й Бернхема як основоположників технократичної концепції.

Ключові слова: технологічний детермінізм, техносфера, технократія, влада, знання, технічний спеціаліст.

In the article the solving problem of the interaction authority and knowledge in conceptual field of technocracy is considered. The idea of the technocratic is analyzed in the genesis of its conceptualization and as a reflection at the quality change of the place and role technological factor in the evolution of the society. The ideas of Sen-Simon, Veblane and Burnham is considered as the founders of technocratic conceptions.

Key words: technosphere, technocracy, knowledge, authority, technical specialist.

Интересно, что более двух тысячелетий мыслители самых различных школ, направлений и происхождений при определении общества использовали предикаты исключительно из философского категориального аппарата – «идеальное общество», «общество разума», в конце концов «социалистическое» или «коммунистическое общество». И только в XX веке социум все больше стал определяться через понятия, достаточно далекие от философии – машинное, информационное, технотронное, индустриальное или постиндустриальное и т.д. и т.п. Причем общим знаменателем этих и других определений стала идея техники как квинтэссенции всего сущего. Безусловно, коль так случилось, то это и именно в это время было закономерно и объективно обусловлено (насколько в принципе возможна социальная закономерность и детерминация). Поэтому, по нашему глубокому убеждению, начиная с XX века всякое философское осмысление техники и всего, что с ней связано, так называемой техносферы, имеет огромную и даже априорную актуальность. И чем дальше по оси времени, тем стремительнее эта актуальность будет возрастать, поскольку в обозримой перспективе все дальше и больше будет возрастать роль техники и всего, что с ней связано (назовем это техническим фактором), в жизни общества и отдельного человека. В этом огромном ряду актуальных задач по философскому осмыслению места и роли технического фактора в жизнедеятельности общества мы в данном случае постараемся обозначить только одну – как, когда и почему возникла технократическая идея, таким образом параллельно решая нашу главную проблему – как эксплицируется диалектика власти и знания в парадигме технологического детерминизма.

Не будем опускаться до трюизмов и раздражать просвещенного читателя нашего журнала описаниями деталей промышленной, а затем и научно-технической революции, действительно перевернувших образ жизни как отдельного индивида, так и социума в целом. Рефлексией процесса кардинального изменения места и роли техники в жизни общества и стал технологический детерминизм.

На наш взгляд, уже в середине XX века сложились необходимые и достаточные основания для классификации технологического детерминизма как вполне определенной самостоятельной парадигмы, поскольку в этом проблемном поле сформировалась не только своя методология, но и свои собственные научные школы со своими классиками, свои интеллектуальные традиции, свой дискурс, технологический детерминизм получил признание (впрочем, как положительное, так и отрицательное; напомним, что уже к концу XX века в противоположность идеям техницизма сложились идеи антитехницизма и технофобии) со стороны иных, уже конституционализированных парадигм и широкое географическое распространение. Поэтому определения технологического детерминизма типа «совокупность представлений» [1, с. 83] и даже как «методологической установки» [2, с. 298] кажутся нам либо вообще неадекватными, либо же, как минимум, недостаточными.

Ни в коем случае не ставя перед собой задачу характеристики парадигмы технологического детерминизма, отметим лишь основное, непосредственно связанное с решением нашей задачи. Исходной аксиомой является признание того, что технический фактор является определяющим в развитии всех других сторон общества и всего общества в целом, причем он сам имеет свою собственную, автономную, имманентную, а в радикальных вариантах даже как бы надсоциальную или внесоциальную природу бытия и развития, обладая таким образом некоей трансцендентной сущностью. Осмелимся предостеречь от вульгарного толкования в данном контексте технического фактора, техники, технологии. Идея технического фактора означает не только и не столько машины и инструменты, сколько, как удачно, на наш взгляд, отмечает, например, Дж.П. Грант, иное представление о мире, которое руководит нашим восприятием всего существующего. Наиболее адекватно это «иное представление о мире» формулирует Ж.-П. Кантон в своей идее «технокультуры», которую он применяет для характеристики содержания западноевропейской, т.е. наиболее технизированной цивилизации. В ауре технокультуры все и вся, что хочет быть влиятельным и эффективным, должно организовываться по подобию машин, то есть должно приобретать точный, обязательный, связанный с внешними правилами характер. Результатом стало формирование устойчивого набора массовых ценностных ориентации. Во-первых, это понимание природы как упорядоченной, закономерно устроенной системы, в которой человек разумный, познав ее законы, способен поставить внешний мир под свой контроль. Научная рациональность выступает в качестве важнейшей составляющей в комплексе ценностей технокультуры и задает парадигму деятельности в любой сфере. Во-вторых, идея преобразования мира и подчинения человеком природы, ставшая доминантой технокультуры: преобразующая деятельность рассматривается как главное предназначение человека. В-третьих, постоянная и все возрастающая

нацеленность на перемены, в основе которых лежит научно-технический прогресс. В-четвертых, воспроизводство всех отношений в обществе по аналогии с машинными технологиями, распространение технического мышления на все виды деятельности.

Таким образом, технологический детерминизм, не потеряв своей сути, давно вышел за узкие рамки примитивного техницизма и небезуспешно стремится коррелировать понятия «техника», «технология» с опорными категориями философии – цивилизация, культура, прогресс, ценности, идентификация, свобода. Примером современной работы технологического детерминизма может служить рассмотрение истории человечества как результата и отражения технического прогресса, релевантное именно и только для больших промежутков времени, на уровне которых история может восприниматься как реакция «культуры» на «технику» (разработку такого видения мы находим, например, у Д. Рибейро).

Из основополагающей посылки технологического детерминизма об определяющей, приоритетной роли технического фактора в организации, функционировании и развитии общества вполне логично следует вывод о том, что основные решения по организации, функционированию и развитию существенно технизированного общества должны принимать люди, наиболее непосредственно и существенно связанные с этим техническим фактором, являющиеся в некотором смысле его частью – так называемые научно-технические специалисты, причем свои решения они принимают исключительно на основе научной компетенции и рациональности. Таким образом, естественным и неизбежным продолжением (частью или даже вершиной) технологического детерминизма является идея технократии, утверждающая закономерное доминирование технических специалистов как в социальной структуре, так и в пирамиде социальной власти.

Термин "технократия" впервые применен американским исследователем В. Смитом в серии статей, опубликованных в 1919 г. в журнале «Industrial Management». В буквальном переводе с греческого это слово означает «власть мастерства», «власть ремесла». В семантическом контексте понятие «технократия» означает «власть, осуществляемая мастерами, ремесленниками», «власть, осуществляемая людьми, которые работают с механизмами и машинами, имея для этого определенные, технические знания». Хотя некоторые истоки таких идей можно найти уже у Платона в его учении по организации идеального общества во главе с философами, обладающими подлинным знанием, или у Конфуция, обосновывавшего ведущую роль в социальной организации дзюнь-цзы, обладающих специальным знанием. Однако говорить о зарождении именно технократизма в древнем мире нет оснований по той простой причине, что, с одной стороны, техника здесь даже в ее примитивном выражении еще не играет хоть сколько-нибудь существенной социальной роли, а следовательно, и нет специальной социальной группы связанной с техникой и соответствующим ей знанием, а с другой стороны, и знание здесь еще не есть рациональная, научная или, мы бы даже сказали, в первую очередь естественнонаучная система. То есть мы можем говорить о полном отсутствии объективных оснований для идей технократии. Предвидеть же то, что произойдет через две тысячи лет, не мог даже гений Античности.

Достаточно совершенные, обоснованные и систематизированные выводы о приоритетной роли техники и техников мы находим только в конце XVIII – начале XIX века, когда зарождается массовое машинное производство и начинается первая волна научно-технической революции. Идею технократизма впервые обосновывает и вводит в научный оборот Анри Сен-Симон (1760-1825). Разделяя взгляды французских материалистов, он самостоятельно приходит к основному выводу эпохи – законы социальной физики и, в первую очередь, универсальный характер ньютоновского закона всемирного тяготения распространяются и на общественную жизнь.

Таким образом, основу его социально философской платформы составили два постулата: во-первых, идея равновеликой закономерности и объективности развития природы и общества и, во-вторых, идея поступательного, прогрессивного развития общества, при этом главным критерием социального прогресса он считает меру развития научного знания, морали и религии. Причем место и роль элементов, составляющих эту триаду критерия, в ходе человеческой истории существенно меняется – если на первом этапе знание замыкает перечень критерия, то на третьем оно становится приоритетным основанием. Соответственно в человеческой истории Сен-Симон выделяет три основных этапа: теологический (от первобытного идолопоклонства до политеизма эпохи рабовладения); метафизический, основанный на монотеизме христианства; позитивный – эпоха будущего, когда единого Бога заменит единый закон притяжения и возникнет научное мировоззрение, главными носителями которого и выступят светские ученые и промышленники.

Таким образом, будущее общество предстает в идеях Сен-Симона как общественный идеал, воплощенный в «промышленной системе». «Все народы на земле стремятся к одной цели, – утверждал Сен-Симон, – она состоит в том, чтобы перейти от промышленного, феодального, военного режима к административному, промышленному и мирному» [3, с. 199]. Главными чертами нового промышленного общества является, во-первых, искоренение социального паразитизма и, во-вторых, всемерное развитие производительных сил, которое и обеспечит социальный прогресс. Сумма этих черт приводит к тому, что в центре социальной системы оказывается «класс промышленников», который и будет определять развитие и производительных сил, и общества в целом, причем делать это он будет исключительно на научной основе. И хотя Сен-Симон рассматривает этот класс достаточно эклектично, включая сюда и рабочих, и фабрикантов, и земледельцев, и торговцев, очень важно обратить внимание на то, что центральное место в нем занимают те, кто связан с индустриальным производством и, прежде всего, инженеры.

Рационализм Сен-Симона закономерно приводит его к выдвижению науки на передовые не только чисто экономические, но и широкие социальные позиции. Он обосновывает необходимость научного управления и планирования как производством, так и всеми социальными структурами. «...При современном состоянии знаний и цивилизации одни лишь промышленные и научные принципы

могут служить основанием общественной организации», – утверждал Сен-Симон [там же, с 304].

И хотя изобретение Сен-Симоном «нового христианства» для «простого народа» очень часто многие исследователи рассматривают как некоторую противоречивость и непоследовательность его концепции, мы считаем, что и здесь Сен-Симон последовательно и вполне логично проводит в жизнь свою главную идею, – идею технократизма. Поскольку, как нам представляется, изобретение новой религии понадобилось ему для того, чтобы еще раз показать и доказать социальную дифференциацию – одни люди, в силу собственного разума, могут овладеть научным знанием и поэтому поднимаются на вершину пирамиды власти, образуя господствующий класс, другие, в силу доминирования в собственном менталитете элементов веры, нуждаются в иной системе знания – в религии, которая вынуждает их располагаться на иной ступеньке социальной лестницы, образуя класс подчинения. Так, знание, с одной стороны, выступает как приоритетный атрибутивный признак человеческой природы, с другой стороны, является приоритетным критерием социального прогресса, с третьей стороны, есть главное основание социальной дифференциации, а с четвертой стороны, оно формирует фундамент будущего идеального общества.

Таким образом, в идеях Сен-Симона мы находим в достаточно определенном виде, по крайней мере, три важнейшие черты классического технократизма будущего: первая – это приоритетная роль промышленности, индустрии (кстати, именно Сен-Симон впервые ввел в научный оборот понятия «индустриализация», «индустриальное общество»), вторая – это организация управления обществом на основе научного знания и третья – это доминирующая социальная роль группы, наиболее тесно связанной, презентующей индустрию и научное знание, т.е. технических специалистов, промышленников. Поэтому, в отличие от некоторых авторов, мы считаем, что есть все необходимые и достаточные основания утверждать, что именно Сен-Симон стал основоположником технократизма. А ссылки на то, что в начале 19 века еще не было объективных оснований для идей технократии, т.е. на недостаточный уровень развития технического фактора, говорят только о гениальности Сен-Симона, сумевшего опередить свое время. Хотя не будем забывать, что начало XIX века – это уже формирование крупного машинного производства и начало первой волны научно-промышленной революции. Как нам представляется, не следует путать генезис идей и генезис их практического воплощения. Генезис идей технократизма следует начинать именно с Сен-Симона.

В последствии идеи Сен-Симона развивают его ученики Анфантен, Базар, Оленд, Родриг и другие, собравшиеся вокруг журнала “La Producteur”. Однако они, пожалуй, не идут дальше своего учителя, они лишь уточняют, дополняют его идеи, оставаясь, по большому счету, все в тех же границах меры, которые очертил еще Сен-Симон.

В первой половине XX века, когда в наиболее развитых странах начинается вторая волна научно-технической революции, на наш взгляд завершается формирование классического технократизма. Из гениального предвидения он

становится теорией, отражающей реальную жизнь, теорией, востребованной острейшими социальными проблемами, теорией, отвечающей на вызовы времени. Именно поэтому технократизм очень быстро становится одной из самых востребованных и распространенных социальных теорий.

Огромный вклад в окончательную концептуализацию технократизма внес Торстейн Веблен (1857-1929), которого достаточно часто и именуют основоположником этого течения. В теоретической области он был позитивистом и приверженцем так называемого институционализма – учения, рассматривающего развитие человеческого общества как смену различных «институтов», выражающихся в определенных типах социального поведения и способах мышления. При этом главной и, по существу, единственной движущей силой общественного и исторического развития Веблен считал экономику. Именно она, по его мнению, лежит в основе всех человеческих «институтов» и обуславливает их развитие и смену. С экономикой наиболее тесно связан важнейший человеческий инстинкт – «инстинкт мастерства» (“workmanship”), присущий всем людям с рождения. Этот инстинкт в конечном итоге и двигает развитием производства и, следовательно, всего общества. Сущность исторической эволюции человечества состоит, по Веблену, в постепенном «очищении» инстинкта мастерства от религиозных и идеологических наслоений, которое в конце концов должно привести общество к полному техническому триумфу и процветанию [4, с. 23-41].

Вершиной технологического детерминизма Веблена стала работа «Инженеры и система цен», которая вышла в 1921 г. в США. Здесь впервые в истории социальной философии была детально разработана концепция «технократии» в ее наиболее буквальной и радикальной форме. Руководствуясь своими идеями об «инстинкте мастерства», последовательной смене «институтов» и экономике, как движущей силе общественного развития, Веблен рассмотрел всю историю человечества в контексте эволюции технических форм производства и их отношения к человеку и обществу. Он пришел к выводу, что историю можно разделить на два основных периода – «доисторический», когда все люди работали сами на себя, но «инстинкт мастерства» еще не получил полного развития, и «период грабежа», в ходе которого представители господствующих социальных групп присваивали результаты труда непосредственных производителей, а «инстинкт мастерства» постепенно очищался от наслоений, но подавлялся различными институтами [там же, с. 12-13]. Последний период Веблен разделил на два этапа – «варварский», когда «ограбление» происходило самым непосредственным образом, и «денежный», когда «ограбление» стало происходить через посредство денег и экономической системы. Экономика и, особенно, промышленное производство постоянно опережали развитие всех «институтов», что приводило к многочисленным социальным конфликтам и политическим проблемам.

В настоящее же время «инстинкт мастерства» очистился от наслоений и в сочетании с «позитивным духом», рожденным западной цивилизацией, добился невиданного прогресса в производстве, науках и искусствах. Однако социально-политические отношения существенно отстали от этого прогресса: «эпоха

ограбления» продолжается, и у власти находятся бизнесмены, которые более не выполняют функций организаторов производства и только тормозят развитие экономики и общества своим «грабительским инстинктом» [там же, с. 34-45]. Поэтому главной проблемой современности является, по Веблену, конфликт между бизнесом и производством, между властью имущими и производителями. Этот конфликт ярко проявляется во всех сферах жизни, ибо новый индустриальный мир не может жить по старым законам, старым нормам морали, культурным и поведенческим стереотипам, восходящим к эпохе зарождения капитализма. Возникло принципиально новое «общество массового потребления», «праздный класс», и они, как показал Веблен в другой своей известной работе с адекватным названием [5], нуждаются в коренном изменении массового сознания, всех социокультурных норм и всей системы общественных отношений. В противном случае все позитивные потенции индустриального общества и прогресса не будут раскрыты и мир придет к кризису и упадку.

Разрешение всех этих проблем Веблен видел в создании новой «технократической» системы власти, которая сможет нейтрализовать конфликт между бизнесом и производством и открыть путь к становлению нового индустриального общества. Поскольку успехи производства, науки и техники значительно опережали успехи в социально-политической области, к власти в обществе и государстве, по мнению Веблена, должны прийти люди, которые организуют столь эффективное производство, доминируют в развитии научной и технической мысли, обеспечивают благосостояние всего населения западных стран, а именно: руководители предприятий, специалисты-технологи, технические инженеры и администраторы [4, с. 84-85]. Эта новая техническая элита в полной мере соответствует потребностям индустриального общества, ибо специалисты-техники «знают как» построить эффективную экономическую деятельность и смогут согласовать с современными техническими и экономическими достижениями устаревшие социальные институты, политические традиции, консервативное мышление и нормы поведения, унаследованные от прошлых эпох [там же, с. 86].

Новому индустриальному обществу нужны новые лидеры, и естественно, что ими могут стать только руководители индустрии и специалисты-техники. Они должны любым возможным путем отобрать власть у бизнесменов и поставить все общество и хозяйство под свой контроль. При этом Веблен считал вполне допустимым и революционным путь преобразования, который должен начаться с всеобщей забастовки инженерно-технических специалистов (совсем как у Ленина). Для этого технократы должны объединиться, и создать «генеральный штаб индустриальной системы», который будет вести борьбу за власть всеми способами, а затем станет основой будущего правительства. Он будет отправлять преимущественно исполнительные функции и руководить развитием экономики и общества, согласуя их между собой [там же, с. 99]. Каким конкретно образом все это может быть достигнуто, Веблен не прояснял, но его убежденность в необходимости передачи власти «инженерам» и «технократом» была непоколебимой. Только таким путем индустриальное общество превратится в реальность, станет полноценным и

всеобъемлющим, а каждый человек получит возможность в полной мере использовать достижения современной эпохи, живя в полном согласии с окружающим миром и всем обществом, «идя в ногу со временем».

Концепция Веблена в целом отличалась некоторой поверхностностью и отсутствием реализма, и в конечном итоге походила более на футуристическую утопию, чем на реальную теорию преобразования общества и власти. Поэтому она не повлекла за собой каких-либо практических последствий и не была воспринята большей частью американского общества всерьез. Тем не менее в науке она получила дальнейшее развитие, положив начало «технократической теории», не исчерпавшей себя еще и сегодня.

Непосредственным продолжателем идей Веблена стал Джеймс Бернхем (1905-1988). Он заимствовал у Веблена саму идею «власти знающих», а именно технократов и «специалистов», но придал ей несколько иное, более обоснованное и реалистическое звучание. Основным недостатком работ Веблена был резкий акцент на необходимости передачи власти именно «техническим специалистам», не столько «руководителям экономики», сколько руководителям самого производства – инженерам, технологам и т.д. Было совершенно ясно, что подобные специалисты в силу своего технического образования и склада ума просто не смогут полноценно управлять обществом. Поэтому Бернхем выдвинул идею, что обществом должны руководить не они, а реальные руководители производства и экономики – менеджеры. В этом отношении он опирался на исследования американских экономистов – Т. Карвера, А. Берли и Г. Минса, которые убедительно доказали, что эффективность работы предприятия в любой сфере экономической деятельности зависит прежде всего от правильного эффективного менеджмента, а не от руководства технологическим процессом производства.

Исходя из этого, Бернхем предположил, что именно менеджеры смогут управлять всем обществом и государством, так же эффективно, как они управляют современными американскими предприятиями. Поэтому он предложил новую концепцию – «революции менеджеров», которую окончательно сформулировал в одноименной книге, вышедшей уже в начале Второй мировой войны [6]. Как и Веблен, Бернхем утверждал, что в связи с происходящей трансформацией традиционного буржуазного общества в технологическое возникает острая потребность изменить не только социально-политические институты и ментальность людей, но и абсолютно весь способ жизни. Управлять этим новым сложным обществом, основанным на технологиях и массовом производстве, смогут только люди новой эпохи, подлинные «хозяева» экономики – менеджеры. «Менеджер, – говорит Бернхем, – это новый человек, специалист не по машинному производству, химии или энергетике, а специалист по руководству и управлению, не больше, не меньше» [там же, с. 74-75]. Поскольку именно экономика лежит в основе всей жизни общества, в индустриальных странах в ближайшем времени сформируется новый социально-экономический и политический порядок, где господствующей группой так или иначе окажутся не бизнесмены, а менеджеры [там же].

Бернхем считал это необратимым процессом и поэтому, в отличие от Веблена, не призывал менеджеров к забастовке и захвату власти. Он полагал, что они в скором времени и так станут «господами» в обществе. Основанием тому, по его мнению, являлась распространившаяся в 20-30-е годы во всех индустриальных странах тенденция все более отделять функции управления от функций владения [там же, с. 78]. Руководящей группой в экономике постепенно становились менеджеры и чиновники исполнительного государственного аппарата, грань между которыми все более стиралась. Поэтому менеджеры, по твердому убеждению Бернхема, в скором времени будут руководить не только экономикой и потреблением, но и всей политической жизнью государства, осуществляя свою власть преимущественно через административно-исполнительные органы. Вместо старой буржуазной элиты возникнет новая элита менеджеров, которая займет господствующие позиции в обществе. Она будет контролировать средства производства, распределение прибавочного продукта, выработку и исполнение политических решений, вследствие чего всё государство станет фактической собственностью менеджеров [там же, с. 81-86].

Тем не менее, Бернхем полагал, что процесс перехода к новому индустриальному «обществу менеджеров» все же должен быть контролируемым, ибо иначе, в условиях «беспорядочной» либеральной демократии, он никогда не осуществится надлежащим образом. Прежде всего, в обществе должна быть установлена очень четкая иерархия, то есть разделение на тех, кто является менеджерами, и тех, кем следует управлять [там же, с. 94-98]. Помимо этого необходимо социально-политическое единство общества, предотвращение раскола и центробежных тенденций, которые могут нарушить иерархию и ослабить власть менеджеров. В духе Грамши, Бернхем предполагал, что такое единство должно поддерживаться не столько полицейскими мерами и жестким административным контролем, сколько идеологией и культурой. Поэтому он настаивал на необходимости создания для западных индустриальных стран новой идеологии и системы ценностей, которые бы соответствовали принципам индустриального общества, в частности, акцентировали внимание на фигуре менеджера и необходимости подчинения ему ради достижения процветания в будущем [там же, с. 111-114].

В области отношения человека и государства в период «перехода к новому обществу» Бернхем считал вполне допустимым ограничение демократических свобод и прав граждан. В идеологии, системе ценностей, законодательстве и политике основной акцент должен быть сделан не на права, а на «обязанности», «дисциплину», «организованность», «порядок», ибо именно эти универсалии позволяют добиться единства общества и они же очень близки «идеологии менеджмента», новой элите общества [там же, с. 123]. В этом отношении взгляды Бернхема тесно сближались с популярными в межвоенный период тоталитаристскими учениями и идеологиями, и сам исследователь отнюдь этого не скрывал. Он открыто говорил о «технических преимуществах» германского фашизма и советского тоталитаризма, полагая, что они

в определенной мере отражают «новый порядок», необходимый для воплощения в жизнь идеалов индустриального технократического общества.

Концепция «революции менеджеров» Дж. Бернхема оказалась, таким образом, антидемократической по своей сущности. Как и многие сторонники идеи «власти знающих», начиная со времен Платона, Бернхем готов был жертвовать политическими свободами ради достижения наиболее эффективного управления обществом. Высокая цель оправдывала экстремальные средства, и надо заметить, что для межвоенного периода в этом не было ничего необычного. Расцвет тоталитарных режимов в Европе и СССР, явная слабость западной демократии перед лицом «великой депрессии» и международных конфликтов, общие политические тенденции эпохи способствовали распространению тоталитаристских, «элитистских», «вождистских» настроений даже в таких демократических государствах, как США.

Главный же недостаток концепции Бернхема, равно как и теорий Веблена, заключался не в их антидемократизме (ибо это скорее следствие), а в перенесении принципов управления таким простым социальным институтом, каким является капиталистическое предприятие, на весь сложнейший общественный организм современного государства. Восхищаясь перспективами власти технических специалистов, Веблен и Бернхем не принимали во внимание структурные различия между экономикой и обществом и, по существу, игнорировали политическое как таковое, но и человеческое в принципе. Поэтому технократический вариант социального идеала так и остался на уровне неосуществимых идей, хотя и сыграл значительную не только теоретическую, но и практическую роль.

Итак, можно сделать вывод, что идеи технократизма начали формироваться в самостоятельную теорию в начале 19 века и связано это было с именем Сен-Симона, завершение же процесса концептуализации произошло уже в первой половине XX века в работах прежде всего Веблена и Бернхема. Это во-первых. Во-вторых, технократизм возник, сложился и развивается в методологических рамках технологического детерминизма, как и вся парадигма. Он есть вполне закономерная реакция разума на объективные процессы в экономике и сознании – на революционное развитие, а следовательно, и адекватное изменение места и роли технического фактора в жизни общества, на трансформацию технического фактора в одну из важнейших составляющих и детерминант всего общественного развития, вне технологического детерминизма технократизм нелогичен и бессмысленен. В-третьих, технократизм есть идея обосновывающая доминирующее место и приоритетную роль в обществе (и во власти не в последнюю очередь. И на это следует обратить особое внимание: технократизм концептуализирует не только проблему политической власти) именно инженерно-технических и научно-технических специалистов, место адекватное новому месту и роли техники. И, в-четвертых, технократизм, как и любая абсолютизация, страдает переоценкой одного из многих факторов, в данном случае роли техники и научно-технических специалистов, как любая абсолютизация, он недооценивает сложности и особенности других институтов. И тем не менее, технократизм, окончательно концептуализировавшийся в начале XX века, продолжает не просто существовать, а в

той или иной форме процветать и в начале XXI века. Одного этого достаточно для утверждения о том, что в современном мире поиски социального идеала вне контекста технического фактора мало перспективны.

Литература:

1. Современная западная социология: Словарь. – М., 1990.
2. Современная западная философия: Словарь. – М., 1991.
3. Сен-Симон А. Избранные сочинения. М.-Л., 1948.
4. Veblane T. Engineers and the System of Prices. – N.Y., 1921.
5. Веблен Т. Теория праздного класса. – М., 1986.
6. Burnham J. The Managerial Revolution. – N.Y., 1941.

«МИР БЕЗ ДРУГОГО» В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Стаття присвячена осмисленню самотності як проблеми екзистенціальної філософії, а саме виявленню ролі та місця Другого в системі міжсуб'єктної взаємодії. В даному контексті аналіз «світу без Другого» найбільш повно розкривається у дослідженні літературного роману як прояву соціальних відносин, зокрема роману «П'ятниця, або Тихоокеанський лімб».

Ключові слова: філософія, самотність, «світ без Другого», роман.

The article is devoted to the comprehension of loneliness as problems of philosophy, namely to the exposure of role and place of Other in the system of intersubject co-operation. In this context analysis of «world without Other» most complete is torn in research of literary novel as displays of social relations, in particular novel «Friday or Pacific limb».

Key words: philosophy, loneliness, «world without Other», novel.

Одиночество принадлежит к числу тех понятий, реальный жизненный смысл которых, казалось бы, отчетливо представляется даже обыденному сознанию, однако подобная ясность обманчива, ибо она скрывает сложное, противоречивое философское содержание, как бы ускользающее от рационального анализа. Особенность проблемы одиночества в том, что она не «укладывается» во всей смысловой полноте, не фиксируется в логико-понятийной конструкции. Эта проблема связана с глубинными процессами психики, которые отражаются на целом комплексе чувств. Восприятия одиночества очень многогранны. Оттенки каждого из них порой влекут за собой разные экзистенциальные переживания.

Проблема одиночества широко исследуется как отечественными, так и зарубежными авторами, в частности в экзистенциальной философии одиночество является одними из ключевых понятий при рассмотрении личностного бытия. Несмотря на весомые научно-теоретические разработки в данной области, интерес представляет современная интерпретация «мира без Другого» через призму литературного романа.

Цель статьи состоит в попытке осмысления состояния одиночества через анализ роли и места Другого в контексте экзистенциальной философии.

Состояние одиночества всегда амбивалентно. С одной стороны человек испытывает потребность побыть сам с собою, уйти от общения, остаться на время в «мире без Другого». Философы часто проводят различие между позитивными и негативными аспектами уединенности и одиночества. Так, в немецкой философии подчеркиваются позитивные аспекты, когда уединенность обеспечивает возможность для рефлексии, общения с богом и с самим собой. В данном контексте одиночество рассматривается как средство реализации силы характера личности, выбирающей одиночество на ограниченный период времени. Уединение является необходимой составляющей для экзистенциальных переживаний, поиска смысла бытия. Многие виды творчества предполагают наличие уединения для обретения вдохновения. Под

понятием уединения скрывается очень обширная экзистенциальная потребность человека, которая становится необходимой в различных отраслях и сферах деятельности.

С другой стороны, негативные аспекты одиночества обуславливаются одной из главных психологических драм личности в современном обществе. Одиночество не на необитаемом острове, а в большом мегаполисе. Современный человек ощущает одиночество наиболее остро в ситуациях интенсивного и подчас принудительного общения – в городской среде, в кругу собственной семьи. В 50-е годы американский социолог Д. Рисмен ввел такой термин, символизирующий наше время, как «одинокая толпа» [1, с. 8]. Другой является потребностью, которую не так и легко удовлетворить. В мире высоких технологий Другим порой выступает искусственный интеллект или его заменяют средства коммуникаций, телевидение, радио и т.д. В современных условиях человеку не требуется личного присутствия Другого, достаточно видеть его на экране монитора или слышать в телефонной трубке, или данное утверждение не верно. Что значит для индивида присутствие Другого в современном обществе?

Для полного и, по возможности, лучшего понимания человеческого одиночества необходимо обратиться к философским трудам, где данная проблема отражается некоторыми писателями-экзистенциалистами. Наиболее наглядно трансформация феноменологии в экзистенциальное осмысление проблемы одиночества произошла в творчестве крупнейшего французского философа и писателя Ж.-П. Сартра.

Именно Ж.-П. Сартру принадлежит ключевое для понимания экзистенциализма изречение: «Человек не есть то, что он есть; человек есть, что не есть» [1, с. 15]. За внешней парадоксальностью этого суждения скрывается немалый философский смысл, утверждающий всеобщую и фундаментальную неудовлетворенность человека миром, разлад с самим собой. Ведь согласно этой формуле, человек постоянно порывается стать тем, «что он не есть», – выйти за пределы своего «Я», найти причину вне себя, разомкнуть сковывающие его рамки одиночества. Но реалии, находящиеся вне него, отрезвляюще действуют на этот порыв. И тогда, возвращаясь к себе, не найдя достойного общения в мире людей, человек не может понять, «что он есть» на самом деле. И поэтому его путь к себе, вернее «в себя», всегда конфликтен, сопряжен с осмыслением одиночества как экзистенциальной ситуации бытия человека в мире.

Ж.-П. Сартр стремился субъективизировать мир, рассматривая последний как состоящий из «меня» и «другого». «Одним из свойств присутствия во мне другого есть объективность», – писал он в своем очерке «Экзистенциализм – это гуманизм». «Но «другой» становится для меня не только объектом, но одновременно перестраивает мой внутренний мир, все, что меня окружает. Иными словами, любой другой вмещивается в самое сокровенное для меня, вторгается в святая святых. В результате «принадлежащее» мне бежит от меня под непрощеным воздействием другого» [1, с. 16]. Это тотальное бегство человека от человека и выражает понимание межличностных отношений Ж.-П. Сартром. «Вещи, будучи объектами («собственностью») моего мира, постоянно теряют свою интимность для меня,

омертвляются, превращаются в предметы совместного пользования. Появление «другого» – будь то случайный попутчик или сосед по столику в кафе, друг детства или член вашей семьи – незамедлительно превращает мой мир во враждебный мне, «украденный» [1, с. 16]. Появление другого человека и тем более общности людей есть, по мнению Ж.-П. Сартра, разрушение, кризис, опасность, конфликт. При этом любая форма коллективности изначально обречена на саморазрушение – отчуждение превращается в универсальный модус «бытия-в-мире».

«Поскольку взаимоотношения «меня» и «другого» постоянно конфликтны, то не может быть и речи о какой-либо общности индивидов» [1, с. 16]. Признание множества субъектов не может быть ясно и отчетливо дано человеческому сознанию, утверждал Ж.-П. Сартр. Рассматривая тривиальные примеры «общности» людей, представляемые обыденным опытом, экзистенциалист доказывает, что солидарность с этой общностью всегда поверхностна, иллюзорна, тогда как ощущение одиночества глубоко, бытийно. Как бы человек ни был вовлечен в переживание общности, он стремится разрушить ее, сохраняя одиночество своего «Я».

Уникальная возможность проникнуть в глубинные состояния одиночества есть средства литературно-художественного выражения. Именно роман «как литературная форма имеет своим источником отчужденную структуру современного общества» [1, с. 72], в отношении которого и принято рассматривать феномен одиночества. Художественный роман становится проявлением социальных отношений.

Одним из знаменитых романов, которые выражают впечатляющую «экзистенциальную» тему человеческого одиночества становится роман Д. Дефо «Робинзон Крузо». В данном смысле роман «Робинзон Крузо» фактически провозглашает в литературе эру субъективного интереса, литературную интроспекцию, интереса к личности и ее отношению к другим людям, что невозможно было сделать с помощью других форм эстетического выражения.

Д. Дефо первый, но не единственный писатель, обратившийся к теме одинокого человека на необитаемом острове. Наиболее полно, в экзистенциальном смысле, эту тему открывает М. Турнье в книге «Пятница, или Тихоокеанский лимб». Основной замысел таков: что станет с одиноким человеком, – человеком без Другого, – на необитаемом острове.

Для того чтобы проанализировать, что случится с человеком без Другого, необходимо рассмотреть последствия отсутствия Другого на острове, следствия присутствия Другого в обычном мире.

Прежде всего, Другой облегчает восприятие окружающего мира, создает фон, с помощью которого существуют другие объекты. «Другой служит для нас мощным отвлекающим фактором не только потому, что он без конца нам мешает и отрывает от интеллектуального мышления, но также и потому, что одна только невозможность неожиданного его появления бросает неясный свет на универсум объектов, расположенных на краю нашего внимания, но способных в любой момент стать его центром» [3, с. 286].

Те объекты, которые не видны нам, видны Другому; именно он доделывает то, что окружает или находится позади нас. Таким образом, Другой создает границы и

переносы, он «регулирует преобразования формы и фона, изменение глубины» [3, с. 286]. Другой создает доброжелательные образы, помогает избежать страха перед неосознанными без него объектами. Одним из главных, руководящих человеком чувств является желание. Во всех своих проявлениях желание «всегда проходит через Другого и через Другого получает себе объект». «Я не хочу ничего, что не было видано, подумано, использовано другим. В этом основа моего желания. Именно Другой всегда спускает мое желание на объект» [3, с. 287].

При рассмотрении последствий отсутствия Другого мы видим злой и черный мир, в котором «рухнула категория возможного» [3, с. 287]. Объекты надвигаются друг на друга, обнаруживается жесткость линий и бешеный темп жизни, в которой уже нет той размеренности, порядка, гармонических форм, все становится пугающе зловещим. Остаются только стихии, бездна и абстрактные линии, «грубое противостояние солнца и земли, невыносимого света и темноты; краткий закон: все или ничего» [3, с. 287].

При сравнении присутствия и отсутствия Другого необходимо определить его сущность. Является ли Другой своеобразным объектом или другим субъектом, или, как в сартровской концепции, он представляет собой объединение двух понятий. У Ж. Делёза Другой является прежде всего структурой поля восприятия, без которой поле это в целом не функционировало бы так, как оно это делает. В Другом отражается действительность окружающего нас мира, через него мы воспринимаем не только объекты, но и происходящие вокруг нас явления, доверяя его восприятию и принимая их реальность. Анализируя категории структуры, можно спорить о дуализме материи поля и духовном восприятии. Ж. Делёз определяет истинный дуализм в «последствиях «структуры Другого» в поле восприятия и последствиями его отсутствия (тем, чем было бы восприятие, если бы не было другого)» [3, с. 290].

Необходимость присутствия Другого является своеобразным показателем «нормального», а значит «неизвращенного» восприятия. Ж. Делёз определяет извращение как неспособность жить с Другим. «С точки зрения поведения, все нас склоняет к тому, что извращение – ничто без присутствия другого... Мир извращенцев есть мир без другого, стало быть, мир без возможного. Другой – это тот, кто овозможивает. Извращенный мир – это мир, где категория необходимого полностью заменила категорию возможного...» [3, с. 302]. За рамки норм можно вынести неспособность постоянного пребывания рядом с Другим. В романе М. Турнье показана именно эта грань, проходя которую, Робинзон уже не может существовать в мире Других.

Такого рода «извращения» возможны не только в условиях необитаемого острова. Отсутствие основной экзистенциальной потребности общения с Другим – часто встречаемое явление в обществе. Неспособность иметь сильные эмоциональные связи с миром приводит к большим страданиям от одиночества и потерянности. Порой упрямое нежелание создавать устойчивые личные контакты, страх, закрепощенность создают высокую стену отчуждения.

Реализация экзистенциальных потребностей по Э. Фромму требует «нормального» восприятия окружающей среды, стремления к «эффективному»

общению [4, с. 310]. Желание быть в обществе Других и быть способным реализовывать свои потребности становится формулой успеха в борьбе с негативными сторонами одиночества. Уединение становится здесь лишь временной переменной для необходимой «разрядки». Потребность в уединении нельзя рассматривать как первую или одну из ступеней к одиночеству. Желание на время остаться один на один с самим собой не угроза морально-психологическому состоянию, а скорее профилактика. Уединение воспринимается в обществе по-разному, очень многие проявляют нетерпение к уединившемуся индивиду, другие понимающе кивают и говорят о том, что сами испытывали такую необходимость. Но в большинстве своем все сходится во мнении по отношению к одиноким людям. Общество не принимает одинокого: «Он внушал нам невыразимый ужас, потому что мы чувствовали, что он одинок» [2, с. 16].

Таким образом, по отношению к одиночеству социальные и моральные нормы и правила так и не определены. Исторически сложилось, что эта тема не обсуждается столь детально. Правила хорошего тона учат обходить столь щекотливый вопрос. Осуждать или сочувствовать, игнорировать или попытаться помочь одинокому человеку – это очень сложная морально-этическая проблема. Вопрос «одинок ли я» задавал себе каждый человек в разные жизненные промежутки и положительный ответ всегда пугает, потому что у человека в любых условиях остается одна из главных экзистенциальных потребностей – поделиться с Другим своими переживаниями.

Литература:

1. Лабиринты одиночества. – М.: Прогресс, 1989.
2. Сартр Ж.-П. Тошнота. – Харьков: Фолио, 1998.
3. Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. Послесловие Жюль Делеза. – СПб: Амфора, 1999.
4. Фромм Э. Экзистенциальные потребности человека и различные укоренившиеся в его характере страсти // Анатомия человеческой деструктивности. – М.: АСТ, 1998.

УДК 821.111(73)

Андрієнко Е.В.

ХРИСТИАНСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И МИФОЛОГЕМА «МЫ» – «ОНИ» В КОНТЕКСТЕ ПЕРЕХОДНОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ РОССИИ

У статті висвітлюється питання зв'язку між міфологічною опозицією „Ми” – „Вони”, християнським світоглядом і сучасною соціокультурною реальністю Росії. Аналізується проблема міфологічного сприйняття влади, проблема статусу особистості, а також шляхи подолання конфліктного значення опозиції „Ми” – „Вони” на перехідному етапі через звертання до гуманістичних принципів християнського світогляду.

Ключові слова: гуманістичні принципи, міфологічне сприйняття, християнських світогляд.

In the article the question of connection between mythological opposition “We” – “They” and modern social and cultural reality in Russia is represented. The problem of apprehension of power, mythological state of person and also the ways of overcoming the difficulties of the conflict meaning of the opposition “We” – “They” are analyzed.

Key words: humanistic bases, mythological outlook, Christian ideology.

Понятие «иного» является неотъемлемым элементом восприятия на уровне межличностной и межгрупповой коммуникации. Данное понятие является мифологическим по сути и базируется на наиболее архаичных пластах человеческого сознания. Понятие «иного» уходит корнями в далекое прошлое, когда для того, чтобы выжить, было необходимо проводить четкое разделение окружающей реальности на «свое» и «чужое». В современном обществе это понятие тесно переплетается с феноменом культурной инаковости. Социальное развитие практически не внесло коррективы в мифологему «Мы» – «Они», хотя благодаря попыткам ее преодоления возникло явление толерантности. В то же время, активизация этой архаичной дихотомии несет в себе серьезную опасность раскола общества на основе резкого культурного дистанцирования. Особенно актуальной данная проблема является для Российской Федерации. Россия на протяжении всех периодов своей истории была и остается полиэтничным сообществом. Социум, включающий столь разнообразные культурные и этнические стереотипы, ориентиры, модели поведения, представляет собой сложную систему, стабильность развития которой во многом зависит от степени толерантности его членов. Особую роль играет специфика нынешнего состояния российского общества. После распада СССР Россия, как и многие другие государства, попала в сложный переходный период, во время которого социальное равновесие может быть легко разрушено. Недавние события в Чечне наглядно продемонстрировали значимость поисков снятия или хотя бы смягчения оппозиции «Мы» – «Они». Данная статья представляет собой попытку найти ответ на этот сложный вопрос в христианском мировоззрении.

Проблема социокультурной дихотомии «Мы – Они» неоднократно рассматривалась в работах как российских, так и зарубежных авторов. Среди них –

Д. Ольшанский [1], В.Р. Гатчисон [2], С. Головащенко [3], М. Черняков [4], а также З. Сикевич, О. Крокинская, Ю. Поссель [5] и другие. В то же время отмечается практически полное отсутствие работ, посвященных анализу проблемы культурной инаковости в контексте общества переходного периода в связи с христианской системой мировоззрения, что, ввиду большой актуальности вопроса, свидетельствует о необходимости его активного изучения.

Христианское мировоззрение как способ отношения к окружающей действительности является одним из определяющих культурных элементов современного российского общества. В данном случае следует различать христианство как завершённую религиозную и теологическую систему и тот отпечаток, который оно наложило на менталитет и психологию народов, среди которых распространилось.

Современное российское общество является глубоко секуляризованным. В то же время христианские идеи и этические установки во многом продолжают обуславливать поведение и мировоззрение большинства его членов. Механизм, действующий в данном случае, очень прост. Идеи Евангелия легко и незаметно усваиваются сознанием, начиная с периода раннего детства через язык (поговорки, выражения из Библии, ставшие крылатыми, и т.д.). Стоит задуматься, часто ли, произнося выражения: «Фома неверующий», «око – за око, зуб – за зуб», «хлеб насущный», «ложка дегтя в бочке меда», – мы задумываемся над их значением и происхождением. Поскольку именно язык наиболее эффективно впитывает общие знания и традиции, сложившиеся в рамках той или иной культуры, лексика является отражением базовых ценностей и основных мифологем, функционирующих в сознании народа.

В периоды относительно стабильного социально-политического развития основная роль заложенных в массовом сознании мифологем заключается в обеспечении успешности процесса социализации, поддержании социального единства, а также целостной картины мира. Но в период системных социальных трансформаций значение рационального подхода к реальности резко снижается и на первое место выходит именно архаический мифологический пласт человеческого сознания. По словам Д. Ольшанского, «Мы» появилось в человеческом сознании значительно раньше, чем «я» [1, с. 44]. Мифологическое сознание, как известно, характеризуется нерасчлененностью, отсутствием четкой дифференциации. Для того чтобы возникло разделение, в психологическом контексте была необходима встреча с «иным», причем это «иное» чаще всего выступало носителем совершенно конкретных отрицательных свойств – агрессии, опасности, смерти и т.д. Но именно это «иное» является важным условием существования «Мы» как отдельной, целостной и осознающей себя человеческой общности. Таким образом, внутреннее разделение социальной реальности на сферы «Мы» и «Они» предстает естественно выработанным свойством человеческого сознания. С другой стороны, «Они» далеко не всегда действительно несут некий отрицательный оттенок. Так, молодежь – в определенном смысле «чужие» для пожилых людей (и наоборот), работодатели – для работников, горожане – для крестьян [5, с. 134]. Но, несмотря на социальный и

культурный прогресс, архаичные механизмы продолжают эффективно определять поведение членов общества. Особенно ярко данный феномен проявляется в периоды революций, войн, реформ и других трансформационных процессов. Причем во время проведения предвыборных кампаний и других подобных политических мероприятий как в России, так и в других странах данный аспект используется вполне сознательно. В частности, ярким примером этого тезиса служит название знаменитой украинской партии «Наша Украина», оказывающей в настоящее время достаточно сильное влияние (несмотря на итоги парламентских выборов 2006 г.) как на внутреннюю политику Украины, так и на ее отношения с Россией. Сама формулировка предполагает наличие дихотомии «Мы» – «Они». Во многом благодаря правильно подобранному, с точки зрения социальной психологии, лозунгам эта партия осуществила «оранжевую революцию» 2004 г.

В украинском случае дополнительную роль сыграла социальная ориентация общества на индивидуализацию. В аспекте массового сознания России мифологема «Мы» – «Они» работает несколько иначе. В России традиционный стереотип поведения, по определению, данному З. Сикевич, О. Крокинской, Ю. Пассель, в целом, предполагает «выбор в пользу коллективизма и закрытости» [5, с. 130]. И, хотя выбор молодого поколения постепенно смещается в сторону индивидуализма и открытости, динамика этих изменений остается неоднозначной. Несмотря на привнесенные глобализацией изменения, исторически сформированные мифологемы оказывают более сильное воздействие на мышление и поведение людей. Потенциальная опасность активизации мифологической дихотомии «Мы» – «Они» для российского общества заключается в том, что может привести к его расколу при способствующих этому внешних обстоятельствах. Россия является масштабным полиэтническим сообществом, а этнические, культурные, религиозные и другие различия сами по себе определяют неосознанные дистанции. Тревожными являются данные социологического исследования, приводимые российскими учеными, авторами работы «Социальное бессознательное»: во время опроса большинство респондентов оценили православие как «абсолютное добро», а ислам как «абсолютное зло» [5, с. 156]. Хотя при этом понятие «Восток» не имеет в массовом сознании россиян жесткой связи с неприязнью к исламу, а понятие «Запад» слабо соотносится с «западными» ценностями. В результате проведенного исследования З. Сикевич, О. Крокинской, Ю. Пассель [5, с. 157] был сделан вывод, что психологически «своя» страна находится где-то посередине. Это свидетельствует о наличии определенной терпимости в массовом сознании россиян, что является однозначно позитивным моментом. В то же время переходный период, из которого российское общество только начинает выходить, характеризуется системными изменениями, которые часто невозможно спрогнозировать. В данном случае возникает необходимость поиска альтернативных путей решения проблемы ценностного вакуума. Для России на протяжении долгого времени роль доминирующей культурной основы и ориентира социального поведения успешно выполняли евангельские принципы. Слова Евангелия о том, что «во Христе нет ни эллина, ни иудея», для России звучат особенно актуально. Евангелие представляет

собой не только чрезвычайно глубокий религиозный текст, но также содержит модель мировоззрения и поведения, снимающую оппозицию «Мы» – «Они», так как на первое место выдвигается не разделение, а призыв к единству и человеколюбию. На первый взгляд при прочтении текста Евангелия может показаться, что в нем также содержится дихотомия «Мы» – «Они». Такое впечатление может возникать при поверхностном рассмотрении некоторых элементов текста Евангелия. В частности, противопоставления земного бытия и Царствия Небесного и акцент на том, что христиане не принадлежат этому миру.

В отношении данного мотива, получившего развитие в концепции Августина Блаженного о Граде Земном и Граде Божьем, следует отметить, что он является христианским примером восприятия общества и государства: Земной Град, который «не будет вечным» и «имеет свои блага на земле», а его духовная цель и противоположность – Град Божий, – всегда существующий в перспективе и выступающий в роли конечной цели социальной, этической и духовной активности [7, с. 710]. Если у Августина существует дихотомия «Град Небесный» – «Град Земной», то в массовом сознании переходного общества существует иная дихотомия – сумбурное и шаткое настоящее и возможное гармоничное и стабильное будущее. Русская ментальность приняла эту дихотомию, которая нашла выражение в оппозиции «власть» – «народ», парадоксальным образом сочетаясь с мифологемой «добраго царя» или «Мессии», воплощением которой часто становится наделенное властью лицо (например, президент). Характерно, что в Новом Завете личность Христа, наряду со Спасителем всего человечества, также имеет аспект Мессии, посланного «Дому Израиля» и исполнителя национальных ожиданий. Это свидетельствует о глубоком мифологическом происхождении социальных представлений о власти.

В Евангелии, мировоззренческое влияние которого очень сильно, фрагменты текста, касающиеся эсхатологии и призыва к спасению и рассматриваемые вне общего контекста, часто ошибочно оцениваются как призыв к разделению. В действительности глубинная идея Евангелия, как и христианского мировоззрения, совершенно иная – объединение людей на основе гармонии и любви к Богу и к ближнему, так как «... всякое царство, разделившееся в самом себе, опустеет, и дом, разделившийся в самом себе, падет» (Ев. от Лк 11:5). И, несмотря на то, что Христос называл своих учеников «малым стадом» (Ев. от Лк 12:32), Его последним напутствием на земле были слова: «Идите! И научите все народы...» (Ев. от Мф. 28:19). Важным моментом является освещенная в Новом Завете гармоничность отношения к мировому порядку, показанная через традиционные культурные формы обеспечения общественной целостности. В частности, это акцент на преемственности поколений. Так, Христос не просто преодолевает Закон, данный праотцами, но исполняет его. Другим важным понятием, заложенным в Евангелии, а также в Ветхом Завете, является понятие мира и миролюбия. Мирный союз обеспечивает гармоничные отношения в рамках общности, которая является «деланием добраго» (Быт. 26:28-29). Мир отдельного человека зависит от благополучия всей общности, поэтому каждый должен способствовать этому. «Миролюбие» является критерием

отождествления и идентификации, а также «определенной интегральной характеристикой социального взаимодействия – совместного проживания и взаимопроникновения» [3, с. 355]. Призыв к миру выступает в качестве социально-коммуникативной модели, а ее необходимость в каждой конфликтной ситуации оформляется как норма, заповедь (Второз. 20:10-12). Библейская идея миролюбия как основного принципа поведения в социуме перекликается с русской народной этикой, русской общиной, называемой «миром», основанной не на кровном родстве, а на внутреннем единстве, соседстве и совместном труде. Мир в Священном Писании характеризуется тотальностью и распространяется на «ближних» и «дальних» (Ис., 57:19). Мир предстает как гармония внутреннего мира человека и межличностных отношений и носит при этом непосредственно этический характер: стремление к добровольному примирению, без вмешательства государства (Мф. 5:52). Данное положение отражает базовые демократические принципы гражданского общества. Таким образом, текст Евангелия не следует всегда воспринимать буквально. Необходимо опираться на контекст при анализе отдельных фрагментов. В целом христианское мировоззрение, родственное и приемлемое для современного российского общества благодаря заложенным в нем универсальным гуманистическим идеям, в переходный период социального развития вполне способно принять на себя функции механизма снятия потенциально опасной (в случае использования с целью политического манипулирования сознанием) мифологемы «Мы» – «Они».

В контексте снятия дихотомии «Мы» – «Они» возникает проблема статуса личности. В определенном смысле, личность также является результатом дихотомии, но уже не между «Мы» и «Они», а между «Они» и «я». Отсутствие четкой шкалы ценностей и норм, четко определенных границ дозволенного ставит личность перед необходимостью активных действий, направленных на трансформацию социальной реальности. Известно, что одной из основных характеристик переходного периода является активизация аномии и социальной дезориентация. Обращение к непреходящим ценностям Евангелия в данной ситуации способно снять психологический стресс, поскольку сама концепция христианского понимания истории включает наличие перспективы и цели развития – установление всеобщего гармоничного миропорядка. По словам М. Черенкова, «христианское сообщество должно стать оплотом здравого консерватизма в стремительно меняющемся мире» [4, с. 67]. Для этого необходимо активное обращение к принципам гуманизма, успешно и в полной мере представленного именно в рамках христианского мировоззрения.

Здесь возникает вопрос о способах активизации данных идей в массовом сознании. Конечно же, речь не может идти о навязывании определенных религиозных принципов или идей, поскольку такой подход является неэффективным и неадекватным в отношении поликультурной и полирелигиозной российской действительности. В то же время существуют такие методы как социальное просвещение, миссионерство и культивация духовных ценностей в массовом сознании через СМИ и институты образования (в частности, придание более высокого статуса гуманитарным дисциплинам в российской системе образования, особенно курсам, посвященным изучению истории, культуры и религий мира).

Только через просвещение и духовное единство российское общество может прийти к состоянию демократии.

Таким образом, мифологема «Мы» – «Они» является архаичным элементом мировосприятия, но не утратила своего значения и в современном мире. В переходные периоды социального развития, когда происходит крах устоявшейся ценностной системы, в обществе наблюдается активизация данной мифологемы, что при определенных условиях может стать толчком к разрушению единства социальной системы, состоянию войны «всех против всех» и установлению мировоззрения, основным принципом которого является принцип силы. В рамках переходной социокультурной реальности России выход может быть найден в обращении к традиционным ценностям и идеям христианского мировоззрения, так как оно: а) исторически родственно русской ментальности; б) в состоянии всеобщей дезориентации и нестабильности несет в себе стабильные этические и мировоззренческие принципы, создает перспективу будущего и снимает возникший в индивидуальном и массовом сознании стресс; в) в силу универсальности своих принципов является эффективной моделью социальной коммуникации и снятия в общественном сознании оппозиции между различными культурами, направляя общественное развитие по пути демократизации.

Литература:

1. Ольшанский Д.В. Психология масс. – СПб.: Питер, 2001. – 368 с.
2. Гатчисон В.Р. Христианство, культура і пов'язані з ними ускладнення: протестантське ставлення до місії – С. 291-309.
3. Головащенко С. Біблієзнавство. – К.: Либідь, 2001. – 496 с.
4. Черенков М. Диалог конфессий как социально-политический фактор // Материалы международной научной конференции «Взаимоотношения между политикой и христианством». – Донецк: Донецкий христианский университет. – Ровно: ПП ДМ, 2006. – 120 с.
5. Сикевич З.В., Крокинская О.К., Поссель Ю.А. Социальное бессознательное. – СПб.: Питер, 2005. – 267 с.
6. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
7. Августин (Блаженный). О Граде Божием. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1294 с.

УДК 340.12

Дзьобань О.П., Мануйлов Є.М.

ПРАВОВИЙ НІГІЛІЗМ ЯК ФЕНОМЕН ЦІННІСНОГО ВІДНОШЕННЯ ДО ПРАВА

Стаття посвячена рассмотрению ценностного отношения к праву. Предложено ключевым для осмысления нигилистического правосознания считать ценностную ориентацию на его нормы. Анализируются западная и восточная правовые культуры относительно ценностного отношения к праву. Показано, что правовой нигилизм в ценностном измерении теряет свою традиционную однозначно негативную оценку и может считаться “нормальным”, обыденным конструктом коммуникативно-правовой среды.

Ключевые слова: ценность, правовой нигилизм, правосознание.

The article is dedicated to analyzing of price-valuable attitude to the right. Valuable relation to the right consider for understanding of right nihilism is proposed. Eastern and western right cultures are analyzing relatively valuable relation to the right. The right nihilism like phenomenon of valuable relation to the right loses its traditional negative mark and may be count as “normal” part of right-communicating surrounding is showed.

Key-words: value, right nihilism, law and order feeling.

Правовий (юридичний) нігілізм є одним з найбільш злободенних і недостатньо теоретично опрацьованих феноменів правосвідомості. Він є самостійним предметом наукових досліджень, тому в рамках даної статті буде зроблена спроба висвітлити лише деякі аспекти його дослідження. Оскільки ключовим для осмислення нігілістичної правосвідомості доцільно вважати ціннісне відношення до права, орієнтацію на його норми, то в рамках подальших міркувань буде порушений ряд проблем правової аксіології й нормативного відношення до права.

Аналіз наукових джерел і публікацій надає підстав стверджувати, що власне поняття цінності завжди було об'єктом інтересу для філософії права, соціології, психології, соціогуманітарних дисциплін у цілому, що виразилося в безлічі різних її теорій і концепцій [1-3 та ін.]. При цьому в аксіологічній літературі можна виділити принаймні дві базових тенденції розуміння цінності: 1) як здатності речей і явищ навколишнього світу впливати на суб'єкта таким чином, що вони сприймаються як блага, що спонукають прагнути до них і домагатися володіння ними; 2) як загальних принципів доцільної діяльності, керуючись якими людина приписує тим чи іншим об'єктам практичну значущість, що спонукує її діяти, поводитися певним чином [4, с. 51-52]. Зважаючи на це, метою й завданням даної статті є спроба неупередженого розгляду й аналізу правового нігілізму крізь призму ціннісного розуміння права й ціннісного відношення до нього¹.

¹ Тема даної статті пов'язана з соціально-філософськими дослідженнями в межах комплексної цільової програми НДР “Соціально-філософські і філософсько-правові проблеми розвитку суспільства”, яку здійснює кафедра філософії Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого (державний реєстраційний номер 0186.0.070870).

Очевидно, що специфіка світу культурних явищ пов'язана з буттям людини – правового суб'єкта. З цього приводу російський дослідник С. Касаткін підкреслює, що цінністю буде все, що “стверджує мене в житті й сприяє повноті буття... Подібно до того, як деякі фігури й малюнки можуть бути різними лише при швидкому обертанні предмета, цінності також виникають з руху в напрямку до найбільш повного й глибокого переживання світу. Цінності припускають причетність людини до світу, який нею освоюється в міру своїх сил і можливостей. Вони сприяють ствердженню в людині таких здібностей, без яких світ втрачає значущість і привабливість. Усе, що ми цінуємо у своєму житті, ми цінуємо через нові можливості й форми буття, відкриті завдяки цінностям” [5, с. 117]. Цінності вважаються інтерсуб'єктивними конструктами репрезентативної культури, життєвого світу, за допомогою яких визначаються, організуються й утримуються сфери соціально-історичних значень, особистісні змісти різних феноменів. Вони є продуктами й механізмами спільного існування людей, що, у силу своєї інституціоналізації, “вплетеності” у повсякденні ментальні й поведінкові практики, знаходять певний ступінь об'єктивної фактичності, сприймаються як відчужені сутності. Від цього, однак, вони не перестають залежати від соціальних суб'єктів, існуючи остільки, оскільки активно чи пасивно визнаються останніми.

Зазначимо, що право існує остільки, оскільки суб'єктом за ним вбачається яка-небудь цінність. Як некоректним є ототожнення права з правовими текстами, також очевидно є відсутність права в теоретичній істині, відверненій ідеї, винесеній за межі ціннісного світосприймання, за рамки духовного простору. Як справедливо вказує С. Касаткін: “Зробити висновок про те, з чим ми маємо справу – з правом чи не з правом – неможливо і з аналізу нормативного змісту закону, якщо розглядати цей зміст незалежно від його ціннісного й функціонального значення в контексті єдиного організму культури конкретного суспільства, тобто поза його психосоціокультурною інтерпретацією” [5, с. 118].

Аналогічної думки дотримувався й А. Поляков: “аналіз логіко-нормативного змісту трьох різних текстів, у яких зафіксовані деякі правила поведінки, що передбачають державну санкцію за їхнє порушення, ще не дозволяє зробити висновок про те, з чим ми маємо справу – із джерелом правових норм чи ні. Тільки розглянувши ці правила в соціокультурному контексті певного середовища, можна стверджувати, що одні правила вже не є правовими нормами, оскільки пройшли десятки століть з того моменту, як вони втратили можливість бути і діючими, і реалізованими (наприклад, статті преторського права Стародавнього Риму); інші правила так і не стали правовими нормами, оскільки закон не одержав юридичну чинність, не став законом діючим, і ніякі норми поведінки на його основі не утворилися; а треті правила, хоча й були офіційно визнані як такі, що мають юридичну чинність, не одержали силу соціальну, тобто ніколи й ніким не використовувалися і не застосовувалися, залишаючись записом на папері і, отже, також не стали джерелом норм права” [7, с. 257-258].

Таким чином, через своє аксіологічне наповнення, включення в діючу систему соціальних цінностей правові тексти легітимізуються, трансформуються в нормативні

встановлення, здатні впливати на волю і, відповідно, на поведінку суб'єктів, визначаючи її як правову. Людина має право робити що-небудь тому, що це відповідає встановленому в суспільстві, групі правилу і подібна соціальна відповідність виправдує акти соціального діяча (дозволяє інтерпретувати їх як нормальну, нормативну поведінку). З іншого боку, сама цінність права не є чимось гіпостазованим і відчуженим від правового суб'єкта як діяча, здатного до їхнього визнання й утвердження. Звідси ціннісне сприйняття правового тексту неможливе без установа ціннісного відношення між "об'єктом" і "суб'єктом", тобто без "інтелектуально-емоційного переживання соціальними суб'єктами значущості тієї чи іншої правової норми, що є частиною правової свідомості особистого і суспільного" [7, с. 256-257]. Усе це ще раз підкреслює онтологічну зв'язаність права "антропологічним моментом", його заданість, укорінення в правосвідомості, у духовному життєвому просторі ментальності й культури.

Вирішення питання про цінність права не означає категоричного ствердження її абсолютності, але припускає з'ясування місця й ролі права як складової певного (ситуативного, історичного, соціокультурного) контексту. Навіть у випадку визнання існування деякого ейдосу (об'єктивної ідеї, змісту) права [3, с. 177; 8, с. 40-46], а значить, і іманентно властивих йому цінностей – свободи, рівності, справедливості, відповідальності, порядку, безпеки тощо, останні в будь-якому випадку вимагають своєї інтерпретації, інтелектуального й емоційного наповнення, адекватного специфічним умовам конкретного суспільства, групи, індивіда в тій чи іншій соціальній ситуації.

Цінності, писав Н. Луман, суть приховані в комунікації "сліпі плями", що передбачаються, допускаються у формі натяків і імплікацій [9, с. 206-207]. Цінність права не існує споконвічно, але непомітно привноситься контекстом його конституювання, осмислення, об'єктивації, інтерпретації, використання тощо. "Універсалії нічого не пояснюють, вони самі мають потребу в поясненні" – відзначають Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі [10, с. 16]. Такі фундаментальні категорії, як свобода, рівність, справедливість та інші, є універсальними саме в силу своєї інаковості в різних людей, різних часів і спільнот. Розкриття питання про цінність права, таким чином, вимагає саме рефлексії тих базових основ, тих ментальних, соціокультурних контекстів, з яких право виходить, "виростає", завдяки яким і для яких здійснюється [11].

Культура уявляється живою, конкретно-історичною цілісністю, кожний елемент якої наділяється власним унікальним змістом, цінністю, функціональним навантаженням, одержує свої комунікативні значення. Звідси сприйняття, розуміння, використання культурою навіть, здавалося б, найпрогресивніших сторонніх форм, досягнень неминуче відбувається на основі "культурно-історичної апперцепції", власного емпіричного наповнення. Це завжди є спілкування, інтерпретація, конструювання нового, нетотожного змісту первісного послання знання і його необхідна інтеграція у світ власних значень, архетипів, поведінкових зразків і практик.

Відповідно, насильницька прозахідна модернізація українського соціуму, здійснення інокультурного проекту демократичної правової державності є заздалегідь неефективною кампанією, провальною і навіть катастрофічною без належного “укорінення” у розумах і душах людей. Практична реалізація планів євроінтеграції необхідно вимагає наявності в українському суспільстві не тільки певних економічних і соціально-політичних передумов, але й адекватного змісту ментальності, культури, припускає не тільки і не стільки ревізію позитивного права, скільки зміну фундаментальних, історично сформованих зразків сприйняття, суджень, поведінки, комунікативних кодів, які їх супроводжують, у тому числі і так званого правового нігілізму.

Розкриття феноменів права припускає відмову від їх апріорно-універсалістської, європоцентристської інтерпретації, їх рівневої градації на більш і менш “цивілізовані”, “прогресивні” тощо і вимагає їх розгляду із самої ментальності, культури, на основі утворюючих їх ідей, критеріїв. Різним культурно-хронотопічним контекстам відповідає різний зміст і ціннісно-функціональна ієрархія регуляторів соціальної поведінки.

Домінування правової системи властиве суспільствам західної цивілізації, потреба в праві виникає там, де складаються схожі за тими чи іншими параметрами соціальні й культурні умови. У правових вченнях західної орієнтації домінує думка, що право є і головним засобом, і метою суспільного розвитку. З цих позицій стверджується, що для того, щоб досягти соціальної досконалості, необхідно мати досконалі правові закони. Маючи досконалі закони, можна досягти ідеалу правової держави, а значить, і створити досконале суспільство. Відносини, побудовані на “природно-правових” і договірно-правових началах, розглядаються як пріоритетні для будь-якого соціуму.

У правових вченнях колективістської (східної) правової культури право найчастіше розглядається лише як один із способів, за допомогою якого можна вирішувати обмежені соціальні завдання. Вище права знаходяться мораль і релігія, що згуртовують народ у єдиний духовний організм. Право у цьому контексті часто інтерпретується як узаконений егоїзм, як те, що по своїй суті розмежовує, розділяє інтереси соціальних суб’єктів, тому робиться висновок про необхідність прагнути не до права, а до того, що людей поєднує – до соціального служіння в ім’я загального блага, тобто до життя по совісті, а не тільки за законом. Тому не правовий, а релігійно-моральний спосіб життя (часом сполучений зі зневагою до прав, до духовної самотності окремої особистості) є в цьому випадку соціальним ідеалом.

Українській правосвідомості історично більш відповідає саме інструменталістське, етичне сприйняття цінності права. Будучи частиною соціального універсуму, право відіграє в ньому важливу, але допоміжну роль, воно є цінним не саме по собі, а у зв’язку з тими цілями, яких з його допомогою можна досягти. Проте, незважаючи на обмежені можливості й підпорядкованість різним цілям і інтересам, у тому числі чисто егоїстичним, справжнє призначення права вбачається тут у тому, щоб бути необхідною передумовою духовно зрілого суспільства, стверджувати високі моральні ідеали в соціальному житті. Це положення стало підсумковим для

вітчизняного “ренесансу” політико-правової думки кінця XIX – початку XX ст. [12-14].

Такий підхід дозволяє по-іншому концептуалізувати розбіжність цінностей, закріплених в офіційній доктрині, законодавстві, з одного боку, і в правосвідомості – з іншого. Як правило, подібна розбіжність термінологічно передається не інакше, як через поняття “деформації”, “дисфункції” тощо, що позначають ті стійкі зміни психіки суб’єктів, які визначають їхнє негативне ставлення до права і причини неправомірної (нігілістичної) поведінки [6; 15]. Так, “деформація правосвідомості” концептуалізується як складне соціальне й ідейно-психологічне явище правового життя суспільства, що торкається всіх рівнів і видів правосвідомості й характеризується негативністю, масовістю, динамізмом, здатністю до впливу на суміжні сфери суспільного життя.

Подібна термінологія по суті відтворює класичну юспозитивістську тезу про абсолютну цінність права як центру, доміанти юридичного світу, стосовно якого правосвідомість, інші правові феномени – лише моменти його буття, форми й засоби його ствердження. Сам термін “деформація” означає існування деякої первісної цілісності, яка під впливом тих чи інших зовнішніх причин, умов трансформується, втрачає попередній (правильний, адекватний нормі) статус (не тільки форму, але й зміст), розглядається як відхилення від ідеалу, його знищення, скасування, ослаблення, перекручування, деградація тощо. Деформованість правосвідомості є її недосконалість, зіпсованість, наявність у ній вад, руйнування її ідейно-психологічного, духовного стрижня, порушення, розлад її функціональної організації тощо.

Певну спробу вирішення (пом’якшення) однобічності даного підходу знаходимо у Д. Марченка, який вводить поняття “деаксіологізації” правосвідомості, тобто невідповідності між цінностями права й цінностями суспільної свідомості. Юридична цінність розглядається ним як “суспільний чи груповий правовий ідеал, що існує в суспільстві у вигляді уявної мети” і який представлений у системі офіційного законодавства, у юридичній доктрині. Звідси, під деаксіологічною правосвідомістю пропонується розуміти такий “вид правосвідомості, суб’єктивне чи групове потребове цілепокладання якої в юридичній сфері не відповідає суспільній цінності, закріпленій в законі й наявній універсальній передбачуваній потребі усього суспільства” [16, с. 10-12]. Однак і тут, на наш погляд, має місце колишня ціннісна ієрархія, опозиція: право як центр і цінність юридичного світу протиставляється правосвідомості як периферійному утворенню, що повинне засвоїти офіційні стандарти. Сам термін “деаксіологізація” означає руйнування, видалення, відсутність, занепад цінностей, а “деаксіологізована свідомість” є свідомістю зі зруйнованими чи навіть протилежними цінностями, деяка мінлива, кризова свідомість.

Тим часом, будь-яка цінність і норма представляються завжди контекстуальною, конвенціональною, відносною (будучи при цьому соціально обумовленою), вони завжди є продуктом деякого комунікативного простору. Інакше кажучи, ідеал належного відношення до права, норма правосвідомості є не стільки споконвічною якістю (формою) останнього, скільки інтерсуб’єктивним конструктором, оцінкою,

інтерпретацією свідомості, пов'язаною зі здійсненням соціальної влади й регуляції. Як очевидно є природність і достатня поширеність світоглядних розбіжностей між соціальними діячами, їхніми об'єднаннями, так само очевидно є потреба в уніфікації схем мислення й дій, які утворюють соціальний простір. Звідси, використовувані нами критерії нормальності правосвідомості являють собою, як правило, конструкти, створювані офіційною доктриною, позицією еліт. Вони зовсім не обов'язково будуть відповідати ціннісно-нормативній ієрархії й значеннєвим параметрам, що існують у тій чи іншій культурі, соціальній спільноті. Наведені "стандарти" свідомості, взяті у своїй абсолютності, функціонують уже не стільки як наукові поняття, націлені на розкриття споконвічних якостей соціальних діячів, цінностей культурної спільноти, скільки як ідеологічні конструкти, що обслуговують здійснення й інституціоналізацію соціального порядку й влади. Наприклад, конструювання "міфології" правового нігілізму як складової соціально-політичного дискурсу багато в чому зумовлене утвердженням як цінності "права взагалі", що пропонується українському суспільству в сучасних умовах у душі євроцентризму, доктрини юснатуралізму й правової державності, так і цінності права офіційного (публічної влади, що стоїть за ним).

Юспозитивістська юриспруденція апріорно задає стандарт правосвідомості, що зв'язує рівень розвитку останнього з уявленнями (переконаннями) про офіційне право як вищу цінність, вироблену людством, з досить високою правовою інформованістю й компетентністю, впевненістю в необхідності дотримання вимог законодавства, орієнтованістю на встановлені ним зразки поведінки тощо. Це безпосередньо корелюється зі сформульованими І. Ільїним аксіомами правосвідомості, без яких, на його думку, не може бути повноцінного правового суб'єкта [17, с. 308-385]: 1) почуття духовної гідності, 2) автономія або самозаконність духу, 3) взаємне духовне визнання. Сюди ж, очевидно, варто додати усвідомлення людьми своїх природних прав і свобод (відповідно до діючого права), активне протистояння порушенням законності, боротьба за зміну визнаного несправедливим нормативно-правового акта правовими засобами тощо. Стосовно останнього Ж.-Л. Бержель відзначає, що навіть у ситуації визнання права народу на опір режиму пригноблення законодавець не може виходити з природної справедливості: "Тільки будучи закріпленими позитивним правом, норми природного права впливають ефективно. У протилежному випадку важко собі уявити, як законодавець може дозволити своїм громадянам укриватися від виконання власного закону під приводом виконання природних законів, які він усунув, чи як він може відмовитися від того, щоб переконати громадян у необхідності поваги позитивного права, якщо останнє суперечить природному праву. Тільки бунт або силовий вплив можуть у такому випадку перевернути існуючий порядок і, незважаючи на те, що в окремих екстремальних випадках заперечення права й суспільної організації може здатися необхідним, саме легітимність заперечення завжди залишається невизначеною, саме від практики заперечення завжди виходить об'єктивна небезпека, яку не можна залишати без уваги" [18, с. 46-47].

Таким чином, виходячи з викладеного вище, можна зробити висновок, що центральними для правових суб'єктів будуть норми й цінності, що утворюють систему їхнього життєвого світу, репрезентативної культури, безпосередньо конструюються й відтворюються ними в повсякденних ментальних і поведінкових практиках, виступають тією безсумнівною призмою, яка опосередковує розуміння, відчуття й перетворення навколишньої соціальної реальності. При такій позиції правовий нігілізм як феномен ціннісного відношення до права втрачає свою традиційну однозначно негативну оцінку, може вважатися “нормальним”, повсякденним механізмом (конструктом) будь-якого комунікативно-правового середовища, невід'ємною складовою світовідчуття, природною опозицією, властивою будь-якому історичному й соціокультурному контексту.

Література:

1. Каган М.С. Философская теория ценностей. – СПб.: Лань, 1997.
2. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 4-36.
3. Максимов С.И. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. – Х.: Право, 2002.
4. Бандура О.О. Єдність цінностей та істини в праві: Монографія. – К.: НУВС, 2000.
5. Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. – М.: Канон, 1998.
6. Касаткин С.Н. Правосознание как категория правоведения (теоретико-методологический аспект): Дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01. – Самара, 2003.
7. Поляков А.В. Общая теория права. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2001.
8. Алексеев Н.Н. Основы философии права. – СПб.: Лань, 1999.
9. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социология. – 1991. – Вып. 1. – С. 202-214.
10. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. – М.-СПб.: Алетейя, 1998.
11. Дзьобань О.П. Ідеї вільнодумства у філософії французького просвітництва як одне із джерел постмодернізму // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ, 2006. – № 1. – С. 33-38.
12. Вышеславцев В.П. Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. – М.: Республика, 1994.
13. Желтова В.П., Дробницкий О.Г. Философия и правосознание // Философия и ценностные формы сознания. – М.: Наука, 1978.
14. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Вища школа, 1992.
15. Дзьобань О.П., Ріпа О.Л. Основні ознаки української національної правової ментальності // Право і безпека. – 2002. – № 2. – С. 173-176.
16. Марченко Д.Э. Деаксиологическое правовое сознание и его формы: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12:00:01. – Волгоград, 2001.
17. Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Сочинения в 2-х т. – М.: Политиздат, 1993.
18. Бергель Ж.-Л. Общая теория права / Под общ. ред. В.И. Даниленко / Пер. с франц. – М.: NOTA BENE, 2000.

НЕОМАРКСИЗМ И ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА

Аналізуються основні напрямки розвитку західної теорії соціального конфлікту в контексті становлення сучасного неомарксизму. Особлива увага приділяється провідним варіантам інтерпретації Марксової моделі класу та класової боротьби за нових умов існування сучасного світу.

Ключові слова: марксизм, клас, конфлікт, теорія.

The main directions of development of the western social conflict theory in the context of construction of the modern Neo-Marxism are analyzed. The particular attention is given to key variants of the interpretation of Marx's model of class and class struggle in the new conditions of existing of present world.

Key words: Marxism, class, conflict, theory.

Изучение проблемного поля западной теории социального конфликта в контексте анализа основных идей последователей Марксовой концепции общественно-экономической формации, в которой особое место занимает модель классовой борьбы, в современных условиях развития украинского общества приобретает особую актуальность как минимум с двух позиций:

– во-первых, с позиции реального осознания того, что только теория конфликта как наиболее совершенная форма знания данного элемента социального мира способна адекватно интерпретировать трансформационные процессы, наблюдаемые в социальных системах, которые сопровождаются возникновением и развитием различных видов борьбы и столкновений интересов;

– во-вторых, с позиции достаточно обоснованного предположения, что дальнейшее развитие учение К. Маркса о классах и классовой борьбе (т.е. оформление в самостоятельную концептуальную схему с позиции диалектического материализма, которая не наблюдается в работах его основателя) приобретает именно в теоретических построениях западных сторонников марксизма.

Исходя из этого, целью статьи выступает анализ западной марксистской литературы 50–90-х годов XX ст. в контексте обоснования основных направлений развития Марксовой модели классов и классовой борьбы.

Следует заметить, что в 50-х годах XX ст. анализ Марксовой позиции в вопросе о классах и классовой борьбе выступает центральной темой многих публикаций западных представителей марксистской философии [см.: 1; 7; 8]. Однако основная цель исследований, как следует, например, из произведений Э. Гранта, Дж. Коул, Т. Пира, – не «защита марксизма» в доктринерском понимании этих слов», а выяснение, действительно ли позиция К. Маркса по данному вопросу «содержит ценные выводы, сохраняющие свое значение» для общества, классовая структура которого отличается от традиционной структуры капиталистического общества

середины XIX ст. – начала XX ст., и прежде всего, многочисленным по составу так называемым «средним классом» [1, с. 15].

Основываясь на положении К. Маркса, в котором основой деления общества на классы выступает форма собственности на средства производства и присвоения продуктов труда, английские исследователи-марксисты обоснованно доказывают, что «среднего класса» в Марксовом понимании слова в структуре современного капиталистического общества не существует. В класс, сформировавшийся, по мнению целого ряда западных исследователей (Р. Бендикса, Дж. Бернхэма, Г. Гейгера, Д. Локвуда, Ч. Миллса), в новых социально-экономических условиях развития общества в XX ст. (и, прежде всего, вызвавших изменения в структуре занятости), обычно включают высокооплачиваемых представителей профессий неручного труда, представителей мелкого бизнеса и т.п. Последние, в контексте рассуждений К. Маркса, в конечном счете, могут выступать или собственниками капитала, или собственниками одной только рабочей силы (как бы высоко она не оплачивалась). Исходя из этого, вышеобозначенные представители общества могут образовывать (и составляют) различные социальные группы, различающиеся по величине доходов, статусу, доступу к властным полномочиям, но не могут находиться над антагонизмом между капиталистами и наемными рабочими и соответственно не могут способствовать преодолению классовых противоречий между последними.

В конце 60-х годов XX ст. основные идеи К. Маркса относительно закономерностей развития отношений между антагонистическими классами активно анализируются со стороны западных сторонников марксизма в границах критики альтернативного революционному преобразованию традиционных структур общества процесса так называемой «постепенной социальной инженерии». Проблемы социальной инженерии наиболее широко были представлены в произведениях английского философа и историка К. Поппера, американского социального антрополога А. Кребера, американского экономиста и психолога Э. Мэйо. В частности под социальной инженерией предлагалось понимать «планирование и конструирование институтов с целью возможного сдерживания, регулирования или же ускорения предстоящего социального развития» [см.: 5]. Реализацию на практике отмеченных моментов предлагалось осуществлять не политическими средствами с применением насилия, а постепенно, через систему социальных реформ, т.е. демократическим методом. Таким образом, демократические институты (по определению К. Поппера, те, которые способны обеспечить смену правительства без кровопролития) в современном обществе выступают одновременно и средством проектирования социальных достижений, и средством социального контроля над тем, что может привести к безграничной и безответственной власти определенных лиц или групп. Именно функционирование таких институтов позволяет, по наблюдениям английского философа, находить компромиссные варианты в решении вопросов, касающихся согласования противоположных интересов представителей различных классов (например, улучшение условий жизни и работы представителей наемного труда, расширение возможностей их участия в политической жизни общества и т. п.)

и утверждать, что классовая борьба «притупляется и находится на пути к исчезновению» [5, с. 27].

Однако, по справедливым замечаниям представителей западного марксизма (наиболее ярким из которых является английский исследователь М. Корнфорт), «эти компромиссы как раз и доказывают, что классовая борьба продолжается и что они представляют собой ее результат» [2, с. 305]. Кроме того, в своем ответе К. Попперу на его опровержение марксизма («Открытая философия и открытое общество» (1968)) М. Корнфорт утверждает, что «появление так называемой «постепенной социальной инженерии» – это лишь частный случай современного проявления классовой борьбы между капиталом и трудом, управляемой законами не механики, а классовой борьбы». И далее, что, «пока сохраняется положение, при котором можно достигать договоренности, не мешающей в существенной степени накоплению капитала и в тоже время приносящей выгоду труду, подобные соглашения будут заключаться и впредь» [2, с. 306].

Следует заметить, что, интерпретируя классовую борьбу как один из важнейших факторов формирования истории в целом (и современной в частности), некоторые английские марксисты предложили пересмотреть основные Марксовы принципы ее возникновения и развития. В представлениях, например, З. Томпсона это означало отход от экономического редукционизма («базис определяет надстройку») и от идеи, что историческим развитием управляют безличные и наиндивидуальные структуры. Автор книги «Возникновение английского рабочего класса» (1978) предлагает понимать историю как постоянно идущую борьбу между разными группами и классами, в которой экономические, политические и культурные отношения составляют единое целое. Для ее адекватной интерпретации и дальнейшего объективного анализа, на его взгляд, необходимо, прежде всего, раскрыть рациональное звено в действиях исторических фигур. Соглашаясь с тем фактом, что множество восстаний и бунтов во всемирной истории не достигли намеченных целей, З. Томпсон, тем не менее, предлагает считать этот показатель «чисто внешним». Все субъекты различных политических и экономических конфликтов, проявившихся в форме бунтов, восстаний, забастовок, акций протеста, революций выступили участниками построения современного общества [11, р. 103].

Возникновение отмеченной тенденции в размышлениях марксистов 60-х–70-х годов принято объяснять историческими обстоятельствами (разоблачением культа личности, кубинской революцией и т. п.) [4, с. 142]. Однако очевидно, что смена акцента в Марксовой оценке роли личности и народных масс в истории не могла произойти без ориентации на доминирующий в теоретических построениях западных исследователей структурный функционализм Т. Парсонса. Последний момент стал более очевидным в последующих исследованиях теоретических последователей К. Маркса.

В 80-е годы XX ст. в западной социальной философии формируется новое направление – так называемый «аналитический марксизм», основная цель которого заключается в исследовании и интерпретации Марксовой теории исторического

развития средствами немарксистской науки и философии. К последним предлагается отнести англосакскую аналитическую философию, представленную идеями У. Джеймса, Дж. Мида, Дж. Дьюи, Г. Блумера, И. Гоффмана, теорию игр и теорию рационального принятия решений. С позиции применения современных логических средств и математического аппарата развивают Марксовы положения относительно образования классов и условий развития классовой борьбы такие представители аналитического марксизма, как Дж. Коэн, Дж. Ремер, Э. Райт, А. Пшеворский, Дж. Эльстер, А. Вуд.

Согласно размышлениям канадского философа Дж. Коэна, Марксову теорию исторического развития (путем смены общественно-экономических формаций) можно представить как функциональную объяснительную модель. В результате ее основные элементы – понятия и взаимосвязи между ними – получают «новую» смысловую интерпретацию. Так, производственные отношения, рассматриваемые К. Марксом как форма развития производительных сил, предлагается анализировать в более «размытом» варианте – как совокупность некоторых элементов, связанных с развитием и функционированием производительных сил. Базис, рассматриваемый автором «Капитала» как совокупность производственных отношений, включающая отношения людей в процессе производства материальных благ и формы распределения на основе отношения к средствам производства (т.е. формы собственности) жизненных средств, и уже в силу своей природы, предполагающий активное взаимодействие с производительными силами и влияющими на их развитие политическими и юридическими структурами общества (его надстройкой), рекомендуется анализировать как функциональный императив относительно надстройки, обладающей способностью стабилизировать классовую власть буржуазии в экономике [см.: 4]. Очевидно, что предложенные нововведения не уточняют основные положения Марксовой концепции классовой борьбы (даже с позиции обоснования роли и значения ее основных элементов относительно друг друга), а переводят теоретическую конструкцию классика с уровня диалектических размышлений в плоскость антиисторических и абстрактных построений – основу структурного функционализма.

В исследованиях американского профессора Дж. Ремера развитие идей К. Маркса относительно классовой борьбы и условий реализации ее в форме социальной революции осуществляется в границах построения новой теоретической конструкции эксплуатации и классов, отражающей их генезис и динамику во всех типах общества – от рабовладельческого до социалистического. Основное содержание теории заключается в положении о постоянном существовании для эксплуатируемого класса альтернативы, улучшающей его положение и основанной на справедливом распределении в социальной системе материальных благ [10, р. 103]. При этом механизм возникновения, формирования и достижения данной альтернативы перемещается исследователем с уровня непосредственного производства материальных благ на уровень их распределения, т.е. в сферу проблемы экономического и социального неравенства. Очевидно, что в результате такого подхода борьба между представителями различных классов утрачивает свой

коллективный характер и приобретает явно индивидуальную направленность, которую предлагается формализовать с помощью средств математического анализа. Из такой интерпретации природы генезиса эксплуатации, предложенной Дж. Ремером, никоим образом не следует отказ от собственности как определенной формы присвоения произведенных материальных благ. Поскольку общеизвестно, что, по К. Марксу, предварительным условием распределения произведенных материальных благ, необходимых для жизни людей, является присвоение средств производства. Последний процесс предполагает владение, распоряжение и использование этих средств, позволяющих организовать собственно производство материальных благ и извлекать доходы из его работы. Величина дохода для каждого участника производства определяется их местом в системе его организации, т.е. характером доступа к средствам производства. Владение средствами производства гарантирует прибавочную стоимость, распоряжение (или управление) ими и их непосредственное использование – заработную плату. Однако акцент на распределительном моменте расширяет границы для применения психологических методик и математических расчетов, позволяющих, по мнению Дж. Ремера, спрогнозировать возможные действия представителей эксплуатируемого класса, с помощью социальной политики смягчить деструктивность их последствий для общества.

В рассуждениях его коллеги А. Пшеворского данные моменты конкретизируются с помощью модели выбора рабочими рациональной социально-демократической стратегии построения социализма, адекватной различным социально-экономическим условиям. В качестве основных переменных такой модели выбора предлагается рассматривать T (время от принятия решения до проведения национализации), W (заработную плату рабочих), K (уровень инвестиций капитала) и D (уровень развития экономики). Выбор описывается формулой:

$$M = F \{T, W, K, D\}, \text{ где } M \text{ принадлежит } \{M_{\text{доп}}\}.$$

При этом очевидно, что выбранная модель в общем случае является одной из множества допустимых моделей. При ее выборе учитываются как определенные факторы (перечисленные переменные), так и случайные факторы (например, личностные предпочтения субъекта принятия решения) [см.: 9].

В последующих произведениях польского философа предпринимается попытка заменить в целом социалистический идеал на новую модель общественного устройства на том основании, что «социализм, которому свойственно строго плановое распределение, вообще несостоятелен, ибо в его фундаменте лежат невыполнимые требования, касающиеся поведения тех, кто планирует, производит и потребляет» [6, с. 14]. В качестве основных таких моментов предлагается рассматривать: ограниченность возможностей планирующего при решении проблемы (даже при наличии точной информации) из-за ее сложности; отсутствие достоверной информации о потребностях и возможностях фирм из-за личной заинтересованности индивидов в ее сокрытии; отсутствие у планирующего желания действовать в интересах общего благосостояния [6, с. 178].

Используя Марксов подход к критике капитализма, основанный на анализе противоречия, существующего между производительными силами и производственными отношениями, А. Пшеворский также рассматривает его как иррациональную систему, не имеющую социальной перспективы. Однако его утверждение (в отличие от вывода К. Маркса) о бесперспективности реформирования современного капитализма (лишенного технически осуществимых способов распределения благ) формулируется на основе прежде всего результатов теоретико-игрового анализа. На его взгляд, применение теоретико-игровых представлений позволяет сочетать диалектико-материалистическую методологию «с «идеологически» нагруженной и открыто нерациональной онтологией «индивидуумов», которые в своей массе кажутся однородными в том смысле, что преследуют схожие стратегии и часто стремятся к одним и тем же выигрышам» [6, с. 85].

Основываясь на идее Дж. Ремера о том, что «формы собственности менее важны для благополучия общества, нежели механизмы распределения», А. Пшеворский в качестве наиболее рациональных и гуманных экономических систем предлагает рассматривать те из них, «которые построены на принципах регулируемой экономики (распределение ресурсов) и государственной политики обеспечения минимума благополучия каждому члену общества» [6, с. 14]. Справедливо отмечая неидеальность этой социал-демократической модели общественного устройства общества ни в отношении экономической эффективности, ни в отношении социальной справедливости, польский автор для современных условий развития, тем не менее, находит ее наиболее предпочтительным вариантом. И по аналогии с Марксовыми положениями видит основу их развития в разрешении определенного типа противоречий – политических. Разрешать их предлагается не через форму революций, а эволюционным способом. Основываясь (опять же) на теоретико-игровом подходе, разрешение этих социальных противоречий предлагается рассматривать только в условиях, когда ни одна из сторон никогда полностью не контролирует положение и не определяет конечный результат, который для всех политических субъектов всегда остается неопределенным [6, с. 28–65].

Следует заметить, что изменения, которые наблюдаются в содержании экономической и социальной политики, проводимой демократическими государствами, и на которых акцентируется внимание представителей аналитического марксизма – поощрение технологического прогресса, противодействие экономическим отклонениям, управление инвестициями, обеспечение мобильности трудовых ресурсов, создание социальных служб, поддержание уровня доходов и т. п., – осуществляются явно с учетом замечаний К. Маркса и Ф. Энгельса, высказанных ими в рамках описания и критики капиталистического способа производства [см.: 3].

Другими словами, осуществления изменений в политике, проводимой современными демократическими государствами (по-прежнему основанных на капиталистическом способе производства), происходят (если использовать идею Аристотеля о том, что «противоположные меры производят противоположные

действия») по принципу – предупреждение возникновения условий, обостряющих классовую борьбу (по К. Марксу), неизбежно ведет к ее ослаблению. При этом, критически оценивая новые реалии социально-экономических преобразований в демократических обществах, редко кто из исследователей (даже последовательных марксистов) предлагает их проанализировать в контексте развития именно Марксовой модели классовой борьбы.

Таким образом, можно сделать вывод, что в исследованиях представителей западного марксизма на протяжении всего XX ст. учение К. Маркса о классах и классовой борьбе не рассматривается как самостоятельный вариант теории социального конфликта и даже не обосновываются основные подходы к его развитию в данном направлении. Ими справедливо отмечается, что вопрос о классах невозможно оторвать от общей концепции марксизма – он выступает как предпосылка и одновременно как результат решения его коренных проблем. Материалистическая диалектика имела в качестве своего объекта, прежде всего, реальную диалектику классовой борьбы и обосновывала для пролетариата (основного субъекта) способы и средства разрешения противоречий капиталистического способа производства в контексте общей концепции. Исходя из этого, основной целью этих разработок выступает в конечном счете обоснование применения положений Марксовой теории исторического развития для понимания (и соответственно – изменения) наблюдаемой социальной реальности.

Литература:

1. Грант Э. Социализм и средние классы: Пер. с англ. – М.: Госполитиздат, 1960. – 200 с.
2. Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1972. – 532 с.
3. Маркс К. Заработная плата, цена и прибыль // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 30 т. – М.: Госполитиздат, 1960. – Т. 16. – С. 101–155.
4. Монсон П. Современная западная социология: теории, традиции, перспективы: Пер. со шв. – СПб.: Нотабене, 1992. – 445 с.
5. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. – Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы: Пер. с англ. – М.: Феникс, 1992. – 528 с.
6. Пшеворский А. Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке: Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2000. – 320 с.
7. Cole G. Studies in Class Structure. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1955 – 178 p.
8. Pear T. English Social Differences. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1955. – 165 p.
9. Przeworski A. Capitalism and Social Democracy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1985. – 246 p.
10. Roemer J. Analytical Marxism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – 543 p.
11. Thompson E. The Poverty of Theory. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1978. – 249 p.

УДК 17.02

Герасимчук В.А.

**ФІЛОСОФІЯ КОХАННЯ: ВІЧНЕ СХОДЖЕННЯ
СПРАГЛОЇ ДУШІ ДО ВІЧНОСТІ
(герменевтичні міркування над текстом роману А. Мердок «Чорний принц»)**

“Який чарівний розум згас!”

Шекспір

В данной статье автор делает попытку интерпретационно-феноменологического описания главной темы романа А. Мердок “Черный Принц”, а именно: метафизика любви, ее внутренних трансцендентальных аспектов.

Ключевые слова: метафизика любви, мирская любовь, небесная любовь.

In the proposed article author makes an attempt of hermeneutic-phenomenological describe of the main theme of the novel of A. Murdoch “The Black Prince”, namely, metaphysics of love, its inner transcendental aspects.

The key words: metaphysics of love, mundane love, and heaven love.

Природа (значення, смисли) такого поняття, такого почуття, як кохання, ким би і в яких текстах і естетиці воно не розглядалося, завжди **актуалізується** в силу його універсальної і антропофілософської значущості. Тому будь-який суб'єктивний варіант осмислення, будь-які рефлексії щодо цього поняття, надто ж у тексті філософського роману, автором якого є авторитетний у світових гуманітарних колах філософ і письменник ХХ ст. Айріс Мердок, заслуговують на безперечну наукову увагу, на постійне читацьке “активне розуміння”.

Багатогранна творчість А. Мердок розглянута й естетиками, і літературознавцями в багатьох аспектах, проте філософсько-герменевтичний вимір тексту залишає просторе проблемне поле, яке можна розширювати шляхом індивідуально-рецептивних інтерпретацій, щоразу “нових прочитань” з урахуванням щоразу нової культурологічної ситуації.

Мета статті – через герменевтичне розмірковування розкодувати основну проблему тексту А. Мердок – проблему кохання з тим, щоб розгорнути у світлі суб'єктивно-екзистенційного переживання і розуміння її репрезентантом – головним героєм роману, який водночас є суб'єктом і об'єктом.

Роман Айріс Мердок – роман про кохання, що засвідчує і його підзаголовок “Свято кохання”. Сюжет простий, навіть банальний. Дуже талановитий, але не дуже успішний, надто вимогливий до себе і до того, що виходить з-під його пера, письменник у поважному віці раптом закохується в молоду дівчину. Ніхто його не розуміє, не квапиться на допомогу. Нова ситуація підштовхує його до всіляких логічно необґрунтованих вчинків. Зрештою, він потрапляє до в'язниці, де і пише свій найкращий роман про те, що з ним сталося, – “Чорний принц”. Проте подієва фабула роману стала лише формальним приводом для розгортання філософського дискурсу

щодо появи нової субстанції в житті героя, яка до непізнаваності змінила не тільки його життя, але і його сприйняття, спосіб мислення. Як письменник, він робить спробу заглибитися та описати незнані досі відчуття, що враз пронизали його розум і серце. Згадані ним риторичні рядки поезії англійського поета Джона Донна: “Просто не розумію, що ж ми робили, ти і я, поки не покохали одне одного?” – стали епіграфом до нового стану героя і почали відбивати секунди і міліметри нового хронотопу його саморефлексій. Він з тривожною трепетністю “спостерігає” раювання своєї душі, яка поступово переповнюється відчуттям блаженства і прилучення до чогось високого і піднесеного, і, звичайно ж, “неземного”. Унікальний чуттєвий досвід спричинюється до дивовижних метафізичних відкриттів. “Моє кохання до Джуліан, – розмірковує Бредлі Пірсон, – напевне, зародилося ще до створення світу. Астрологію відкрили, поза сумнівом, закохані. Тільки велетенський зірковий світ достатньо просторий і тривкий, щоб вміщувати, жити, оберігати таке вічне поняття, як кохання. Тільки там може зародитися це нетлінне почуття” [1, с. 484]. Бог сказав: “Хай буде світло”, – і тоді ж було сотворене це кохання. У пошуках “точнішого” змалювання свого стану, повнішого його осмислення і узагальнення герой постійно вдається до “найпервіснішого” типу визначення понять – порівняння. Причому шукає варіант “ідеальної рівності” [9], тобто “рівняння” тотожних понять, рівновеликих, рівнопрекрасних тощо. Прийоми розрізнення й ототожнення нового для нього поняття поступово виводять його на рівень пошуку себе в онтопросторі, раптове і навіть неочікуване віднайдення в собі, такому досі егоцентричному, нових рис, нової форми людяності. Не тільки герой, а і весь світ “олюднюється”, повертається обличчям до людини, кохання започатковує її комунікацію з собою як з Богом (не випадково ототожнення Я-бог повторюється рефреном у тексті роману), здійснює обряд катарсису душі. “Закохавшись, я перетворився на бога” [1, с. 484], «...радість кохання змусила мене забути про себе. Я очистився від гніву, від ненависті, очистився від усіх нищих турбот і страхів, складових нашого грішного “я”» [1, с. 512], – констатує Бредлі. Підкупує трепетність, з якою поважна людина ставиться до об’єкта свого почуття – Джуліан. Вона для нього постає запаленою свічкою, яку належить пронести через майбутні перипетії житейської долі. Бредлі усвідомлює, що їм не судилося бути разом, а якщо це і станеться, то в темпоральному сенсі триватиме недовго. Така перспектива його не жахає, він розуміє, що кохання – дар божий [Див. про це: 10], який “сходить” не тільки на двох, але і на одного. (“Мені належало жити і кохати на самотині, і усвідомлення того, що я здатен на це, творило з мене бога” [1, с. 512]. «Я, здається, майже забув про неї, як містик, можливо, забуває про Бога, сам стаючи богом» [1, с. 524]). Категорія божественного, що нею наділяється водночас людина, яка безмірно закохується, формалізується в основній тезі героя, виведеній з його саморефлексій: кохання – це таїнство, яке не піддається остаточному осмисленню; з одного боку, воно може підштовхнути людину до прірви, з іншого – піднести до верховин безмежного щастя. Якщо кохання егоїстичне, спрямоване на “привласнення” об’єкта, воно знесилює, обплутує тенетами несвободи, коли ж воно безкорисливе, то стає великою творчою силою, “креативною субстанцією”, яка одразу ж підштовхує до цілепокладання і сподвигає до позитивних перетворень і себе, і

дійсності. “Мрії про те, щоб стати великим художником, були, просто кажучи, пошуками великого людського кохання”, – резюмує Бредлі [1, с. 487]. Неосяжність чуття та спрага пізнання таїни себе і світу повертає людину до сакрального часопростору, який виводить її за онтологічні межі у вимір трансцендентного і дарує архетипне відчуття причетності до світової гармонії. Перші ж філософські розмисли героя починають обертатися на орбіті трансцендентного, він сповнюється високої місії, переконаний, що покликаний “до втаємниченого служіння...”, і щойно він перестане кохати, “знову розпочнеться хаос...” [1, с. 484]. Так у його свідомості починає формуватися і формалізуватися думка, що природа кохання проростає з вічності («Людська душа прагне пізнання вічності, і тільки кохання і мистецтво, не враховуючи деяких релігійних переживань, відкривають нам її... Кохаючи, ми майже відриваємося від свого егоїстичного “я”» [1, с. 484]).

Навіть фізичні відчуття героя забарвилися в інші тони, поєднавшись в ньому парадоксальним чином, він водночас гостро, “до болю” відчуває своє тіло і водночас відчувається “цілком оновленим, зміненим, і, по суті, безтілесним” [1, с. 484]. Душевний шал його почуття, поза сумнівом, має не тільки духовний, але й еротичний, сексуальний вимір, що символізує і назва роману. І багато хто із дослідників, посилаючись на Платона, розшифровували символ Чорний принц передовсім як Чорний ерот, “лихий фатум” [3, с. 39]. Розмірковує про тілесну сторону кохання і герой, вважаючи секс тільки частиною кохання, хоча й важливою. В усіх інших випадках він “поселяється, як жаба” [1, с. 525]. Відкривши свій душевний стан Френсісу, гомосексуалісту, прихильнику Фрейда, Бредлі, на його думку, зробив “неправильний хід”, спровокувавши появу Чорного принца в іпостасі чорного ерота у взаєминах між закоханими. Ідея фрейдистської трансексуальності в розумінні Френсіса додала образу чорного ерота ще один, сказати б, найголовніший його смисл – демонічної руйнівної сили, чого Бредлі найбільше боявся і від чого всіляко намагався уберегти своє почуття. Джуліан називала почуття Бредлі “соліпсизмом” (звичайно, йдеться про авторську дефініцію, вкладену в її вуста [5]), з чим він погоджувався: “Так – це гра, в яку я граю сам з собою” [1, с. 593]. Передчуваючи крихкість їхніх взаємин, він намагався не підпускати до них “демонів абстрактного філософування” [1, с. 593], які все ж проникають в різноликих образах – Чорного принца, Чорного ерота, Чорного абсолюту. Даючи різні визначення цим образами, розкриваючи їх багатозначну символіку, поки що ніхто не звернув увагу (принаймні ми не знайшли цього підтвердження) на екзистенційно близькі дві дистантно-імпліцитні цитати, які, на наш погляд, є авторською семантичною імплікацією й утворюють особливий філософський дискурс, в якому і розпредмечуються основні смисли тексту. “Прилучившись” до високого почуття, до “небесного кохання”, Джуліан так схарактеризувала стан своєї душі і свідомості: “я сама ніби щезла... мене перевернуло і я вся *пуста...*” (курсив наш – В.Г.). Саме “пуста”, а не “спустошена”. Інфантильність, “недозрілість” Джуліан зауважував і сам Бредлі, і батьки дівчини, знайомі тощо. Її слова – не розчарування і не шок від почуття, що наринило, а авторська прозора алюзія до “Гамлета”, ще один смисл філософської символіки образу “Чорного принца”, з яким однозначно кореспондується образ Джуліан, яка

власне і започаткувала гамлетівський лейтмотив роману. Вона, крім фактографічної причетності до драми Шекспіра (грала роль Гамлета в шкільному спектаклі, здійснювала з Бредлі докладний аналіз (з цитатами та їх інтерпретаціями) тексту п'єси драматурга, зрештою, благословляла їх першу з Бредлі “шлюбну ніч” в одязі “Чорного принца”), має ще й прямий стосунок до екзистенційної сутності самого Гамлета. Горизонт проблеми “Бути чи не бути” набирає обрисів на рівні трансцендентального філософування, яке зачіпає сферу свідомості. Що таке екзистенція, зрештою, що таке людина? Це свідомість. “Чорний принц” у пропонованому нами розумінні його символічного смислу – це і Гамлет, і Джуліан. Що їх об'єднує? Пустота, Ніщо. Проблема Бредлі як митця – це постійний творчий пошук того єдиного образу, того єдиного слова. Гамлет для нього зітканий зі слів. І Бредлі постійно акцентує ідею Ніщо з її екстраполяцією на ідею спустошеності слова до крайньої її межі – пустоти, що спричинене ніщотою людської свідомості. Інша цитата, яка перевирає до Джуліанової – думка Бредлі про Гамлета: це грішна, стражденна, *пуста* (курсив наш – В.Г.) людська свідомість, обпалена променем мистецтва...” [1, с. 478]. Свідомість Гамлета, отже, в уяві головного героя А. Мердок постає заплутаною, незбагненою, темною до чорноти, а через це *пустою*. Здавалося б, такі непорівнянні персонажі – Гамлет і Джуліан, зрештою, стають поруч, а гамлетівський наскрізний мотив детермінується. І тому Бредлі, “граючи свою гру” спочатку на рівні підсвідомості, потім приходиться до думки, що його свідомістю, його екзистенцією, ним як людиною починає управляти велике всюдисуще кохання, яке вказує йому, крім усього іншого, і на ту велику прірву, яка лежить тепер перед ним і Джуліан, перед ним і всіма іншими персонажами роману. Він доводить індивідуальність своєї свідомості, її можливість жити в іншому світі, двері куди йому відчинило велике кохання. А. Мердок цим перебігом думки свого героя вступає в полеміку з екзистенціалістським світобаченням щодо відчутного зовнішнього тиску на вільний вибір і самореалізацію індивіда. Будь-яку гостру суперечність між індивідуальною волею і численними зовнішніми чинниками, можна зняти, вважає вона, якщо індивід як особистість намагається вийти за межі “зовнішніх чинників” і “грати” хоч і на проблемному, але “вже своєму полі”. І саме цей шлях обирає герой роману, саме в цьому він вбачає своє екзистенційне призначення.

Жодний персонаж у творі не став конгеніальним почуттю Бредлі. Жодний – і в цьому велика трагедія не тільки його, а й тих, хто не зміг вивищитися до, здавалося б, такого необхідного кожному почуття. Тому й сумніваються вони у його щирості, розглядаючи те, що сталося, то як “біс в ребро”, то як маячню письменницької уяви. Ніхто, крім Бредлі Пірсона, не пізнав і не спробував осягнути, а що ж це таке справжнє кохання, а що ж це таке повнота буття. Все його оточення живе в чистому функціонально-прагматичному вимірі. Саморефлексивні, замкнуті, впевнені, що самодостатні, із своєї структурної оболонки вони “вилуплюються” назовні лише з тим, щоб тимчасово виправдати свою життєву місію якоюсь лихоманною діяльністю, чого вистачає ненадовго. “Неможливо не жажнутися дріб'язковості цих людей” [1, с. 695], – “жахнувся” з цього приводу “у заключному слові” друг Бредлі і видавець його останнього роману “Чорний принц” Ф. Локсій. Всі вони “ніби” кохали, всі

давали “ніби” слушні поради Бредлі, а виявилось, що ніхто навіть і кроку не ступив йому назустріч, ніхто так і не порозумівся з ним, створена ними мегаструктура з її складною системою відношень і пришвидшила гіркий кінець життя Бредлі. Всі дбали про якесь хибне власне почуття гідності, обумовлене в етичному плані крайнім егоїзмом. І що найстрашніше, серед них була і Джуліан – об’єкт його шаленої пристрасті. Основна сюжетна лінія – Бредлі – Джуліан – найбільш інтригуюча у тексті (слід зауважити, що тяжіння до готичних прийомів, детективних поворотів, загалом властиве А. Мердок, дається взнаки і в цьому романі) і тримає в напрузі читача аж до останніх сторінок роману. Джуліан змалку, оскільки Бредлі був другом її родини, виявляла йому знаки уваги. Його освідченням ніби й не була заскочена зненацька, вона й сама щось до нього “відчувала”, але це “щось” було несформованим, незрілим плодом інфантильної свідомості. Коли Джуліан полишила Бредлі, його свідомість у пошуках “сфери істинно глибокого духу” [1, с. 627] збагачується новими екзистенційними відчуттями: світ постав в його уяві юдоллю страждань, юдоллю жаху [1, с. 626]. Він збагнув, що приречений страждати так званим “чистим стражданням”. Щасливе кохання вивільняє нас від “его”, ми починаємо бачити довколишній світ, нещасливе кохання допомагає прилучитися до чистого страждання [1, с. 627], – аналізує свій почуттєвий досвід Бредлі. Але бувають страждання, які ніщо не може стерти із пам’яті. Вони залишаються в нашому житті як “чорні абсолюті”. “Щасливі ті, на кого ці чорні зірки випромінюють хоча б слабке світло” [1, с. 629]. За таких обставин теж можна відчути радість кохання навіть більш чистого, ніж досі, навіть не при добрій годині цей шлях веде до пізнання таїни божества. “Чисте страждання” в кращому разі дає забуття, в гіршому – знання. В кожному разі кохання, поділене чи неподілене, веде душу до екзистенційних проривів до трансцендентного і навіть до таких неординарних відкриттів героя, про що в іншому стані він і не задумався б: «Дивно, чому демонічні страждання кладуть нас горілиць, а піднесені страждання – долілиць?»

І зрештою, посяні зерна кохання і страждання в душі Бредлі Пірсона заколошилися ідеєю життерозуміння, життєствердження і життєздійснення: “...нарешті я можу все пояснити. Ніби сама речовина, з якої я створений, раніше тверда, тужава, як горішок, раптом проросла, стала вільною і світлою. Все побільшало. Я все тепер бачу, всюди проникаю. Я можу стати великим письменником, я знаю” [1, с. 647]. Його розмірковування – це намагання не тільки збагнути те незбагненне щастя, що враз дивовижею обрушилося на нього, це і спроба творчої людини (письменника) зупинити цю “прекрасну мить”, зафіксувати вербально, віднайти ті єдині слова, які б могли уповні відобразити, по суті, не відображуваний до кінця словами стан його душі і тіла. Тілесне теж важить для нього багато, він не розводить тілесне і безтілесне по обидва береги своєї думки, проте чільним для нього все ж є саме духовний, креативний первень кохання. Докорінно змінилося його ставлення до слова. Хоча і раніше Бредлі розрізняв “слова, слова, слова” і “Слово”, був переконаний, що “справжні думки народжуються із мовчання” [1, с. 314], дорікав своєму більш успішному другу (який щороку видавав на-гора по роману) – письменнику Арнольду Баффіну (батькові Джуліан) – за його “риторичний

стиль”, за висловлювання “цитатами” [1, с. 314]. Але часто поруч з ним бачив і себе, сприймав і життя, і свої твори в постмодерністському сенсі як “комічну форму”, як мову, що “жартує у сні”. З життя “страшного, позбавленого смислу, підпорядкованого грі випадковості”, над яким “панують біль і очікування смерті” – народжується своєрідний “вид такту” – іронія – “наша небезпечна і неминуча зброя... наше тактичне почуття пропорції у відборі форм для втілення краси” [1, с. 350]. За таким сприйняттям ідеї творчості насправді приховувалися “муки творчості”, які не давали бажаних плодів (“образи залишались тінями, думки – сентенціями” [1, с. 328]. Проте відчуття близькості озоріння не зрадило Бредлі, воно настало, і раптом іронія перетворилася на самоіронію, світ постав серйозним і величним, а мова – поетично-бутійною і щирою.

Відштовхуючись у своїх розмірковуваннях про літературу від шекспірівського “Гамлета”, в якому криза особистості Шекспіра прихована за словами і перетворена на “основну матерію мистецтва”, Бредлі бачить подібну тенденцію і в сучасному мистецтві. “Ми захищаємося від бід описами і вгамовуємо світ силогізмами, мистецтво, отже, часто замість засобу комунікації перетворюється на засіб містифікації” [1, с. 350]. Чому герої стають акторами, і так до кінця роману жоден не зізнається нікому і навіть собі, що “реальність” не така, як вони її малюють. Кожного влаштовує створений ним свій світ, де вони люблять і їх люблять. Бредлі, зрештою, зрозумів, чому він так довго писав свої твори, невтомно шукаючи способів виразитися, позаяк його ідейний супротивник успішний і популярний письменник Арнольд Баффін написання романів сприймає як словесну гру в стилі постмодернізму. Його творчість – містифікація, “нещирість”, “словесна сухозлотика”, за якою прикривається нездатність проникнути в таїну і самого слова (за формулою Потєбні), а відтак – і в таїну буття, Всесвіту. Закохавшись до нестями (якщо це не так, то смисл самого тексту стає знесмисленим, отже, нетекстом), окрилившись натхненним почуттям, Бредлі Пірсон усвідомив, що “слова, слова, слова” постають Словом – вираженням таїни буття, і тому йому враз відкрилися ті смисли буття, які доти перебували у стані “напівживої” “косної” матерії. Відмінність ситуації Бредлі від ситуації інших героїв роману, причина непорозуміння між ними пролягає по лінії ставлення до Слова, визнання його “божественності”. Бредлі вже на шляху до його осягнення, ним говорить і його кохання, і Всесвіт, інші ж перебувають в полоні “спустошеної” велеслівності, за якою приховуються і містифікуються навіть ті рештки живої матерії слова, якими декого з них нагородила природа. Тут цікава ситуація з Джуліан, яка спричинила дивовижну метаморфозу головного героя. Вона щезла з поля зору Бредлі, поки він “розплутувався” зі своїми украй ускладненими ситуаціями, і “з’явилася” “по його смерті” як своєрідний рецензент твору “Чорний принц”. Читацьке очікування не справджується, справджується передбачення самого Бредлі, з перших хвилин переконаного у “самітності” свого кохання, хоча десь на глибині його душі жевріла слабка надія на вияв хоч якогось почуття у відповідь. З усіма іншими героями зрозуміло: їх егоїстична сутність не дасть можливості проникнути у святая святих Бредлі, його душу. Але Джуліан? Виявилось, що всі її тиради в кінці роману, “після прочитання роману Бредлі”, теж егоїстичного зразка,

пафосні варіації на її тепер улюблену тему – “я письменниця” (після Бредлі – це принаймні нескромно, не кажучи вже про улюбленого нею Шекспіра). Тут річ навіть не у тім, що ніхто не збагнув глибини світопочування героя, найчастіше в реальному житті так і буває, а трагедія в тому, що “екзистенційний досвід” Бредлі – це той шлях, який веде до трансценденції, до якісно нового типу існування, до порозуміння на рівні онтокомунікації і людини з людиною, і людини зі Всесвітом, до суб’єктивізації цих взаємин, а відтак, до симультанно-синкретичного неархаїчного світобачення: олюднення, одушевлення і одухотворення всього і вся, що й відбулося з головним героєм А. Мердок. І цей його “божественний”, “пере-творюючий” досвід так і залишився поза соціальною мегаструктурою, поза її “повсякденною свідомістю”, майже нікого не торкнувши крилом благодаті, що “зійшла” саме на нього.

А. Мердок у своїй літературній творчості постійно шукала філософське підґрунтя для відображення найзагадковішого і найпарадоксальнішого почуття людини – кохання. Багато її творів дослідники [2, с. 150] так і називають “платонічними” (романи “Приємне і добре”, “Сон Бруно”), тому що вони позначені сильним впливом ідей “великого вчителя людства” Платона, зокрема його концепцій Блага, “еротичного сходження”. Давньогрецький філософ у своїх “Діалогах” настійливо розмірковував над проблемами кохання, вкладаючи в перебіг своїх розмислів і власні філософські ідеї, і власний чуттєвий досвід. Виходячи зі своєї ідеї Блага, за якою весь Всесвіт прагне досконалості, а з ним і душа людини, Платон вважав, що це прагнення душі, її шлях до інтелегібельного, надчуттєвого світу ідей нерозривно пов’язане з коханням (діалог “Конвіт”). Він уводить до інтелектуального вжитку класифіковані поняття цього почуття, які набули поширення в мистецтві загалом і в мистецтві слова зокрема (йдеться про Петрарку і Лауру, лицарське кохання в період Ренесансу та і про наші часи). Кохання, за Платоном, має двоєдину природу – тілесну і духовну, матеріальну і ідеальну – так зване “земне” кохання і “неземне”, “небесне”, яке дістало назву “платонічного” (сьогодні вживається часто в іронічному сенсі). Перше пов’язане з тілесним, пристрастю і чуттєвістю (яке містить лише “спогад про істинну красу”), друге ж уособлює натхненний порив “до вічної краси, яка ніколи не народжується і не вмирає, не збільшується і не зменшується” [7]. З цими твердженнями кореспондується і думка філософа про співвідношення між різними частинами душі (діалог “Федр”), яка непрямо може бути промовистою ремінісценцією до роману “Чорний принц”. Душа – це віз з візницею, запряжений двома кінями, білим і чорним. Візниця – раціональна частина душі, якій належить гармонізувати дві контрадикторні частини. Білий кінь уособлює прекрасні і благородні пориви душі, чорний же – бунтівливі, чуттєві, які вступають у непримиренний герць з “візницею” – розумом, який має повсякчас бути “на сторожі” і осмикувати “норовливого коня”. Чорний кінь повсякчас намагається тягнути воза “донизу”, йому важко вгамовувати пристрасті, внаслідок чого душі втрачають “крила”. Через це, на думку Платона, тільки деяким закоханим вдається більш чи менш широко споглядати “ідеї” – субстанційно осягнуті спільності. Ми достоту не знаємо, чи образ Чорного принца навіяний платонівськими метафоричними уявленнями про душу, принаймні можемо констатувати, що платонівські алюзії у

тексті А. Мердок прозоріші проти суперечливих і неоднозначних шекспірівських, які буквально “розлиті” по тексту роману. Зокрема, розуміння і тлумачення кохання як складного і суперечливого почуття, поза сумнівом, актуалізує у тексті думки саме Платона. Шекспірівський алюзійний ряд проглядається у двох аспектах твору А. Мердок – як колізія розвитку альтернативного судження – бути чи не бути – і як розмаїтий прояв пристрастей якщо не шекспірівського розмаху, то принаймні в шекспірівській класифікації (адже роман багато в чому “театралізований”). Зображення почуттів як пристрасті було широко розповсюдженим в епоху Відродження, і особливо у творчості Шекспіра, який презентував психіку людини як велику пристрасть, “ще не розчленовану аналізом, первісно цілісну, по-ренесансному піднесену до загальнолюдського” [4, с. 19]. Але на “шекспірівську майданність” у вияві своїх почуттів в романі може претендувати хіба що головний герой. Тому співвідношення персонажів А. Мердок з шекспірівськими (Пірсон – Гамлет, Френсіс – Гораціо, Баффін – Клавдій/Полоній, Рейчел – Гертруда/Офелія, Джуліан – Гамлет/Офелія тощо), пропоноване багатьма дослідниками, якщо і можна розглядати, то лише з погляду постмодерністського тлумачення, – як ігри. Та навіть фінал роману – криваве вбивство “з ревнощів” Рейчел свого чоловіка Арнольда Баффіна, швидше ситуація-функція, ніж шекспірівське дійство. Рейчел “не дотягує” до шекспірівських пристрастей, хоча ця сцена могла б бути зіставною з подібними у Достоєвського і у Шекспіра. І тут доречно вдатися до розлогого герменевтичного уточнення щодо типологічної близькості у зображенні характерів Достоєвського і Шекспіра, що зауважено давно. Нам хочеться звернутися до не такого на сьогодні знаного, але цікавого історико-літературного факту. Збереглася програма публічної лекції приват-доцента Київського університету Є.В. Тарле “Шекспір і Достоєвський”, з якою він виступив у Російському зібранні у Варшаві (повний текст поки що не віднайдено), опублікованої Г. Коганом [8]. У ній Є.В. Тарле, розглядаючи творчість обох митців в контексті європейської літератури, підкреслює глибинну спадкоємність, спільне й особливе в їх структурі психологічного аналізу: “Становище Шекспіра і Достоєвського в історії європейської літератури. Відсутність помітного прогресу в психологічному реалізмі. 250 років від Шекспіра аж до початку діяльності Достоєвського. Незмінність людських пристрастей і розмаїте їх виявлення залежно від більшої чи меншої культурності, середовища. Відносна складність життя на початку XVII і другої половини XIX ст.”. Тут же, називаючи людські емоції, пристрасті, які рівною мірою приваблювали обох письменників, Є.В. Тарле вказує на їх еволюцію у творчості Достоєвського: “Ревнощі, кохання, гнів, жорстокість, ненависть у зображенні Шекспіра і Достоєвського; чим характеризується крок вперед, зроблений Достоєвським у зображенні пристрастей”. У своїх програмних тезах вчений виокремив те спільне, що було характерним для психологічного аналізу Шекспіра і Достоєвського, а саме – чіткий, диференційований підхід до зображення емоцій, до сили їх вираження обома митцями слова; залежність прояву пристрастей від “складності життя” і “більшою чи меншою мірою від культурності середовища”, тобто від зовнішнього фактору, хоча слід сказати, що цей фактор і зводиться у нього до культурологічної оцінки. Звичайно ж, герої Мердок діють в іншому часопросторі,

який суттєво відрізняється від часопросторів Шекспіра і Достоевського. Ці художні принципи психологічного аналізу проглядаються і в зображенні характерів у А. Мердок. Відчувається “чіткий і диференційований” поділ “пристрастей” між героями, що справді наближає їх до “комбінації” персонажів в «Гамлеті» Шекспіра. Вияв пристрастей хоч і спричинюється “складністю життя”, проте “приглушується” культурологічним фактором, головні герої – люди освічені і наділені здатністю до осмислення своїх вчинків. Загалом же шекспірівські пристрасті в тексті А. Мердок вирують лише в розбурханій новим станом душі героя, хоча й вони деякою мірою урівноважуються його аналітичною здатністю постійно спостерігати себе “ніби збоку”. Змодельована Тарле матриця вияву пристрастей у Шекспіра та Достоевського нещільно стикується з картиною почуттів та вчинків героїв А. Мердок, розходження проходять по лінії, з одного боку, “інтелектуалізації почуттів”, з іншого – їх явного “здрібніння”. І тому “криваві сцени” тексту роману кореспондуються швидше з “детективністю”, з сюжетною захопливою грою, ніж закономірним виявом почуття пристрасті (в даному разі – ревності) героїні. Небезпечний своїм шекспірівським розмахом для оточуючих тільки Бредлі, він несе в собі деструктивний імпульс щодо їхнього усталеного, структурно жорсткого і життя, і мислення. Якщо раніше Бредлі ідентифікував себе як частину цієї спільноти, порівнював себе і оточуючих з дроздами, які “смикаючись, ніби іграшкові, походжали по підстриженій траві”, заводні, як ми [1, с. 388], то тепер він випав із “гнізда дроздових” і став загрозою для всієї “пташиної” родини. Багато хто із дослідників вбачав у цьому комплекс “сартрівського Ореста”, який породжує руйнування в ім’я збереження власного “Я” [2]. Причому Бредлі вважають саме таким майже всі у творі, з чим він не погоджується. Насправді він несе в собі і зародок їхніх змін щодо себе і до свого життя, адже тепер йому все видавалося простим (“Достатньо... людині певним чином подивися у вічі, і світ докола вас і неї зміниться” [1, с. 527]).

Для остаточного з’ясування смислів тексту роману має значення Передслово і Післяслово (своєрідні компоненти кільцевої структури) видавця Ф. Локсія, уповноваженого автором на “заключне, визначальне слово” у “тексті” Бредлі Пірсона, який підбиває підсумок під “історією” героя, стверджуючи тотожні відношення між поняттями творчості і кохання: “Історія творчих борінь людини, пошуків мудрості і правди – це завжди розповідь про кохання” [1, с. 269]. Чорний принц як чорний Ерот – це бог кохання, животворящий і водночас згубний, а також Аполлон, бог мистецтв, невичерпне джерело натхнення митця. На цьому у багатьох інтерв’ю наполягала і А. Мердок. І знову напрошується алюзія з образами Платона (діалог “Держава”), де він викладає міф про печеру і чотири шаблі пізнання. Вийшовши з печери, в якій людина бачить лише власну тінь, вона має піднятися чотирма шаблями пізнання – від чуттєвого світу до інтелігібельного, від думки і пристрастей – до науки і Блага. “Печерне” чуттєве знання має два види – знання, яке дає прості образи, і знання, які співвідносять ці образи зі світом речей. У тексті А. Мердок натрапляємо на прямі перегуки з “печерними” образами Платона. Бредлі постійно акцентує на образах, які пропливають в “печері нашої свідомості”, бо “свідомість наша, хоч би там що говорили філософи, справді темна печера, в якій плавають численні істоти” [1, с. 471].

Наступний щабель у пізнанні – діанойя, інтелективне розмірковування, яке подібне математичному розмірковуванню, коли людина знає, що фігура, яка мислиться чуттєво, відноситься до всіх фігур з аналогічними характеристиками. І найвищий момент пізнання – четвертий щабель за Платоном – ноєсис, пізнання сфери “безпередумовного первня всього”. “Кохання людське, – пише Пірсон, – це ворота до всякого знання, як його розумів Платон. І через ворота, що їх відчинила Джуліан, ество моє входило до іншого світу” [1, с. 478]. Отже, герой А. Мердок відповідно до “ідей” Платона сховався щаблями пізнання – і еротичного, і творчого водночас. Від незнання до знання, від усвідомлення суті свого почуття як креативу до натхненної творчості, тому після тривалих “мук творчості” він, зрештою, пише свій найкращий, натхненний великим і світлим почуттям твір.

Працюючи “на випередження”, намагаючись вивести свій текст з-під впливу всюдисущих “психоаналітиків”, А. Мердок заявляє прозору авторську позицію щодо фрейдизму і неофрейдизму. Слід зауважити, що її романи доволі часто вступають в приховану полеміку з різними сучасними їй філософськими течіями. Приміром, роман “Під неводом” містить підтекст філософської суперечки з екзистенціалістською філософією Сартра. У “Відтятій голові” ведеться інтелектуальна “гра” з теорією архетипів Юнга. У тексті роману А. Мердок “Чорний принц” до авторської позиції долучаються й інші персонажі, зокрема, друг головного героя і видавець його роману Ф. Локсїй, жорсткий опонент відомого типу “психоаналізу”, називає його “гіпертрофованою лженаукою”. Головний герой, сам перебуваючи у п’яному стані сексуального напруження, все ж “не втрачає голови”, намагаючись занотувати і свій власний свіжонабутий “досвід”. Поділяючи авторську позицію щодо психоаналізу, він, крім усього іншого, бачить в ньому ще й потужний інструмент для маніпуляцій свідомістю. “У наші часи узвичасно пояснювати безмежний і неосягнений світ причинних взаємозв’язків “сексуальними потягами”. Ці темні сили розглядаються то як прямі двигуни історичного прогресу, то на загал, як всемогутні закони, і їм приписується влада робити з нас злочинців, невропатів, божевільних, фанатиків, мучеників, героїв, святих, або, рідше, відданих батьків, дружин, які самовиразилися в материнстві, безтурботних людино-скотів тощо” [1, с. 417]. Категорію ірраціонального (позасвідомого) сам герой бачить в іншій площині. Загалом погоджуючись, що потік свідомості в кожній свідомості невизначений і розпливчастий, автор проте застерігає себе щодо “неконтрольованого” великого впливу позасвідомого на свідомість: «я не настільки обмежений, щоб уявити, ніби проста сексуальна розрядка може принести ту найвищу свободу, яку я шукав, я аж ніяк не змішував “тваринний інстинкт з Божественним началом”» [1, с. 418], проте, ясна річ, розмірковує далі герой, “так вже складно організована наша свідомість і так глибоко переплітаються її пласти, що зміни в одній частині часто провокують, ніби відображають зміни, здавалося б, зовсім іншого порядку... І такі відчуття справді можуть відображати реальні, хоча ще не усвідомлені метаморфози” [1, с. 418]. По лінії психоаналізу проходить і розбіжність між двома друзями-опонентами у романі. Арнольд Баффіні – послідовник Юнга. Для нього життя – це велика метафора. Символіка його романів “непродумана”, вважає Бредлі, значенням наділялося все, що

входило в його “міфологію”, він був прихильником тези аналітичної психології, що у підсвідомості людини і її продукованих текстів, зокрема вербальних, не буває нічого зайвого – все значуще. І це призвело до того, що “у мистецтві” він виявився “безпорадним” і навіть не здатний розчленувати поняття. А розчленування понять – це центральний момент мистецтва, як і філософії, особливо наголошує Бредлі, через це і вважав його “писання” нелегкими для читання, “нелегкозрозумілими” [1, с. 465]. Окремим зразком нав’язливого психоаналізу в романі подається “думка” його апологета – гомосексуаліста Френсіса Манро, в якій прозоро прочитується авторська пародія на всі його паралелі “сексуальних” проявів у творі.

Отже, А. Мердок завжди тяжіла до французького екзистенціалізму (вона автор трактатів “Екзистенціалістський герой” і “Сартр – романтичний раціоналіст”), особливо до його тез про абсурд і неосягненність хаосу буття, про неповторність і самоцінність особистості, про “пограничні” ситуації, які сприяють “вільному вибору”, виводячи за дужки посилення на середовище й обставини. Проте Мердок бачила в сартрівському герої абсолютно автономну особистість, з чим вона не погоджувалася, розширюючи для своїх персонажів межі “вільного вибору” та збільшуючи кількість ступенів свободи. Кохання Бредлі зламало всі його уявлення. Б’ючись над спробою гармонізувати раціональне і ірраціональне в самій людині, щоб пізнати істину, він настійливо пропонує позараціональні “олюднені” рецепти, хоча й розуміє, що “відвічна суперечність між пізнанням самого себе, яке дається нам в об’єктивних самоспостереженнях, і відчуттях свого “я”, які здобуваються суб’єктивно; суперечність, через яку, напевне, досягнення істини взагалі нездійснено” [1, с. 467]. Самопізнання надто абстрактне, надто особисте, нестямне, заморочене. І як можна чіпати цю таємничу матерію... і вносити зміну?” [1, с. 464]. Можливо, ця таємнича матерія якимось чином пов’язана з мовною свідомістю і шлях до неї лежить або через “абсолютну духовну цінність мовчання”, або “у неперервній молитві?” [1, с. 464] – розмірковує у душі запитальної філософії герой. Але він достоту впевнився в тому, що саме кохання, яке проростає з вічності, скорочує шлях до пізнання себе і вічності. «Потреба людського серця у коханні і знанні безмежна... більшість людей усвідомлюють це, коли кохають» [1, с. 611]. І мистецтво – «та сама потреба, очищена ... божественною присутністю» [1, с. 611]. І кохання, і вселенська любов, і мистецтво стали доповнювати один одного [1, с. 491]. Свої духовні відкриття Бредлі волів би покласти у підвалини нової моделі світобудови: “Має слухність Платон, коли говорить, що кохання на шляху до добра. Чому ж, відмовляючись від самого себе, не послужити точкою опори для створення нового світу, який ми будемо заселяти і розширювати аж доти, поки не полюбимо його більше, ніж себе. Про це мріяв Платон. Його мрія – не утопія” [1, с. 489], – стверджує герой А. Мердок, тому що до такого висновку його привів “власний пережитий досвід”. І знаходить цьому виправдання, задаючись питанням: «Чому навіть неподілене кохання приносить радість?», – і відповідаючи на нього, – «Тому, що кохання вічне. Кохання відчиняє двері у вічність» [1, с. 489].

Література:

1. Холдинг У. Повелитель мух. Мердок А. Черный принц. – М.: “Пушкинская библиотека”. – 2003.

2. Івашева В. От Сартра к Платону // Вопросы литературы. – 1969. – № 11.
3. Исламова А.К. Становление и развитие эстетической системы Айрис Мердок // Науч. докл. высш. шк.: Фил. науки, вып. 6, 1990.
4. Кодак М.П. Психологізм соціальної прози. – К.: Наукова думка, 1980.
5. *Слід зауважити, що творчість А. Мердок розвивалася під впливом філософських напрямів (французького екзистенціалізму та лінгвоаналітичного емпіризму). Приймаючи багато тез представників цих філософій, зокрема Сартра і Вітгенштейна, письменниця водночас акцентувала увагу на тому, що вони не спроможні створити повновагу концепцію особистості, оскільки тяжіли до соліпсизму (напряму філософської думки, який визнає безперечною реальністю тільки суб'єкта свідомості і оголошує все інше існуючим тільки в його свідомості. В етичному сенсі – крайній егоцентризм). – Див.: Murdoch I. The Sublime and the Good // Chicago Review, № XIII, autumn 1959.*
6. Кримський С. Запити філософських смислів. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
7. Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид. – М.: Мысль., 1999. – 528 с.
8. Тарле Е.В. Шекспір и Достоевский. Публикация Г.Ф. Когана // Язв.АН СССР. – Сер. лит и яз. – Т. 38. – 1979. – № 5.
9. Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток – Запад. – Вып. 4. – 1989.
10. Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Иметь или быть. – К.: «Ника-центр». – 1998. – 394 с.

УДК 171

Дніпровська Є.В.

РОЗВИТОК ХУДОЖНЬОЇ КРИТИКИ ЯК СТРАТЕГІЯ АМЕРИКАНСЬКОЇ ЕСТЕТИКИ

Исследуется проблема становления американской эстетики в контексте развития художественной критики как самостоятельного направления исследования. Доказывается, что новые формы артефактов, которые не вписываются в границы классической эстетики, создают основы для формирования новых теоретических поисков

Ключевые слова: американская эстетика, художественная критика.

The problem of American aesthetics forming is studied in a context of artistic criticism as an autonomous research trend. It is being proved that the latest forms of artifacts, that couldn't be inserted in the limits of classic aesthetics, create reasons to form new theoretical researches.

Key words: American aesthetics, artistic criticism.

Становлення американської естетики відбувалося не тільки проникненням філософії аналітичного аналізу в естетику, а й здійсненням певного “теоретичного замовлення” з боку художньої критики. Завданням цієї статті є відстеження тенденцій становлення американської естетичної думки, що були привнесені завдяки саме розвитку художньої критики.

Естетика піддалася впливу аналітичних ідей порівняно пізно. Запозичення принципів лінгвістичної філософії здавалося непродуктивним для естетичної думки. І, як підтверджують дослідники аналітичної естетики В. Гущина, В. Прозерський, Е. Леонтєва, процес запозичення довгий час здійснювався стихійно в контексті художньої критики і мистецтвознавства, поза розробкою теоретичних проблем естетики [1]. Можна сказати, що вже аналітичний підхід до питань мистецтва і мистецтвознавства стимулював застосування аналітичних стратегій виключно до теоретичних питань естетики. “...Цим переслідувалася мета – довести критику до рівня професіоналізму й спеціалізації, при якій вона могла б позмагатися з наукою” [2].

Потрібно відзначити, що важливою рисою аналітичної естетики було те, що вона розглядала себе як дисципліну другого порядку стосовно художньої критики і свою мету вбачала в тому, щоб прояснювати й уточнювати її основні поняття і твердження. Аналітична естетика прагнула уникати метафізичного теоретизування про мистецтво, а замість цього вона намагалася виділити систематичний і логічно вивірений набір принципів художньої критики і мистецтва на основі практики сучасних критиків. Оскільки подібна практика була виключно вербальною (і часом дуже заплутаною), це влаштовувало аналітичних естетиків з їхнім специфічним трактуванням мови, а також відповідало їх уявленню про те, що пізнання світу і формулювання істинних висловлень про факти повністю знаходиться в компетенції науки, тому філософія не може висловлювати жодних суджень щодо фактів і її завданням є піддавати такі висловлювання логічному аналізу. “Як наука описує природу, художня критика,

інтерпретована широко, як така, що включає теорію та історію мистецтва, описує мистецтво. Можна стверджувати, що те, чим наука була для аналітичної філософії, художня критика – ретельне, систематичне і потенційно наукове вивчення мистецтва – була для аналітичної естетики. Без художньої критики – серйозної первинної когнітивної дисципліни, яка використовується аналітиками для прояснення, логічного загострення й обґрунтування, в аналітичних естетиків було б менше простору й основ йти від традиційних пошуків сутності краси й естетики”, – відзначає професор філософії Темплського університету Р. Шастерман у спеціальному випуску “Журналу з естетики і художньої критики”, присвяченому аналітичній естетиці [3].

Потрібно відзначити, що раптовий підйом аналітичної естетики наприкінці 40-х – початку 50-х рр. (тобто набагато пізніше, ніж в аналітичній філософії) пояснюється почасти і тим, що саме в цей час художня, музична й особливо літературна критика визначилися як серйозні і самостійні академічні напрямки з науковими, чи, принаймні, когнітивними зазіханнями. Причому літературна критика являла собою найбільш розвинуту серед цих дисциплін, і тому не дивно, що аналітичні естетики часто зверталися саме до неї. Вейц довгий час навіть був викладачем і “практиком” літературної критики (роботи про Т.С. Еліота і Шекспіра).

Відзначимо, що один з фундаментальних естетиків США М.К. Бердслі не розділяє загалом позицію антиесенціалізму стосовно естетики, проте солідарний з антиесенціалістами саме в тому пункті, де розумів аналітичну естетику головним чином як метакритику, що займається аналізом мови художньої критики, “питаннями про значення й істинність критичних тверджень” [4]. Доречно, на наш погляд, ще раз звернутися до позиції М. Бердслі, в інтерпретації Н. Волтерсторфа, який вважає: М. Бердслі прагнув до того, “щоб естетика, замість того, щоб залишатися філософією чи мистецтвом філософії прекрасного, стала філософією художньої критики, бо в художній критиці є те, на чому аналітичний естетик може підвищувати свою майстерність, тобто концептуальну схему” [5]. Бердслі так писав у вступі до своєї книги “Естетика: проблеми філософії критики”: “У цій книзі ми будемо розуміти естетику як специфічне дослідження: воно займається природою і основами критики – у широкому розумінні цього терміна – так, як і сама критика займається творами мистецтва” [6]. Роль естетики Бердслі вбачав у тому, щоб прояснити, уточнювати логічну форму тверджень художньої критики і формулювати на їх основі певні загальні принципи, що можуть бути використані потім критиками на практиці. Зокрема, Бердслі займався дослідженням аргументів критиків, які вони використовували для підтвердження своїх оціночних суджень, прагнув виділити стандарти оцінок і звести їх у загальні принципи. За допомогою цих принципів Бердслі намагався реформувати критику, зробивши критичні висловлення менш заплутаними, двозначними і більш аргументованими. Незважаючи на те, що це завдання, по суті, нездійсненне, американські дослідники відзначають, що “реформаторські аналізи” М.К. Бердслі були найбільш стимулюючими і впливовими для критиків і теоретиків як усередині, так і поза аналітичною традицією” [7].

У контексті проблем художньої критики та художньої практики можуть бути розглянуті погляди видатного представника аналітичної філософії Нельсона Гудмена,

у роботах якого зближуються естетична і художня практика ХХ століття з його власною теоретичною позицією й обґрунтовується “антиімітаційний” настрій “нового мистецтва”. Н. Гудмен розробляє концепцію, згідно з якою мистецтво, як і наука, включене в процес конструювання світів, а основне завдання мистецтва – відповідно – полягає не в наслідуванні життя, а в розкритті унікальних аспектів дійсності. Саме ж зв'язування понять “мистецтво-реальність” залишається незмінним. Але увага естетиків концентрується вже на інших моментах в іншому інтерпретаційному полі, у якому досліджується мистецтво. Така теорія багато в чому була “спровокована” художньою практикою, що прагнула нетрадиційно оформити дійсність. Художники стали на захист “нового мистецтва”, здатного відбити активну творчість форм. У літературі ця тенденція виявилася, зокрема, у дискусіях навколо “нового” (Н. Саррот, А. Роб-Грійє, М. Бютор) і “новітнього” (Ф. Соллерс, Ж. Рікарду, Ж. Тібодо) романів.

Н. Саррот у роботі “Ера підозр” (1956) і А. Роб-Грійє в маніфесті “За новий роман” (1963) виразили ідеологію, основним лейтмотивом якої був заклик відмовитися від інтерпретації життя. А. Роб-Грійє пише, що традиційний критичний розбір роману найчастіше зводиться до переказу сюжету, а “про саме письмо ніхто й не обмовиться”, оскільки існує кліше: “добре розповідати – значить надавати тому, про що оповідається, подібність із заздалегідь існуючими схемами, до яких люди вже звикли, іншими словами, з деяким готовими уявленнями про дійсність” [8]. Прихильники “новітнього роману” виражали свою позицію більш рішуче: чим менше реальності, тим більше художньої виразності. Саме тому Ж. Рікарду вважає, що художність тексту визначається формулою $1 = 1/P$, де 1 – художність, P – референт, реальність, а тому значимість твору визначається не ідейною завантаженістю, а “ігровим хороводом” слів.

Мистецтво прагне звільнитися від традиційного тяжіння художньої діяльності та звернутися до безпосередності вираження світовідчуження художника, відкидаючи при цьому норми і канони наївного реалізму. Тут доречно відзначити, що, починаючи із середини ХІХ століття, зароджується, а до кінця цього століття остаточно формується процес, який польський естетик М. Валліс визначив як “деградацію репрезентативних факторів” [9]. Так, у живописі цей рух пройшов низку істотних стадій. Серед яких можна виділити такі: відмова від ілюстративних моментів; наростання байдужості до репрезентованих об'єктів – особлива увага приділяється тепер не тому, “що” зображено, а “як” зображено; розмивання границь контуру, що робить зображення практично невпізнаваним та ін. Підвалини “конкретного живопису” були підірвані полотнами імпресіоністів, експресіоністів, ташистів, неопластицистів та ін. Тому, починаючи із середини століття, в художньому житті Заходу зароджуються нові напрямки і жанри мистецтва, що спираються на “некласичні” способи оформлення дійсності: мистецтво абсурду (Беккет, Іонеско), хепенінги (Кепроу), оп-арт (Вазареллі), поп-арт (Раушенбах), реді-мейд (Уорелл) та ін.

Стан напруги духовних сил суб'єкта в процесі “спілкування” з художнім твором характеризує його новизну. Твір “протистоїть” автоматичності сприйняття. Теоретично узагальнюючи це, Н. Гудмен стверджує, що завдання художника полягає

в умінні по-новому подивитися на дійсність і показати унікальні аспекти особистісного проникнення в реальність. Саме, відштовхуючись від такої позиції, Н. Гудмен критикує реалізм. Адже він акцентує увагу на конструюванні і розкритті мистецтвом “невідомих світів”, трактуючи при цьому “реалізм” як спосіб осягнення реальності. Аналізу такого роду проблем присвячені його роботи “Мова мистецтва” (1968), “Шлях світотворення” (1978), “Про мислення і інші феномени” (1984).

З точкою зору Н. Гудмена важко погодитися повністю, адже окремі її тези суперечливі й однобічно оцінюють завдання мистецтва. Навряд чи доцільно зводити мистецьку діяльність до конструювання “невідомих світів”. Не приймаючи таку позицію, ми – відповідно – не зможемо прийняти і запропоновану ним оцінку реалізму. Непослідовною є і спроба Гудмена визначити місце і роль критики щодо оцінки творів і регулювання процесу їх сприйняття.

Щодо зазначених проблем, то нам видається ближчою до істини позиція українського естетика В. Панченка, який зазначає: “Критика може влитися в єдиний потік духовного руху суспільства лише в тому випадку, якщо вона виявить здатність аналізувати як художні твори, так і реалії самого життя. З усіх форм духовної діяльності вона найбільш цілеспрямована, орієнтуючи людину на практичну дію, оскільки виражає життєві позиції її як суспільного об'єкта. Справа полягає передусім у єдності завдань, які стоять перед суспільством і критикою. Не якийсь абстрактний, штучно зроблений, а масовий, справді історичний інтерес критики веде до життєствердження людини” [10].

Розглядаючи розвиток мистецтва у другій половині ХХ століття, відомий аналітичний естетик Г. Осборн виділив його головні і взаємозалежні тенденції: 1) розпад художнього твору; 2) знищення меж між митцем і реципієнтом. Маючи на увазі різні явища сучасного мистецтва, Осборн заявляє, що, будучи представленими на виставках, у музеях, театральних виставах, вони постають новим викликом традиційним естетичним ідеям. У мистецтвознавчій літературі тенденції, виявлені Осборном, визначаються у формі двох аксіом: розмежування між мистецтвом і не-мистецтвом неможливо встановити; ідеї важливіші, ніж їхнє втілення в художньому творі.

Одна з інтерпретацій першої аксіоми – консервативна – зводиться до твердження, що твори мистецтва і предмети повсякденного життя принципово нерозрізненні. Тільки в системі естетичних понять, які їх пояснюють, за допомогою яких предмет розуміється і сприймається як твір мистецтва, допускається їх умовне розрізнення. У цьому випадку посилаються на твір Ольденбурга “Могила”.

Так звана “радикальна” інтерпретація взагалі не припускає розходження між “мистецтвом” і “не-мистецтвом”. У будь-якому випадку, як би теоретично не були визначені об'єкти, у повсякденній мові поняття “мистецтво” і “не-мистецтво” втрачають своє значення. Загалом, перша аксіома спирається на визнання, що мистецтво і повсякденне життя в сутності своїй однакові, отже, немає підстав надавати привілеї результатам художньої діяльності, експонованим у музеях. Для того щоб підкреслити подібність та нерозрізненість мистецтва і повсякденної життєдіяльності, введено термін “experience planning” – свідоме переживання свого

досвіду (чуттєво-емоційного, інтелектуального) для досягнення визначених цілей. Це і є той загальний момент, який поєднує повсякденну життєдіяльність і художню діяльність. Введення в естетику поняття “experience planning” замінює історично сформоване поняття “мистецтво”, зробить іррелевантним розрізнення мистецтва і не-мистецтва: мистецтво розчиняється в житті, руйнується його сутнісна специфіка. Поняття “experience planning” відбиває об'єктивний факт: чимало сучасних буржуазних художників навмисно стирають межу між мистецтвом і не-мистецтвом.

Розуміння мистецтва як дії надалі еволюціонувало у бік тлумачення його як певних дій з життєвими реаліями. Цими реаліями могли бути люди, які йдуть вулицею, предмети, які всюди розкидані. Цей крок був зроблений Алланом Капроу через шість років після виходу статті Розенберга. У результаті художник вже не працює над створенням і втіленням образу. До мольберту він підходить не з матеріалом, що допомагає створити образ, а з матеріалом реальним, залишаючи на полотні не зображення, а івент, реальний предмет: приклеєний недопалок, стару шкарпетку, м'яту газету – предмет, який художник, не змінюючи його повсякденної даності, представляє як мистецтво. Так, на одній з нью-йоркських виставок у 1968 р. Роберт Морріс експонував свій добуток “Earth” – безформну купу землі, гудрону, промислових відходів, сміття. Сам художник назвав це “антиформальною естетикою”. Подібні зразки створював і інший американський “живописець” Роберт Смітсон, якого художня критика вже класифікує як post-Minimalist Earth artist. У 1968 р. художник Карл Андре, що розвивав свої творчі ідеї з Робертом Смітсоном і якийсь час примикав до групи Land Art, експонував “Купу каміння”, представивши в буквальному значенні слова купу каміння на лоні природи. Ідея була запозичена у індіанців Анд, які давнім звичаєм після важкого перевалу залишали камінь на вершині подоланої гори. Кожний додавав свій камінь до загальної купи. Претензія Андре класифікувати свою “Купу каміння” як твір мистецтва ґрунтувалася на тому, що вона викликала глядацьку співучасть, спокушаючи перехожих кинути і “свій камінь”. Чи можна вважати ці роботи при їх очевидній нехудожності творами мистецтва? Відповідь на це запитання не є легкою для американських теоретиків, які бажають дати позитивне визначення сучасного мистецтва, не втрачаючи професійної сумлінності.

Що ж стосується художників, то вони прагнуть представити свої роботи на художні виставки і диференціюють мистецтво і не-мистецтво, оскільки паразитують на традиціях мистецтва, виступаючи від їх імені. Але ця диференціація допускається в розмовах з приводу мистецтва, в акті представлення робіт у музеях, тобто тільки формально, створення анти-мистецтва є вже фактом, що здійснився.

Друга аксіома виражає тенденцію до дематеріалізації мистецтва, до руйнування художнього твору, у якому запрограмовані естетична концепція митця і спрямованість художньої форми на сприйняття глядача, його естетичний досвід та ін. Аксіома, що зрівнює мистецтво і не-мистецтво, у своєму практичному додатку, логічно повинна була завершитися проголошенням руйнування художнього твору як реальності. Тенденція до руйнування твору мистецтва визрівала з ситуації, що виражена в першій аксіомі. Дійсно, її можна простежити ще з часів першої світової

війни, коли дадаїзм говорив про кінець мистецтва; наступним етапом був період кінця 40-х – початку 50-х років, коли під художнім твором стали розуміти процес його створення, тобто вже в “живописі дії”. І, незважаючи на те, що не всі практики сучасного мистецтва приймають першу аксіому, обидві аксіоми, власне кажучи, органічно взаємозалежні, вони фіксують розпад історично сформованих специфічних особливостей мистецтва, насамперед його головної ланки – художнього твору.

Кінцева стадія руйнування художнього твору збігається з концептуальним мистецтвом, що є логічним підсумком розвитку принципів дадаїзму. Вже в добуток, що відносяться до передісторії концептуального мистецтва, руйнування очевидне, у буквальному значенні руйнування зразка, створеного художником.

Заперечення сучасним мистецтвом критеріїв класичного мистецтва формувало нігілізм стосовно класичних теорій мистецтва, а це неминуче привело до заперечення класичної естетики. Як це не парадоксально звучить, але аналітики стверджували, що “естетики взагалі немає – є тільки принципи літературної критики, музичної критики та ін.” [11].

Основне завдання художньої критики – розкрити у творі мистецтва властивості, що збуджують нашу уяву, визнати чи осудити для остаточного визнання його цінності як твору мистецтва. Закономірна реалізація цього завдання відбувається в два етапи. Критики мають висловити загальну оцінку твору мистецтва, визначаючи вид і ступінь властивої йому цінності. Вони, однак, повинні свої оцінки пояснювати й обґрунтовувати, вказуючи на наявність у творі мистецтва тих конкретних властивостей, що визначають вид і ступінь його цінності, будучи об’єктивною основою оцінки мистецького твору.

Роль критики як “гормону” в організмі художньої культури настільки велика, що її домінантне положення не приховують і самі ідеологи. “Огляд в “Таймі” відіграє вирішальну роль у долі п'єси чи вистави... – констатує журнал “Америка”, – якщо відгуки негативні і читачі газет не захочуть купувати квитки на рецензовану п'єсу, продюсер може зазнати збитку у півмільйону”. Це приводить до того, що суспільний престиж критика виявляється часом вищим, ніж престиж художника. “Дехто з цих критиків, – говориться там же, – особливо ті, хто виявляють підвищену цікавість до дискусійних питань і не цураються реклами, стали не менш відомі, ніж ті служителі муз, яких вони хвалять чи ганьблять. До них виявляються знаки уваги, їх висловлювання розміщують на афішах, їх просять брати участь у телебесідах, у той час як виступи кінозірок обмежуються лише спорадичними появами в телерекламі” [12]. І всю цю владу і силу критик придбав за допомогою слова.

Оскільки мистецтво розуміється як сума окремих унікальних, неповторних шедеврів, то, хоча і можливі деякі порівняння в критичних судженнях і оцінках, робота критика полягає не в тому, щоб шукати спільні риси різних творів, а в тому, щоб показати, що є унікальним, а тому важливим саме в даному творі. Зазначимо, що подібний метод співзвучний методу аналітичної філософії. Критик уже не шукає основ для своїх суджень у філософських теоріях, а звертає увагу на інструменти аналізу – добре вивчає поняття, якими він оперує, й адекватно використовує їх при сприйнятті творів мистецтва. Деякі аналітики дійшли навіть до того, що твердять,

буцімто критик узагалі повинен не виносити судження, а бути інтерпретатором картини, статуї, поеми в такому ж сенсі, у якому артист-виконавець є інтерпретатором партитури чи літературного тексту!

Метод роботи критика виглядає в такий спосіб. У нього немає готового кодексу, з яким можна було б співвіднести кожний випадок, кожна зустріч з новим твором мистецтва. Користуючись методом “сімейної подібності”, він сам повинен створити в уяві те коло, ту “родину”, у яку міг би увійти даний твір. Інакше кажучи, критик щораз створює нову модель пояснення даного випадку, що визначає подальший перебіг його суджень. Тепер він може виносити оцінку, виходячи з того, що “пасує” чи “не пасує” даному твору, подібно до того як людина вибирає собі костюм, стиль мови і поведження в певних ситуаціях.

Розвиток філософської естетики в США в ХХ столітті, з одного боку, продовжує традиції, закладені в попередньому – ХІХ – сторіччі, а з другого – вносить істотні корективи. В другій половині ХХ століття класичні установки неопозитивізму змінюються, відбувається перегрупування сил і на перше місце висуваються напрямки, представники яких вкрай скептично ставляться до можливості осягнення сутності естетичних явищ. У зв'язку з цим висувається ідея заміни філософської (метафізичної) естетики, зорієнтованої на розробку теорії краси і специфіки мистецтва, метаестетикою, тобто різноспрямованими дослідженнями логіки й інтерпретації у масовій свідомості різних об'єктів реальності чи як естетичних, чи як художніх. Це з одного боку, а з іншого – на відміну від рівня “масової свідомості” актуалізується проблема мови “наукового” осягнення мистецтва. Завдання подібних досліджень – розкрити й усунути протиріччя, двозначність, логічні помилки та ін., властиві традиційній філософській естетиці. Ці естетичні пошуки в даний час стали інтернаціональними, і вони рівною мірою властиві як для Європи, так і для США.

Таким чином, можна виділити такі джерела аналітичної естетики: перше джерело виникло як етап розвитку аналітичної філософії та аплікації її стратегій у сфері мистецтва. Аналітичні філософи намагалися схематично перенести розроблені теоретичні конструкції у “царину прекрасного”. Тому класична для аналітичної філософії проблема експлікації понять була розроблена у сфері естетики, що продемонструвало неможливість верифікації естетичних об'єктів.

Іншим джерелом стала рефлексія над процесом художньої практики та критики. Поняття “естетичного досвіду”, абсолютизоване в аналітичній естетиці, також плідно розроблялося і в емпіричному мистецтвознавстві, що привело до з'єднання цих галузей естетичного знання.

Виникнення аналітичної естетики було обумовлене необхідністю ревізії класичної естетики, привнесення до її сфери даних позитивних наук, що привело до розширення її категоріального апарату.

Аналіз засад аналітичної естетики виявив такі недоліки, які можна класифікувати таким чином: перші пов'язані із прагненням побудови цілісної теорії за ідеалом позитивізму. Але такий підхід не дозволив зробити з естетики суворо аналітичну науку. Проблема експлікації естетичних термінів була зведена до етимологічного аналізу. А тому був втрачений філософський та естетичний зміст цих понять. Крім

того, аналітична естетика отримала антигуманітарну спрямованість у запереченні історичного, культурологічного та трансцендентального підходів до теоретичних проблем “царини Аполлона”.

Другий клас недоліків був обумовлений відривом настанов позитивістської естетики від нагальних проблем культурного життя Америки (гедоністичний ідеал американського життя, так звана “американська мрія” існувала поза її контекстом), а тому вона втратила регулятивно-виховну функцію, яку передбачала класична естетика.

Усі ці вище зазначені протиріччя розвитку американської естетики у ХХ столітті породили потребу в виході за межі канону аналітичної філософії. Це відбувалося двома шляхами: з одного боку, у вигляді ревізії самими аналітичними філософами настанов власної теорії, з іншого боку, позиції аналітичного напрямку були потіснені іншими філософськими течіями. Найбільш активний натиск був здійснений постмодернізмом, позиції якого виникли і були відрефлексовані вперше у Європі.

Література:

1. Гущина В.А. Критический анализ аналитической эстетики. – М.: Высш. школа, 1986. – 112 с.; Прозерский В.В. Критика современной буржуазной американской эстетики. – Л.: Знания РСФСР, 1975. – 32 с.; Леонтьева Э.В. Искусство и реальность. – Л.: Наука, 1972. – 237 с.
2. Леонтьева Э.В. Искусство и реальность. – Л.: Наука, 1972. – С. 76.
3. Shusterman R. Analytic Aesthetics – Retrospect & Prospect // The Journal of Aesthetics & Art Criticism. – 1987. – Vol. XLVI. – P. 118.
4. Beardsley M.C. Aesthetics: problems in the Philosophy of Criticism. – Harcourt – N.Y.: Cornell Press, 1958. – P. 7.
5. Volterstorff N. Philosophy of Art after Analysis & Romanticism // The Journal of Aesthetics & Art Criticism. – 1987. – Vol. XLVI. – P. 152.
6. Aesthetics & Language: сборник // Ed. Elton W. – Oxford: Basil Blackwell, 1954. – P. 6.
7. Silverman H.J. Keeping an Eye On // Postmodernism – Milogophy and The Arts. – London, 1990. – P. 120.
8. Роб-Грийе А. О несколько устаревших понятиях // Называть вещи своими именами. – М.: Прогресс, 1986. – С. 113.
9. Wallis M. The Origin and Foundation of Non-objective painting // JAAC. – 1960. – Vol. XIX. – P. 68.
10. Панченко В.І. Художнє життя суспільства // Естетика: Підручник. – К.: Вища шк., 1997.– С. 396.
11. Passmore J.A. The Dreariness of Aesthetics // Aesthetics & Language. – Oxford: Basil Blackwell, 1954. – P. 21.
12. Купер А. Критики становятся знаменитостями // Америка. – 1984. – № 218. – С. 50.

УДК 130.2+792

Ситник О.Г.

ЛЮДИНА І ЛЯЛЬКА В ПРОСТОРИ ТЕАТРУ

Рассматриваются системы театральных кукол сквозь призму их зависимости от человека, разрабатывается теория их эволюции. Выявляются и анализируются элементы кукольности в драматическом театре.

Ключевые слова: театральная кукла, кукольность, кукольный театр, драматический театр.

The systems of theatrical dolls are examined through the prism of their dependence on a human; the theory of their evolution is developed. The elements of puppetry are displayed and analyzed in a dramatic theater.

Key words: doll, puppetness, puppet-show, dramatic theater.

Лялька посідає визначне місце в соціокультурному середовищі людини. Сфера театру – одне з місць, де використання ляльки найпоширеніше. У ляльковому театрі можна зустріти всі можливі типи та конструкції ляльок, ніде так чітко не виявляється взаємозв'язок та взаємовплив між людиною та лялькою. Останнім часом в театральному просторі відбуваються процеси, які несуть на тільки специфічно-професіональне навантаження, але й виступають загальнозначимими для усього історико-культурного процесу. Відсутність досліджень цієї проблематики в даному ракурсі і зумовили актуальність даної статті.

Метою статті є: визначити характер взаємодії між людиною і лялькою у просторі лялькового та драматичного театрив.

Мета зумовлює вирішення таких завдань:

- 1) розглянути основні види театральної ляльки;
- 2) визначити послідовність їх „еволюціонування” у залежності від ступеня зближення з людиною;
- 3) виявити та зробити аналіз лялькових елементів у драматичному театрі.

В.Н. Топоров в своїй роботі „Міф. Ритуал. Символ. Образ” стосовно виникнення речей помічає, що анатомо-фізіологічні інструменти, властиві людині як біологічному виду (органи чуття і окремі члени (руки, ноги та ін.)) – свого роду „внутрішні” речі, – є „теоретичним” субстратом, програмою, „прототипом” „зовнішніх” речей і що „зовнішні” речі або просто речі виявляються природним продовженням біологічних інструментів („внутрішніх” речей), виведених вже за межі людського тіла, але здійснюючих ті ж самі функції [17, с. 13]. Якщо розглянути ляльку в світлі цієї теорії, виникає питання: продовженням якого „внутрішнього” інструменту вона є?

„Актор множить ляльками свою особу”, – вказує Н. Симонович-Ефімова в одній зі своїх праць [13, с. 43]. У науковій психології існує поняття „субособи” – це відмінні від інших мініатюрні особи, що живуть усередині особи, кожна зі своїм власним набором відчуттів, слів, звичок, вірувань і манер. Є думка, що вони часто конфліктують одна з одною [6, с. 1]. У гештальт-терапії є така практика:

практикуючий заплющує очі, та прислухається до „внутрішніх” голосів. Йому потрібно визначити, скільки їх та кому вони належать. Звісно ж, володарі цих голосів в описанні практикуючого набувають людських рис та характерів [8, с. 137]. Найчастіше існує домінуючий голос, який при деяких видах психічних захворювань (шизофренії) матеріалізується у конкретну частину тіла (вухо, рука, п’ятка і др.), яку хворий при тяжкій формі захворювання іноді відрізає. Таким чином, в середині людини завжди існує хтось „інший”, „інший я” (на відміну від „я”), й, можливо, створення ляльки – це і є процес матеріалізації того „іншого”, чужого.

На підтвердження цього говорить і той факт, що форми театральних ляльок (як тих, що зібрали в собі найрізноманітніші види і конструкції ляльок) еволюціонують (умовний термін, бо не відомо, в якій послідовності з’являлися ті чи інші види ляльок) від частин тіла людини, які представлялися як ляльки, у напрямку відділення від людини і більш того – „заволодіння” людиною.

Першими в цій системі виступають ляльки рукавичні. Рукавична лялька („ручна”) – одна з найбільш розповсюджених систем театральних ляльок. Називається вона так тому, що рука ляльководи знаходиться в середині тканинного тулуба ляльки, як у рукавичці. Пальці керують шиєю та руками ляльки. Голова звичайно повністю чи наполовину порожня і керується одним чи кількома пальцями, що просунуті у шию. Існує багато модифікацій таких ляльок (петрушка, маппети, ляльки Іва Жолі) [1, с. 303]. Цікаві факти щодо витоків цього типу театральної ляльки надають у своїй статті В. Новацький та І. Уварова. Людська долоня є об’єктом найбільшої уваги при виникненні первинних людських понять: узявши олівець, дитина обводить свою долоню, роздивляється зображення частини свого тіла, що відокремилось від неї на лист паперу. Теж саме робили і перші люди, залишаючи схожі знаки в середині печер. Частіше до кам’яної стіни притулялась ліва долоня. За законами, що зберігаються в глибинах нашої свідомості, згідно з діяльністю двох півкуль головного мозку, праве – своє, ліве – чуже, праве – правильне, ліве – ні. Ліве з самого початку відштовхується від правого, відображає його дзеркально та негативно, як „нечисте”, неживе (тому вся нечиста сила робить дії зворотного порядку, лісовика можливо одразу впізнати по манері носити правий личак на лівій нозі, а австралійські деміурги й хетські боги – лівші). До цього „лівого ряду” належить і лялька, яка часто ототожнюється з нечистою силою (в уставі рисоля туркестанських ляльководів так і вказано: ляльку винайшов шайтан) [10, с. 33]. В результаті виходить, що рукавична лялька відображає первинні поняття нашої підсвідомості, і в цьому зв’язку факт її появи постає цілком логічним.

„Ножна” лялька – рукавична лялька, якою актор керує за допомогою ніг [1, с. 279]. Існує також „лялька на голові”, що, як правило, використовується для коротких естрадних видовищ. Лялька кріпиться на голові артиста, який перебуває за ширмою. А на свої руки актор вдягає рукава одягу ляльки так, що вони стають руками ляльки [1, с. 215]. „Пальцеві ляльки” (наперсткові) – вид ігрових ляльок, що надіваються на пальці як наперстки (голівки-шарики з номера С. Образцова „Ми сиділи з тобою”) [1, с. 293]. Усі чотири вище вказані види ляльок удають з себе

частину тіла людини (в більшості випадків рухому), яка за допомогою костюма сприймається глядачами та самим актором як лялька.

Наступний етап відділення ляльок від тіла людини – це використання тінювих фігур. Тінюві фігури – „площинні ляльки”, за допомогою яких демонструють вистави театру тіней. Вони виготовляються з фанери, пластика, картону чи паперу. Всі частини тіла ляльки вирізаються окремо та з'єднуються на місці зчленування [1, с. 310]. Керування такою лялькою здійснюється в залежності від обставин: за допомогою ниток, чи тростини (яванські, ляльки Сходу). Тінь завжди наділялась виключними, магічними властивостями. У багатьох народів існують легенди й повір'я про тісний зв'язок тіні та того, хто її відкидає (наприклад, аборигени Індонезії вірили: якщо тінь людини вдарити ножом, то ця людина обов'язково помре, тощо). Таким чином, в тінювих виставах лялька вже не частина людини, але міцно зв'язана з нею, вона фактично „пришита” до людини, вона її семантичний близнюк.

Існують ляльки, яких називають „тростинними”. Таку ляльку тримає ляльковод, але її руки управляються тростинами, паличками або дротом, прикріпленими до лялькових долоньок, зап'ясть або ліктів. Тростини найчастіше приховані в рукавах або одязі ляльки. Таких ляльок актори водять з-за ширми, піднявши над головою, тому їх ще називають „верхові” (яванські, ляльки австрійця Р. Тешнера, С. Образцова і т.д.) [1, с. 397]. В цьому випадку лялька, фактично, знаходиться в руках ляльковеда, її рухи скуті, ступінь свободи рухів мінімальний.

„Планшетні ляльки” – це ляльки наскрізь пронизані горизонтально натягнутим шнуром. Цей шнур обтягується навколо ноги ляльковеда з одного боку, а з іншого кріпиться до закріпленого стовпика. Планшетна лялька рухається довільно, повторюючи одні і ті ж рухи, коли лялькар натягує або послабляє шнур [1, с. 310]. Керування такою лялькою нагадує прогулянку матері та малої дитини, актори, „як мами, приставлені до дітей, що вивчають науку ходіння” [12, с. 119]. Е. Давидова, говорячи про „паркетну ляльку” (один з різновидів планшетної), яка стала особливо популярною в останній третині ХХ ст., помічає, що такі ляльки нерідко великі, потребують зусиль більше ніж одного актора, – людина створила собі на забаву істоту, якій тепер прислуговує. Ці ляльки грубі та примітивні у керуванні, але в проявах своїх активні й свавільні. Актор з зусиллям обслуговує таку ляльку, ледве не бореться з нею. Є в цій ляльці щось монстроподібне, якась агресія тіла, перебільшення плоті; здається, ось-ось це незграбне чудисько стане проти свого творця, як боксер на рингу [2, с. 17].

Механічні ляльки, які рухаються за допомогою механізму, прихованому всередині, являють собою наступний етап відділення від людини (театри Г. Крамера, М. Мешке та ін.). Такі ляльки ні фізично, ні „механічно” не зв'язані з людиною. Вони рухаються самі по собі. Але обмеженість їх рухів, їх запрограмованість роблять ляльок такого типу також залежною від людини.

„Маріонетка” ж навпаки має великий простір рухів, але вона механічно зв'язана з людиною. Маріонетка – це лялька, яка керується за допомогою ниток, кінці яких закріплені на голові, руках, ногах, тулубі ляльки. Інші кінці цих ниток закріплюються

на вазі – спеціальний пристрій, що знаходиться у руках актора (маріонетки А. Розера, С. Образцова і т.п.) [1, с. 246].

„Ростова лялька” – велика, в зріст людини лялька. Як правило, нею керує актор, що знаходиться в середині ляльки (лялька Голіафа з комедії „Про Давида та Голіафа” XVII ст., телепузики, ляльки з вистави „Король Убю” шведа М. Мешке). Таким же засобом керуються деякі велетенські ляльки (фігури створенні американцем П. Шуманом в його театрі „Хліб та лялька”). В цих випадках лялька, здається, поглинула актора. Вона змінила його зовнішній вигляд, але не зачепила його внутрішньої суті.

В XVI – XIX ст. у європейських країнах (Англиї, Франції, Німеччині) були популярні вистави, в яких замість ляльок брали участь діти (іноді – карлики), які імітували рухи маріонеток, за що і здобули назви „живі ляльки”. До їх рук, ніг, голови були прив’язані нитки, що давало ефект вистави маріонеток. Іноді вони брали участь в суто маріонетковій виставі [1, с. 162]. Це приклад намагання людини перетворитися на ляльку. Всі свої дії людина направляє на створення найвиразнішого та найпереконливішого образу ляльки. Але такі виступи можна віднести скоріше до вистав демонстративних – шоу, на відміну від деяких вистав живого плану.

Живий план, коли на рівні з персонажами-ляльками створює образ присутній у виставі драматичний актор [1, с. 162]. Вистави такого типу треба відрізнити від вистав, де використовується так званий „відкритий прийом”, при якому ляльковод виступає з лялькою відкрито, не ховаючись від глядачів, але завдяки своїй майстерності залишається непомітним, концентруючи увагу та персонажі – ляльці (японський театр Бунраку). В своїй статті „О театре кукол” Л.Г. Шпет розділяє вистави живого плану на два типу:

1. Актор у ролі людини, що веде, чи показує лялькову виставу. Він оповідач, чи читець, чи той, хто улаштовує виставу і коментує події, але не бере прямої участі в подіях п’єси. Зазвичай, актор при цьому знаходиться поза тим ігровим простором, де діють ляльки, таким чином і підкреслюється його природна відмінність від ляльок. Актор залишається самим собою (людиною-актором), а ляльки залишаються ляльками (старик-казочник у виставі „Кішкін дім” Маршака, постанова С. Образцова; шарманщик у виставі „Каштанка” за Чеховим, постанова С. Образцова тощо) [18, с. 57].

2. „Живий” актор виконує роль одного з діючих персонажів спектаклю і бере участь безпосередньо в подіях п’єси. Спілкування людини-актора з ляльками (що необов’язкове, хоча і можливе в випадках першого типу) стає неминучим; актор, як правило, діє в тому ж ігровому просторі, що і ляльки [18, с. 57].

Особливу цікавість викликають вистави другого типу, але вони занадто відрізняються одна від іншої, тому є сенс розділити їх ще на три підтипи:

- використовується лише масштабна різниця між людиною та лялькою, актор-людина фактично фігурує у ролі „велетня” („Гулівер”);
- актор грає роль „живої людини”, діючої серед істот не лише іншого масштабу, але й іншої природи („Лялькове місто” Є. Шварца, „Буратино” Є. Борисової);

- актор-людина виступає у ролі актора-ляльки („Великий Іван”, постановка С. Образцова).

В усіх цих випадках ігровий простір між людиною та ляльками спільний, причому в перших двох допускається можливість співіснування на рівних людини і ляльки. Такі вистави – свідоцтво повного відділення ляльки від людини, це дві різні істоти, що стоять на одній площині та мають однаковий статус [16, с. 125]. Лялька самодостатня, як і людина, їх права рівні. У третьому ж випадку людина грає ляльку, тепер не лялька – копія людини, а людина – „копія ляльки” [12, с. 120]. Така заміна ляльки людиною досягає свого крайнього полюсу в театрі драматичному, який останнім часом все більш відчуває вплив театру лялькового (хоча завжди було навпаки). Можна виділити декілька основних напрямку цього впливу:

1. Використання ляльок у драматичній виставі (ескізи „Льва на площі” Е. Кочергіна).

2. Використання елементів пластики ляльки у грі актора („Гамлет. Сні”, „Місяць кохання” А. Жолдака-Тобілевіча молодшого).

3. Домінуюча роль режисера, при якій актор стає маріонеткою в його руках (теорія надмаріонетки Е.Г. Крега).

4. Представлення вистав драматичного театру як лялькових, без участі в таких виставах ляльок („Жінка-змія” Генуезького драматичного театру).

Коли ляльки присутні у драматичній виставі, то вони практично в усіх випадках виступають як символи іншої реальності. Використовується знакова сутність ляльки, і вона на сцені драматичного театру, як і у житті, стає чи частиною ритуалу, чи оберегом, чи символом смерті (у Е. Кочергіна ляльки були знаками знищених людей [12, с. 120]).

У другому випадку актори не тільки відтворюють лялькову пластику, вони також промовляють короткі (лялькові) монологи, немов завчені, які не зв’язані з мімічними змінами та емоційним хвилюванням. Актори в таких виставах запозичують прийоми поведінки у механічних театральних ляльок. У виставах А. Жолдака-Тобілевіча молодшого актори з’являються на сцені, немов заводні механізми, виконують ряд рухів, що повторюються, і, коли „завод” закінчується, завмирають. Тоді на мить гасне світло, і на сцені – нові „механічні” актори.

Перетворити актора на маріонетку мріяв ще Дідро. В „Парадоксі про актора” під великим актором він розуміє „чудового блазня, якого поет тримає за мотузочок і в кожній строчці указує ту дійсну форму, яку той повинен прийняти”. Ця „маріонетизація” людської істоти досягає кульмінації у „надмаріонетці” Е.Г. Крега. Зважаючи на те, що актор не може перетворити власне тіло на «витвір мистецтва», але створити лише «серію випадкових одкровень», Крег хотів би йому протиставити людську маріонетку, яка б контролювала емоції і перетворила сцену на місце умовне: «Приберіть актора, і ви усунете на сцені можливість процвітання грубого реалізму. Зникне живий персонаж, і в нашій свідомості перестануть змішуватися мистецтво і реальність; зникне персонаж з усіма його слабкостями й очевидними судомами плоті». Подібний же контроль на відстані за людським тілом передбачають і інші утопісти: маску й особливий голос актора, коли б, вважає Альфред Жаррі, «маска

могла казати лише те, що властиве масці, якби м'язи її губ були гнучкими»; біомеханічне тіло актора, як писав Мейерхольд: «Акторові потрібно так натренувати свій матеріал, тіло, щоб воно могло миттєво виконувати одержані ззовні (від актора, режисера) завдання»; механічний балет Шлеммера, де «людині, носієві сконструйованих костюмів, можна здійснювати вільно уявні конфігурації на безмежно різноманітні варіації». Всі ці утопічні експерименти мають одну загальну властивість: непереборне ваблення до механізації сценічної, пластичної або вокальної [11, с. 170 – 171]. Тобто набувають рис механічної ляльки.

У випадку, коли вистави драматичного театру представляються як лялькові, скоріш за все передбачається метафоричне навантаження. Життєві ситуації, людські відчуття, самі люди у реальному житті набувають лялькового характеру. Сучасний світ оляльковується, тому й актори, і всі їх хвилювання лялькові.

Здійснене дослідження дозволяє дійти таких висновків:

1. Лялька фактично є продовженням людської субособи, що все більш матеріалізується і набуває людських рис.

2. Ляльки еволюціонують у напрямку відділення від людини у такій послідовності:

- ляльки, які репрезентують частину тіла людини (ручна, ножна, пальцева, лялька на голові);

- тіньові ляльки, які семантично зв'язані з людиною;

- тростинні, які людина тримає безпосередньо в руках, ступінь свободи рухів мінімальний;

- планшетні, керуються людиною за допомогою ниток та мають невеликий набір можливих рухів;

- маріонетки – механічно зв'язані з актором, але мають максимальний ступінь свободи рухів;

- механічні ляльки, фізично не зв'язані з людиною, але програмуються нею, на невелику кількість рухів;

- ростові, що керуються людиною з середини;

- живі ляльки – діти, які грають ляльок з метою здивувати, вразити глядачів своєю схожістю з ними;

- прийом живого плану – прийом, при якому актор створює образ на рівні з персонажами ляльками, вони діють у спільному ігровому просторі, вступають на сцені у взаємовідношення як незалежні один від одного істоти.

3. Драматичний театр все більш піддається впливу лялькового театру, який здійснюється за чотирма основними напрямками:

- використання ляльок в драматичній виставі як символів іншої реальності;

- використання акторами прийомів руху й мови механічних ляльок;

- намагання режисера узяти під свій повний контроль розум та тіло актора – фактично перетворити його на маріонетку;

- постановка у драматичному театрі лялькових вистав без участі ляльок, що несуть більшою мірою метафоричне навантаження.

Потребують подальшого дослідження такі питання: людина і лялька в просторі

літератури, взаємовідносини людини і ляльки в межах відмінних культурних ареалів (Схід – Захід); ляльковість як специфіка розвитку сучасної культури, та ін.

Література:

1. Голдовский Б.П. Куклы: Энциклопедия. – М.: Время, 2004. – 496 с.
2. Давыдова Е.В. сторону куклы // Декоративное искусство СССР. – М., 1983. – № 12. – С. 16 – 22.
3. Давыдова Е.В. сторону куклы // Театр. – М., 1989. – № 7. – С. 43 – 51.
4. Дрейден С. Куклы-76 // Театр. – М., 1976. – № 12. – С. 123 – 134.
5. Жаровцева И. Мой кукольный театр глубок и мудр... // Театр. – М., 1987. – № 7. – С. 102 – 117.
6. Журавлёва Л. Создание субличности // <http://www.ekb.nlpnews.ru>
7. Крег Е.Г. Про мистецтво театру. – Київ.: Мистецтво, 1974. – 320 с.
8. Малкина-Пых И.Г. Справочник практического психолога. Техники Гештальта и когнитивной терапии. – М.: Эксмо, 2004. – 137 с.
9. Немченко Л. Движущийся мир театра кукол // Театр. – М., 1978. – № 6. – С. 53 – 62.
10. Новацкий В., Уваров И. В сторону человека // Декоративное искусство СССР. – М., 1983. – № 12. – С. 33 – 35.
11. Пави П. Словарь театра. – М.: Искусство, 1991. – 495 с.
12. Перчихина М., Уварова И. Все как у людей // Театр. – М., 1987. – № 7. – С. 118 – 127.
13. Симонович-Ефимова Н. Записки петрушечника и статьи о театре кукол. – Л.: Искусство, 1980. – 271 с.
14. Смирнов Л. Третий жанр “живым планом” // Театр. – М., 1981. – № 11. – С. 117 – 123.
15. Сперанский Е. Куклы. Что дальше? / Е. Сперанский // Театр. – М., 1978. – № 7. – С. 44 – 47.
16. Ситник О.Г. Людина і лялька: соціокультурний контекст // Культура України. – Х.: ХДАК, 2005. – Вип. 16. – С. 122 – 130.
17. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М.: Прогресс – Культура, 1995. – 624 с.
18. Шпет Л.Г. О театре кукол // Театр. – М., 1977. – № 7. – С. 56 – 60.

ПРИКАЗКИ ТА ПРИСЛІВ'Я ЯК ІНДИКАТОРИ ПОВСЯКДЕННОЇ ПРАВОСВІДОМОСТІ

В статтє рассмотрєна суцність обидєнного правосознания украинского общества на основе анализа пословиц и поговорок. Выявлены характерные черты украинского правового менталитета, а также взаимосвязь правосознания и морального сознания общества. В статтє использовалась лингвофилософская парадигма для обоснования взаимообусловленности правосознания и языка.

Ключевые слова: обыденное правосознание, пословицы и поговорки, украинский правовой менталитет.

In the article is examined an essence of the ordinary feeling for law and order of Ukrainian society on the basis of analysis of proverbs and sayings. There were discovered the characteristic features of Ukrainian legal mentality, and also the correlation of feeling for law and order and of the moral consciousness of the society. In the article was used the philosophic –linguistic paradigm to give prove the correlation of the feeling for law and order and of the language.

Key words: ordinary feeling for law and order, proverbs and sayings, Ukrainian legal mentality.

Правосвідомість українського суспільства має глибокі архетипічні матриці, які є ґрунтом сучасної правової психології. Досліджуючи сучасне ставлення українства до права, на нашу думку, є сенс аналізувати не тільки теоретичну правосвідомість, яку репрезентує еліта суспільства, а й вивчати повсякденну правосвідомість, що містить у собі у різноманітні оцінки щодо права, ставлення широких верств населення як до правових, так і неправових дій. Метою цієї статті є вивчення повсякденної правосвідомості українського суспільства шляхом аналізу приказок та прислів'їв, що містять у собі аксіологічно-оціночну складову і відображають особливості правового менталітету українства. Такий підхід також дозволить прослідкувати взаємозв'язок повсякденної правосвідомості та моральної свідомості як взаємозалежних саморегуляторів людської поведінки.

На думку дослідників О. Дробницького і В. Желтової, існує дві основні форми правосвідомості – інституційна та неінституційна. Остання форма, в свою чергу, за способом мислення поділяється на дві сфери: повсякденну правосвідомість та теоретичну правосвідомість. До повсякденної правосвідомості вищеозначені фахівці відносять уявлення, почуття і волевиявлення людей, їх суб'єктивне ставлення до чинного права, знання про існуючі закони та їх оцінку, переконання у правомірності чи неправомірності судових дій, у справедливості чи несправедливості самих законів [1, с. 158-161]. Своє ставлення до права, до його творців – законодавців, до судової та правоохоронної систем пересічні громадяни часто-густо виражають через приказки, прислів'я, анекдоти, історії з життя та інші мовні форми, що народжуються у суспільній свідомості спонтанно як реакція на певні дії влади або окремих посадових осіб. Фактично у будь-якому суспільстві, в українському зокрема, правосвідомість

нації фіксується за допомогою двох основних семантичних форм: перша є виявом теоретичної правосвідомості і є мовою професіоналів у галузі юриспруденції, друга репрезентує буденну правосвідомість у вигляді доступних для пересічного громадянина лінгвістичних конструкцій, які подані у гумористичній, дотепній інтерпретації.

Для всебічного аналізу наявних особливостей правосвідомості сучасного українського суспільства ми вважаємо за необхідне розглядати обидві семантичні форми у діалектичному взаємозв'язку. Можна погодитись з думкою про те, що мова права (і правознавства) є спеціалізованим “діалектом” національної літературної мови і в цьому аспекті цілком подібним до будь-яких інших “діалектів” – мови математики, природознавства, інженерії, медицини тощо. Наявність цієї спеціалізації і разом з тим оманна наближеність до звичайної літературної мови (хто з неюристів визнає, що він не розуміє, що таке шлюб, спадщина, право, зобов'язання, купівля-продаж, крадіжка, насильство) ставить на перший план проблему розуміння тієї мови, якою формулюються закони і підзаконні акти, якою проводиться судовий процес і виносяться відповідні рішення, постанови й вирoki. Більш того, держава та влада просто не можуть повноцінно функціонувати, якщо вони неспроможні ясно і зрозуміло висловити свою волю, надавши їй відповідного правномовного оформлення [2, с. 94].

З іншого боку, повсякденна правосвідомість представлена у суспільстві мовленнєвими конструкціями широкого вжитку, які не потребують додаткового пояснення і сприймаються людиною у першу чергу на емоційному рівні. Але в той же час, наприклад, приказки та прислів'я, виконують низку функцій щодо формування певного типу правосвідомості. Протягом історії український народ мирно співіснував з представниками інших національностей, що відобразилось у прислів'ях, спрямованих на виховання у людини таких характеристик правосвідомості, як толерантність, справедливість, індивідуалістичність: “Спершу розсуди, а потім засуди”, “Краще відмовчатися, чим огризатися”, “Нічого не знаю – моя хата з краю”. В юридичних прислів'ях концентрується також викривальний зміст щодо дій влади, чиновництва, правоохоронних органів. Наприклад: “У кого гаманець повніший, у того і суд правіший”, “Бюрократ будь-якому папірцеві рад”, “В протоколі – густо, а в справі – пусто”. Тобто прислів'я здійснюють оціночну та виховну функції, що впливає на правосвідомість суспільства. В той же час, використовуючи ті або інші приказки та прислів'я, людина демонструє власне розуміння права, виявляє певний рівень правосвідомості автоматично, не задумуючись над самою сутністю такої репрезентації. На думку видатного російського вченого І. Ільїна, кожен з нас має правосвідомість не залежно від того, знає він про це або ні, піклується про неї або ні, зміцнює її або, навпаки, нехтує нею. Людина не може обійтись без правосвідомості, оскільки будь-яка випадкова зустріч з іншою людиною, будь-яка розмова, будь-яке сусідство, не говорячи вже про угоди та про участь у будь-якій громадській організації, негайно ставить питання про право і неправу, про моє і твоє право, про взаємні обов'язки та закони [3, с. 251].

Як відомо, правосвідомість людини, перш за все, виявляється через вчинки, але

вона знаходить свій прояв і в мові, за допомогою якої ми виражаємо своє ставлення до певних подій, вчинків, намірів. Різноманітні суспільні верстви населення постійно сприймають сигнали, що надходять від провладної або інтелектуальної еліти стосовно права, але при цьому здійснюють власну семантичну інтерпретацію сприйнятого, спрощуючи їх, переводячи у більш зрозумілі для широкого загалу мовні конструкції. На думку російського вченого І.В. Нікітіної, соціум трансформує структуру суспільної свідомості, знищуючи її вищий рівень або уподібнюючи її нижчому (“повсякденному”) за характером логіки мислення [4, с. 167]. В контексті нашого дослідження прислів'я та приказки є своєрідним прикладом народних уявлень про право, справедливість, волю, моральність. В українському народі завжди жила думка про те, що правда (або право) переможе несправедливість. Народна мудрість стверджує: “Правда ясніша від сонця”, “Правда та кривда як вогонь та вода”, “Вийде правда наверх, як олива з води”, “По правді жити, як по воді без сліду плити” [5, с. 211].

Вивчаючи взаємозв'язок буденної правосвідомості та мови на прикладі приказок і прислів'їв, з нашої точки зору, варто звернутися до лінгвофілософської парадигми, яку репрезентує дослідник Е. Тугендхат. У своїх роздумах щодо свідомості він спирається на феноменологію Е. Гуссерля, який виокремлював дві основні якості свідомості: “потік переживань”, для якого базовим є поняття “переживання”, й “інтенціональність”, або “інтенціональне переживання”. Як відомо, для дослідження цих якостей Гуссерль застосовував метод інтроспекції. В свою чергу Тугендхат ставить перед собою завдання показати, що головним фактором щодо розуміння різних боків свідомості є не внутрішнє споглядання, а мовні критерії. Критикуючи гуссерлівську теорію свідомості, Тугендхат приходять до висновку про те, що мова являє собою необхідну умову функціонування свідомості, проблематика свідомості безпосередньо пов'язана з мовною проблематикою, а з'ясувати структуру свідомості можна, аналізуючи те, як і що про неї говориться. Розгляд мови в якості умови можливої інтенціональної діяльності свідомості по-новому вирішує проблему того, яким чином встановлюються відносини між свідомістю і предметами зовнішнього світу. Позиція класичної (картезіансько-кантіанської) філософії свідомості базується на тому, що первинне ставлення до предмету має позамовний характер. Іншу точку зору обстоює філософія мови, згідно з якою пояснювати інтенціональність як фундаментальну якість свідомості можна не на основі уявлення, а на основі взаємодії свідомості з мовою. Завдяки мові відбувається конструювання предметів в їх змістовній визначеності. На цій базі стає можливою їх репрезентація. Таким чином, об'єктивному змісту предмета, що визначається мовою, відповідають суб'єктивні психічні процеси. Свідомість і мова, на думку Тугендхата, являють собою єдине ціле [6, с. 134-136].

З нашої точки зору, вищеозначені висновки, з деякими застереженнями, можна екстраполювати на правосвідомість. Саме за допомогою мови громадянин, соціальні групи або суспільство в цілому висловлюють своє бачення права, артикулюють вимоги щодо збільшення об'єму прав та намагаються “встановити” межі правового поля. Фактично у будь-якому суспільстві складається своєрідний правовий, а також

неправовий дискурс, який характеризує рівень наявної правосвідомості. Саме в юридичних прислів'ях знаходять відображення повчальні думки щодо окремих аспектів права та правосвідомості, судоустрою, встановлення істини та судочинства. Народна мудрість концентрує в собі історичний досвід переосмислення права, про що свідчать такі прислів'я: "Не спіши карати, спіши вислухати", "Шахрая помилувати – добро загубити", "Не за те вовка б'ють, що він сірий, а за те, що овечку з'їв", "Бережи порядок – і порядок збереже тебе" [7, с. 135]. Таким чином, використовуючи феноменологію Гуссерля, необхідно зазначити, що правосвідомість за своєю природою є інтенціональна – вона спрямована на переживання та осмислення конкретної правової ситуації. У свою чергу мова, у різних інтерпретаціях, є вираженням цієї інтенціональності. Виходячи з цього, ми вважаємо, що вищезначені прислів'я, розкривають декілька рис правосвідомості українського суспільства, висвітлюють особливості правового менталітету українства. Перш за все, це розсудливість та прагнення до порядку як основи збереження національного буття. По-друге, пошук справедливості у судочинстві, намагання встановити гармонію соціального устрою без втручання ззовні. Низка прислів'їв описує окремі аспекти соціально-правового життя: необхідність наявності доказів вчиненого злочину – "Не спійманий – не крадій", "Без тіла не має діла"; висока соціальна ціна доброго ім'я людини – "Добра слава лежить, а худа – біжить", "Спочатку бреше, потім потилицю чеше"; характеристика психології злочинця – "Не лякай злодія тюрмою, бо то його хата" [7, с. 134].

Аналіз прислів'їв свідчить про те, що вони містять як правовий зміст, так і моральні настанови. В цьому контексті слушним є зауваження українського дослідника С.І. Максимова, який підкреслює, що правосвідомість безпосередньо пов'язана з моральною свідомістю (моральністю), котра, як і правосвідомість, є формою опосередкування відносин між людьми. Єдність цих форм свідомості проявляється у таких аспектах:

1) у розумінні людини як беззастережно вільної істоти, тому змістовним центром як правової, так і моральної свідомості є поняття автономії (виходячи з кантівської морально-правової філософії);

2) за типом зобов'язування – обидві форми свідомості категорично вимагають виконання певних приписів та норм і не приймають ніяких застережень щодо суспільного блага, якщо вони протирічать встановленим морально-правовим правилам;

3) за способом визнання цих форм індивідом (категорично непорушні для індивіда) [8, с. 153].

З нашої точки зору, вищенаведені риси знаходять свій прояв у багатьох пам'ятках усної народної творчості, в тому числі і в прислів'ях. Наприклад, прислів'я "Шануй учителя, як родителя" підкреслює споконвічну повагу українства до людей розумової праці та до знань як таких. В той же час прислів'я "Він у боргах, як свиня в реп'яхах" показує народну зневагу до тих людей, що не здатні вчасно виконувати взяті на себе зобов'язання. Особливу увагу українці

завжди приділяли такій темі, як воля, що відобразилось у прислів'ях “Вільний як вітер”, “Вільний як птах” [5, с. 213-216].

Окрім імперативних характеристик, приказки та прислів'я концентрують у собі правові почуття та емоції, що є формами повсякденної правосвідомості. Як відомо, проблему емоцій у праві докладно розглянув видатний правознавець Л.І. Петражицький. Він надавав емоціям велике значення у житті людей і вважав, що існують моральні і правові емоції, саме останні є елементами дійсного права. Індивіди пов'язані між собою правовими емоціями, що мають атрибутивно-імперативний характер. Л.І. Петражицький був одним з перших теоретиків, хто зміг правові емоції визначити в якості основи права [9].

Таке праворозуміння орієнтує законодавця та працівників практичної сфери на більш глибоке й ґрунтовне вивчення правопсихологічних переживань людей. Правові емоції людини відображаються в її переживаннях з приводу права (в об'єктивному і суб'єктивному розумінні), прийнятого закону, нормативного акту, правотворчої, правозастосовної, правоохоронної діяльності державних органів, існуючої злочинності, правопорушень і системи боротьби з ними. Такі переживання можуть бути у вигляді задоволення або незадоволення, обурення, у формі приємних або неприємних відчуттів. Внаслідок цього правові емоції (як елемент правової свідомості) здійснюють значний вплив на юридичне «обличчя» суспільства, оскільки саморегулюючий вплив правосвідомості обов'язково передбачає включеність в цей процес правових почуттів, настроїв, афектів, переживань особистості. Позитивні (стенічні) юридичні почуття являють собою результат розвитку правової культури людини, соціальної групи, суспільства в цілому. Соціальна цінність таких правових почуттів (наприклад, почуття закону, законності, правопорядку, права) полягає у спрямуванні людської свідомості (а відповідно, і поведінки) до духу права, його справжнього призначення, до культивування цінностей права. Саме прислів'я та приказки спрямовують і, так би мовити, “виховують” суспільну та індивідуальну правосвідомість, виконуючи роль хранителя історичної пам'яті народу. Фактично, не зважаючи на наявність справедливих або несправедливих законів у суспільстві, різноманітні фольклорні форми плекають у народних масах ідеї добра, любові, справедливості, правди. Вони є своєрідними запобіжниками перед загрозою деградації суспільної моралі. Таким чином, відбувається вмотивування здійснення особистістю правомірних вчинків, що стимулюють її юридичну активність, а через посилення правового стимулювання може зростати цінність і роль самого права. В цьому контексті доречним буде визначення правосвідомості, яке сформулював видатний філософ Е.Ю. Соловйов. На його думку, правосвідомість – це не просто відображення в індивідуальній свідомості духу і характеру законів, що діють у суспільстві, у правосвідомості “активний темперамент”, і вона найбільш адекватно виявляє себе саме тоді, коли критикує і корелює діючі закони з позицій ідеальної справедливості, котра набула непохитного значення для достатньо великої маси людей [10, с. 189].

Підсумовуючи, зазначимо, що приказки та прислів'я є “вкоріненими” у повсякденній правосвідомості фольклорними формами, що у концентрованому

вигляді репрезентують уявлення народу про право, справедливість, волю. Фактично правосвідомість і мова обумовлюють одна одну, що достатньо переконливо доведено представниками лінгвофілософської парадигми. Приказки та прислів'я здійснюють декілька функцій щодо формування повсякденної правосвідомості: емоційну, аксіологічну, виховну, інформативну.

Література:

1. Желтова В.П., Дробницкий О.Г. Философия и правосознание // Философия и ценностные формы сознания. – М.: Наука, 1978. – 348 с.
2. Головатий С., Зайцев Ю., Ксенко І. Правнича термінологія і державотворчий процес // Українське право. – 1995. – № 1(2). – С. 88-94.
3. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
4. Никитина И.В. Искусство и обыденное сознание в социокультурной реальности современной западной цивилизации // Общественные науки и современность. – 2005. – № 3. – С. 166 – 176.
5. Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток / Упоряд. М.М. Пазяк. – К.: Наук. думка, 2001. – 392 с.
6. Соболева М.Е. Интенциональность – коммуникация – язык. Проблема последовательности // Вопросы философии. – 2005. – № 1. – С. 132 – 146.
7. Тertiшник В. Юридичні прислів'я – вказівні пальці юриспруденції // Юридичний журнал. – 2005. – № 4(34). – С. 134-135.
8. Максимов С.И. Правосознание: философско-правовое осмысление // Проблемы законности. Вип. 52. – Х.: Нац. юрид. акад. України, 2002. – С. 148 – 155.
9. Байниязов Р.С. Правосознание: психологические аспекты. – <http://pravoved.jurfak.spb.ru>
10. Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. – М.: Наука, 1992. – 212 с.

«ОСТРАНЕНИЕ» КАК ОСНОВНАЯ ИДЕЯ РУССКОЙ ФОРМАЛЬНОЙ ШКОЛЫ

У статті зроблена спроба відстежити процес становлення основного поняття формального методу – “відсторонення” та його ролі у процесі художньої творчості та художнього сприйняття. Аналізуючи теоретичну спадщину В. Шкловського, Ю. Тинянова, автор статті звертається до праць видатних дослідників російського формалізму.

Ключові слова: відсторонення, художнє сприйняття, формалізм.

In the article an effort is made to follow the process of establishment of the main conception of the formal method, «the isolation», and its part in the process of creative understanding is studied. Studying the theoretical works of V. Shklovskiy, J. Tunynov the author of the article turns to the works of the famous researchers of Russian formalism.

Key words: formalism, the isolation, creative understanding.

Русский формализм, начавшийся как выросшая из теоретического осмысления практики русского авангарда новация в области поэтики, со временем трансформировался в академические труды по истории и теории литературы.

Актуальность статьи обозначена тем, что философское эстетическое осмысление русского формализма мотивировано очевидным влиянием теоретиков русского формализма на формирование особого подхода к анализу искусства, его значения, осмысления наиболее фундаментальных вопросов эстетики: процесса художественного творчества, художественного восприятия, ценностных ориентиров в искусстве.

Целью исследования является выявление продуктивного значения русского формализма, анализ далеко не случайного пересечения теории слова и теории «нового видения» или кино (здесь в один ряд с работами В. Шкловского, Ю. Тынянова, Б. Эйхенбаума встают теоретические исследования С.М. Эйзенштейна).

Уже в манифестационном «Воскрешении слова» Виктор Шкловский так формулирует перспективную цель: «Необходимо создание нового, ... на видение, а не на узнавание рассчитанного языка» [1, с. 41].

Отталкиваясь от положений А. Веселовского и А. Потебни о существовании собственных конструктивных закономерностей поэтических форм и изначальной «образности» самого языка, он продвигается в направлении определения «образов» как единиц сферы видимого, в которую на равных основаниях входят и слова, и вещи: «тема «слов и вещей», вышедшая на первый план в поздней феноменологии (М. Хайдеггер и Мерло-Понти) и структурализм (К. Леви-Строс и М. Фуко) могут показаться здесь случайными, «возрождение слова» скорее декларативно связываемым с «возрождением вещей». Но все же за чисто филологическими штудиями обозначается возможный переход к онтологической аналитике, ибо, по сути, теоретическим «удивлением» всех представителей русской формальной школы

был способ, каким «вещами могут быть слова или даже звуки самого произведения», каким в слове мы можем ощутить «камень каменным» [1, с. 61].

Сначала образ вписывается в круг таких феноменов, как «внутренняя форма» слова (в отличие от «внешней», звуковой), скрытый в каждом слове троп (ребенок-отрок, «неговорящий») или произвольный характер лингвистического знака. Но очень быстро его понимание очищается от характеристик прямолинейной звуковой подражательности и потемнианской экономной картинности, и решающим для определения становится «прием остранения».

Остановимся на самом понятии «приема», который общепринят в контексте ключевого термина формализма. Усматривая в нем «основную единицу поэтической формы, субстанцию литературности» [2, с. 190], исследователи, вместе с тем, сталкиваются с принципиальной неопределенностью этого опорного определения: «Это как любой элемент «жизни», когда он входит в сферу искусства, так и формальный принцип, в соответствии с которым организуется определенный фрагмент произведения искусства».[3, с. 26-27].

Действительно, приемами могут быть «эстетические закономерности» построения сюжета (торможение, ступенчатое построение и т.д.), стилистические ходы, конструкция персонажа. Приемами обозначаются и вообще все фигуры поэтического языка – параллелизм, сравнение, повторение, симметрия, гиперболы и т.д. Не давая прямой дефиниции приема, Шкловский оперирует им как чем-то уже известным, используя его спецификации: «обнажение приема», «мотивировка приема», «произведение как сумма приемов». Последняя особенно критикуема как статичная, механистическая модель литературного процесса. При этом В. Эрлих, один из самых авторитетных специалистов в данной области, вводит аксиоматическую для многих исследователей схему.

С одной стороны, концепция формы – «суммы приемов» рассматривается в одном ряду с набором «функций», выделенных В. Проппом, и с этой точки зрения ее методологические импульсы находят свое позитивное развитие в различных вариантах «нарративных грамматик». С другой – ей приписывается, по существу, негативная ценность как демонстрации от обратного, необходимости смены парадигмы анализа – перехода к понятиям «системы», «доминанты», «внелитературных рядов», вводимых Тыняновым во второй половине 1920-го года. Но «приемы» – концепты совсем иного порядка, нежели немногочисленные, четко определенные и систематизированные «функции».

За исследованием приема обнаруживается определение формы как «сцепленности» словесного «материала», порождающего эффекты особой синтетической перцепции – видения. Единственное, на наш взгляд, место, которое может претендовать на определение приема, гласит: прием – это общее обозначение совокупности «способов увеличения ощущения вещи».[1, с. 61].

По сути, это то же, что и «остранение» – понятие, вводимое Шкловским для обозначения искусственного затруднения, нарушения автоматизмов восприятия (не случайно в упомянутой работе «Искусство как прием» речь идет по существу об одном приеме – «остранении», приеме, как таковом).

У Шкловского поэтическое использование образа состоит в переносе изображаемого объекта на иной план реальности. Привычное «остраняется», преподносится как увиденное впервые, что ведет к появлению «заторможенной, невнятной речи» поэта, возвращает детское, непосредственное видение мира. Так как намеренно затрудняющая задачу форма ставит искусственные преграды между субъектом и объектом ощущения, цепь привычных ассоциаций и автоматических реакций рвется: мы получаем возможность «видеть вещи, а не просто узнавать» [1, с. 67].

Согласно утверждениям Шкловского, главной задачей является не воспроизведение жизни в конкретных образах, а, напротив, творческое искажение действительности с помощью приемов, используемых писателем. Р. Якобсон, поддерживая взгляды Шкловского, заявлял: «Если наука о литературе хочет стать наукой, – она принуждается признать «прием» своим основным «героем» [7, с. 2].

Ученые, исследуя творческое наследие русских формалистов, почти единогласно признают приоритет принципа «остранения» в их теоретических построениях. О. Палехова отмечает, что суть «остранения» заключается в том, что «привычное и обыденное преподносится в поэтической роли в нетрадиционном аспекте как увиденное впервые, вызывающее чувство удивления, странность нового ощущения... Согласно теории формалистов, воспроизведение жизни в искусстве ничего не дает сознанию, а искажение удивляет, остраняет сознание – цель достигнута, искусство поднимается над реальностью, проникнув в недра надреального бытия» [4, с. 329].

М. Бахтин, посвятивший формальному методу в России одно из фундаментальных своих исследований, наряду со значимостью «остранения» отмечает и его отрицательный момент: так как в первоначальном определении «остранения», на его взгляд, «поддерживалось вовсе не обогащение слова новым положительным конструктивным смыслом, а, наоборот, только погашение старого. Отсюда-то, слова и обозначаемого им предмета» [5, с. 241].

С «остранением» связано важное для раннего формализма понимание процесса восприятия художественного произведения. По мнению формалистов, произведение искусства должно представлять собой не рационализированный конечный результат процесса восприятия, а быть замыслено таким образом, чтобы тот процесс восприятия, который зритель осуществляет при знакомстве с произведением искусства, повторял тот процесс восприятия, который само произведение искусства представляет: таким образом, по мнению формалистов, метод восприятия является одновременно и предметом восприятия.

Ханзен-Леве отмечает, что этот метод заключается в том, чтобы «перехватить» все впечатления в их непосредственности еще до их рациональной трансформации и провести их ассоциативный монтаж: «Эта непосредственная картина ощущений остраняет ту картину предметов, которую мы создаем себе, опираясь на опыт, предварительные знания, на конвенциональные психические механизмы адаптации» [6, с. 54].

Ханзен-Леве, пожалуй, единственный из исследователей русского формализма, настойчиво обозначает связь формализма как метода в лингвистике и как метода в

живописи, особенно в импрессионизме и других авангардных направлениях. Причем главным объединяющим концептом в рассмотрении двух ипостасей формального метода является именно остранение. Тогда возникает вопрос: где же ранее проявлялось остранение, где ярче реализовал себя формальный метод? Р. Якобсон, в работе «Футуризм» отмечает: «Уже импрессионисты, применяя научный опыт, разложили цвет на составные. Цвет перестал подчиняться ощущению изображаемой природы. Появляются цветовые пятна, даже хроматические сочетания, ничего не копирующие, не навязанные картине извне» [7, с. 2-3].

Импрессионистская картина как будто вычленяет, рассекая процесс восприятия, ту его фазу, в которой вещи выступают такими, какими они проявляются в глазу «действительно», «как таковые». При этой реконструкции художник все больше опирается на результаты психологии восприятия, научной теории цвета, оптики, то есть на все те научные данные, которые имеют отношение к физиологии и психологии процессов восприятия. Введенная Шкловским «деавтоматизация восприятия», являющаяся целью всякого эффекта остранения, была реализована импрессионизмом в буквальном смысле оптически и позже выведена эстетически В. Кандинским.

В работе «Кинематограф как искусство» Шкловский пишет: «Импрессионисты рисовали вещи, как будто они видели их, не понимая, что это за вещи, а видя их только красочные пятна...» [8, с. 2]. Тем самым Шкловский устанавливает связь между «неузнающим восприятием» как эвристическим принципом и конструктивным принципом «остранения».

Одним из предшественников раннего понятия «остранения» у формалистов с «генетической» точки зрения было понятие сдвига как семантического контраста, как «смыслового сдвига». Кубофутуристы понимали под «сдвигом» любое смещение двух или более порядков или их элементов друг относительно друга. При этом «сдвиг» как деформация и нарушение нормы совпадает с формалистским пониманием первичных приемов «остранения».

Так же как в живописи «неправильная перспектива» обуславливает «неправильное построение предметов», «разрушение грамматики» ведет к «разложению предметов» в искусстве слова [9, с. 71].

Итак, приходим к *выводу*, что «остранение» – общехудожественное явление, заключающееся в разделении академического языка самих вещей от имен-ярлыков. И как таковое оно приводит к двум затруднениям. Во-первых, возникает противоречие между декларируемым «воскрешением» вещей такими, как они есть, и способом его достижения. Вещи в их естественной значимости раскрываются через «просто изуродованные слова...», когда художнику захотелось иметь дело с живой формой и с живым, а не мертвым словом, он, желая дать ему лицо, разломал и исковеркал его» [1, с. 40].

Этот парадокс исследуется у другого известного специалиста по русской формальной школе Р. Джеймсона. Считая известную формулу Хлебникова-Шкловского – «искусство есть способ пережить делание вещи, а сделанное в искусстве не важно» – ключевой фразой для поэтики формализма, он подчеркивает

коренную двусмысленность природы остранения: «Должны ли мы предположить, что все виды искусства существуют только для того, чтобы «обнажить свой прием», только для того, чтобы продемонстрировать зрелище создания самого искусства, перевода объектов в план искусства. Своей сделанности в качестве искусства? Или мы должны сделать более метафизическое допущение, а именно, что сам акт перцепции создает искомый объект... Шкловский не делает заключения» [10, с. 79].

Иными словами, открытым остается вопрос о том, что же остраняется – художественное выражение восприятия или само восприятие, что становится ощутимым – искусственность искусства или искусственность восприятия. Тем не менее, становление формальной доктрины проходило на фоне отчетливо просматриваемой тенденции расценивать формальную поэтику как «теорию организованного насилия поэтической формы над языком» [11, с. 16].

Именно на первом этапе изучения поэтического языка «остранение» стало теоретической доминантой русского формализма.

Кроме Шкловского, прием «остранения» пытались сформулировать и другие представители русской формальной школы. Б. Томашевский, например, дал наиболее краткую характеристику приема «остранения»: «О старом и привычном нужно говорить, как о новом, необычном... Про обычное пишут как про удивительное» [12, с. 153].

Томашевский объясняет прием «остранения» необходимостью по-новому подать уже знакомый материал. Но, видимо, этого недостаточно, чтобы понятие «остранения» было полностью объяснено, необходимо добавить еще нечто, чтобы анализ его был полным и всесторонним.

Шкловский анализирует этот метод глубже, чем Томашевский, пытается проследить, как Л. Толстой использует «остранение» в своих произведениях. Шкловский отмечает, что метод «остранения» у Толстого заключается в том, что он не называет вещи своими, уже привычными именами, а подает их как впервые увиденные. В «Холстомере», например, сюжет остраняется тем, что повествуется от имени коня, в «Войне и мире» «остранение» осуществляется глазами Наташи Ростово́й.

«Остранение», с помощью которого искусство, по мнению формалистов, может дать актуальное видение мира вместо привычного «узнавания», первоначально связывалось не с новым содержанием, а с «погашением» старого, не способного более открывать мир.

Как и всякий прием, прием «остранения» играет значительную роль в искусстве. Чтобы прийти к собственному пониманию роли этого приема, попробуем кратко остановиться на разных точках зрения нескольких теоретиков, которые еще до Шкловского интересовались этим приемом.

3. Фрейд в работе «Тотем и табу» косвенно, так сказать, «рикошетом» коснулся приема «остранения»: «Табу – это полинезийское слово, которое трудно перевести, поскольку теперь мы не имеем того понятия, которое это слово означало... Для нас понятие табу имеет два значения. С одной стороны, оно означает – святой, с другой – ужасный, небезопасный, недозволенный. Противоположность табу на полинезийском

языке означает «ноа» – обычный. Общедоступный. Таким образом, табу – это нечто, что требует осторожности, табу – это ограничение и запрещение» [13, с. 32].

Далее Фрейд указывает, что функции табу разнообразны: охранять важных особ от опасности, защищать человеческие особи от гнева богов и т.д. Обращает на себя внимание интересное замечание: «Понимание табу дает возможность понять суть и происхождение совести... Совесть табу представляет собой, очевидно, древнейшую форму, в которой мы встречаемся с феноменом табу...» [13, с. 79].

Рассматривая совесть как нечто нам известное, Фрейд обращает внимание на то, что во многих языках «совесть» почти не отличается от «сознания». «Совесть – это есть внутреннее восприятие недопустимости некоторых желаний. Табу есть запрет совести, нарушение его приводит к ужасному чувству вины» [13, с. 79].

Немецкий ученый Вернер в своей работе, посвященной теории метафоры, отмечает, что табу – это запрет явных поступков (в разговорной практике – слов, например, брутальных) или высказываний, которые так или иначе вредят личности и – поскольку табу действует на членов коллектива – явному сообществу, в границах которого действует табу. Вернер считает, что табу – это функция того самого запрета, полезного для личности и общества. Психологическими основами, которые поддерживают этот обычай, являются совесть и страх.

Когда мы попытаемся подойти к явлению табу с социологических позиций и рассмотрим табу не в узком понимании обычаев дикарей, а как запрет определенных действий, мыслей и слов, то мы вынуждены будем согласиться, что метод «остранения» – это функция внутреннего восприятия недопустимости тех или иных явлений.

Когда писатель подает характерные явления враждебного ему общества, он разрушает позитивный подход к ним; противопоставляет обычный автоматизированный подход к ним – своему индивидуальному. Он в первую очередь разрушает условность этих явлений, их обычность.

Таким образом, мы приходим к выводу о том, что писатель часто «остраняет» вещи или поступки, о которых пишет, когда враждебно относится к ним. Здесь, очевидно, действуют психологические законы табу, о которых отмечалось выше. Русские формалисты, создавая термины и понятия, находились в оппозиции не только к своим предшественникам, но, по большей части, и к современникам.

Объясняя природу искусства, формалисты имели в виду не отделочные поэтические произведения, а событие литературности как функциональное целое, приобщение к которому включает произведение в процессе производства смысла. Предписание формалистов «исследовать литературность, а не литературу», жесткое противопоставление поэтического и практического языков выразилось в общей методологической установке, в частности в «остранении». В результате – упразднение традиционного содержания, что свидетельствовало об исчерпанности и традиционной ориентации понимания.

Прием «остранения» был особенно высоко оценен в 60-е годы, когда структурализм активно входил в методологию гуманитарного знания. Идея

противопоставления поэтического и практического в целом оказалась созвучной последующим требованиям структуралистской теории.

Литература:

1. Шкловский В. Гамбургский счет: Статьи – воспоминания – эссе (1914-1933). – М., 1990.
2. Эрлих В. Русский формализм. История и теория. – СПб., 1996
3. Томпсон Э. Русский формализм и Англо-американский критицизм. 1971.
4. Палехова О. Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. – М., 2004.
5. Бахтин М. Формальный метод в литературоведении. – М., 2000.
6. Ханзен-Леве. Русский формализм. – СПб., 2000.
7. Якобсон Р. Футуризм // Печать и революция. – 1924. – № 3.
8. Шкловский В. Кинематограф как искусство. – М., 1924.
9. Крученых. Манифесты. – М., 1922.
10. Jameson F. The Prison-house of Language, 1974.
11. Якобсон Р. О чешском стихе // Сборник по теории поэтического языка. – Петроград, 1923. – Вып. 5.
12. Томашевский Б. Теория литературы. – Л., 1925.
13. Фрейд З. Тотем и табу. – М. 1923.

УДК 130.2

Чмихун С.Є.

„СОФІЙНІСТЬ” УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ КРИЗЬ ФІЛОСОФСЬКУ ПОЗИЦІЮ Г. СКОВОРОДИ

Целью данной статьи есть показать, что философская позиция Г. Сковороды демонстрирует проявления украинской интеллектуальной парадигмы, которая приняла в себя экзистенциально-„софиные” доминанты античной диалектики, ее личностно-неформальный (иррационально-мистичный дух); экзистенциальные ориентиры украинского мыслителя открывают недоступность „живого бытия” рациональному познанию, поскольку стоят над всеми научно-объективистскими понятиями и открывают путь „пониманию сердца”, а не разума.

Ключевые слова: «Софиность», «живое бытие», «философия сердца».

The aim of the given article is to show that the philosophical position of G. Skovoroda is the demonstration of Ukrainian intelligence paradigm, which has defined the existent - “sophianess” dominants of antique dialectics. The existent reference points of the Ukrainian thinker discover inaccessibility of “an alive being” for rational cognition as they are above all scientific and objective definitions and are revealed by “heart conception” rather than intellect.

Key words: “sophianess”, “an alive being”, “heart conception”.

Виявлення Г. Сковородою через „серце” специфіки людської реальності і пошуки через „софійність” мислення цілісності філософського знання привели його до внутрішнього світу особистості як особливого досвіду, який гарантує останній її цілісність. В цій персоналістській орієнтації на „внутрішній світ” стверджується належність українського мислителя до екзистенціально-феноменологічного напрямку сучасної філософії.

Існують різні оцінки творчості Г. Сковороди і його особистості. Його називали українським Сократом, степовим Ломоносовим, нашим Піфагором, Лейбніцем. Д. Чижевський назвав Г. Сковороду першим східнослов'янським філософом, виводячи його філософію з німецького містицизму. Є й протилежні оцінки. Г.Г. Шпет називав його „псевдонародним філософом”, який засвоїв кілька моралістичних тривіальностей, а врешті-решт прикривається біблійною мудрістю [1, с. 254]. А за характеристикою Б. Вишеславцева, Г. Сковорода є „перший оригінальний руський філософ, богослов і поет, який ще всередині XVIII сторіччя відразу виразив увесь майбутній характер російської філософії і всі її стародавні джерела. Він, без сумніву, належав до тієї духовної культури, носієм якої на його доріді була Київська Академія” [2, с. 155]. Нам здається, що судження про Г. Сковороду як першого українського і навіть східнослов'янського філософа, українського Сократа, а тим більше Піфагора чи Лейбніца є однобічними. Ми підтримуємо думку І.В. Огородника та В.В. Огородника, що кожний мислитель завжди залишається сам собою і його потрібно сприймати таким, який він є. Г. Сковорода дійсно зробив зі свого життя свою філософію, „втїлив філософію у своє життя як спосіб реалізації практичної дії щодо затвердження власних ідеалів” [1, с. 255]

Метою даної статті є показати, що філософська позиція Г. Сковороди є виявом української інтелектуальної парадигми, котра засвоїла екзистенційно-„софійні” доміанти античної діалектики, її особистісно-неформальний (іраціонально-містичний дух); екзистенційні орієнтири українського мислителя відкривають недоступність „живого буття” раціональному пізнанню, оскільки стоять понад всіма науково-об’єктивістськими поняттями і відкриваються „відчуванням серцем”, а не розумом; створений українським мислителем „символічний світ” відкриває можливість розуміння нового шляху до осмислення буття людини в соціумі не через розум, а „серце”; „софійно”-екзистенціальне мислення Г. Сковороди відкриває світ „внутрішньої” людини, який започатковує протистояння „об’єктивістсько-позитивістській” методології раціоналізму і сенсуалізму.

Як стверджують різноманітні джерела, філософські позиції Г. Сковороди не зводяться до суто пізнавальних, а наповнені, „наближені” до з’ясування специфіки конкретної людської особистості. Український мислитель не обмежується при цьому тими чи іншими відособленими людськими здатностями, а виходить із цілісності особистісної структури, з’ясовуючи кризь її призму специфіку інших рівнів буття. Такий варіант „екзистенціалізації” картезіанського *cogito* наближує філософську проблематику мислителя до прагнень французького персоналізму [3, с. 74], представники якого намагаються переосмислити механізм людського світосприймання.

У цьому контексті зазначимо, що складний світ людської душі, відображений в полісемантичності образів, використаних Г. Сковородою, дозволяє назвати його філософом „екзистенції серця”. Це обумовлено запереченням мислителем загальних понять раціоналістичної філософії: „відірваності” від „Я”, „духу абстракції”. Український мислитель чудово розуміє, відчуває, що абстракція не здатна „свідчити” про індивіда, не розкриває сутності конкретної людини. Всупереч цьому Г. Сковорода через „серце” прагне повернути людині відчуття повноти буття. Саме тому в центрі уваги його міркувань – існування індивіда, тривожний і пристрасний пошук дороги і надії на щастя, котре, як вже не раз зазначалося, знаходиться в самій людині, в „серці людському” в „світі душевному”; „серце” є гарантом власної цінності індивіда. Поза тим, виплекані філософом моральні аксіоми є виявом екзистенціального відчуття свободи, протестом проти деструктивної щодо особистості дії зовнішнього тиску. Реалізує це відчуття філософія, котра, як „любомудрість”, спрямовує все коло справ своїх на той результат, який дає життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам (як „голові” всього). Коли „дух” в людині „веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, щасливе, блаженне. Оце є філософія” [4, с. 403]

Зауважимо, що наявна тенденція філософа одухотворити, одушевити, пом’якшити тяжку ситуацію людини рефлексією, зверненою на себе, певним гуманізуючим рухом думки, усвідомленням повторюваності, мудрістю – все це повинно спонукати до розуміння, терпимості – ця тенденція формується під впливом типових рис українського характеру, найважливіших при становленні народного світогляду, а з часом і національної філософії. Це, як підкреслює видатний український філософ Д. Чижевський, – емоціоналізм, сентименталізм, чутливість та

ліризм, що найбільше виявляється в естетизмі українського народного життя. Поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та прагнення до свободи в різних розуміннях цього слова. Поруч з цими основними рисами стоять і неспокій і рухливість – більш психічні, ніж зовнішні. Це позитивні риси характеру, такі, як здатність до прийняття нового, тенденції до психологічної еволюції, а також і максимально негативні сторінки української історії – „хитання”, тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм. Крім того, яскраве релігійне забарвлення [5, с. 19]. Погоджуючись з тезою про оригінальність філософської системи і філософського мислення видатного українського мислителя, відзначимо її як форму вияву філософських думок. Хоча у Г. Сковороди ми не знаходимо викінченої і обробленої системи, і закінченої і детальної відповіді на всі запитання, що може поставити „філософ-систематик”, проте вона „суцільна і монолітна, збудована, так би мовити, в одному стилі, пройнята одним духом” [5, с. 46].

Нагадаємо, що творчість Г. Сковороди проходить в тому часовому вимірі, в якому процвітає культ розуму і науки. Створюються світоглядно-теоретичні передумови для виникнення глобальних раціонально-утопічних систем XIX і XX сторіч, а також стверджується з позицій механіцизму теза – „людина є машина”. В такій ситуації „дух” філософії Г. Сковороди не може змиритися як із завершеною картиною механістичної побудови світу, так і з „машинними” засадами буття, вбачаючи в них нелюдську натуру світу, яка формує „тип спустошеної людини” (Е. Муньє). Цей тип позбавлений складності й багатоманітності особистісних виявів, позбавлений індивідуальності. Саме тому, порушуючи питання про можливість людського щастя в умовах „машинізованого” буття, філософ шукає об'єктивну силу, за допомогою якої можливе олюднення світу та духовне звільнення людини з-під влади машини. Ми вважаємо, що такою альтернативною механістичності силою є „софійність” мислення як нове ставлення до буття. До буття індивідуального та соціального.

Нагадаємо, що поняття „Софії” (від грецького Sofia – мудрість, знання) мало істотне значення в античній культурі й розглядалось як таке розкриття смислу буття, до якого приходить філософія, тобто любов до мудрості. Сократ та його послідовники стали розуміти „Софію” як розумну міру речей, вічну красу існуючого, що надихає людей творчою „веселістю” духу, коли світ постає перед ними як витвір мистецтва, як сповнена естетичним смислом мудрість космосу. Сутність „софійності” полягає в тому, що Сократ, проводячи бесіди з своїми співрозмовниками, ніколи не давав їм готової відповіді. Довівши їх до стану, коли вони змушені були сказати: „Я не знаю”, афінський мудрець вважав, що він свою справу виконав – пробудив у співрозмовника „інтелектуальний неспокій”, який має бути вгамований через подальшу внутрішню роботу, спрямовану на пошук істини, добра, справедливості. Тобто Сократ вважав, що передати мудрість комусь іншому не можна, можна лише пробудити людину, спонукати її до мудрості.

Відтворюючи античну традицію в аналізі поняття „софійність”, Г. Сковорода розуміє її як розкриті через творчість красу, істину та добро буття, істинні смисли існування і ствердження людських засад світу. „Софійність” світу, з погляду

Г. Сковорода, істотно важлива і тому, що є основним джерелом любові до життя як естетичного феномену. „Не горить сіно, не торкаючись вогню. Не любить серце, не бачачи краси. Видно, що любов є Софійна дщер” [6, с. 158].

Безперечно, „софійність” Г. Сковорода формувалася під впливом його улюблених філософів – Сократа і Платона, античної філософії і літератури, отців церкви: Климента Олександрійського, Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та ін. Все це зробило українського філософа мислителем європейського масштабу і „вселюдиною”, яку Ф. Достоевський мріяв бачити в кожній людині взагалі. У величчї його постаті втілюються, по суті, всі заповідні прагнення і симпатії російської філософії, котрі знайшли вираз в особистості В. Соловйова, а також плеяді російських філософів – братів Трубецьких, М. Лоського, М. Бердяєва, М. Новгородцева, Л. Шестова, Б. Вишеславцева та ін.

З цих позицій можна стверджувати, що через „софійність” Г. Сковорода досягає не просто істини буття, а буття в істині, яке є для нього індивідуальним, торкається лише мудреця. В цьому його співзвучність з персоналізмом, який акцентує увагу на „приматі духовного”, виступає проти „спрощення” людської універсальності психологією колективізму, „зведення” її до „примату економічного” (марксизм), до „матеріального мінімуму” (Д. Ружмон) [3, с. 105].

Важливим також є те, що „софійність” світорозуміння філософа впливає з поняття „символічного світу”, яке виходить далеко за межі Біблії. Зближуючи Біблію і духовну культуру, зокрема культури античності, Сковорода прагне ідентифікувати їх за символічною формою виразу сутнісного змісту. На наш погляд, це дає підстави для висновку, що під „символічним світом” мислитель розуміє Біблію в найширшому значенні, як всю духовну культуру, і, таким чином, наближається до досягнення символічної природи людської культури як такої в цілому.

Цікавою для нас також є думка, що в „символічному світі” Г. Сковорода є буттєвий світ ідеальних людських вартостей, своєрідних моральних імперативів духовної культури, до реалізації яких має прагнути людство. У творі „Жена Лотова” автор висуває ідею „нового світу”, і „саме Біблія і є новим світом і людом божим, землею живих, країною і царством любові. Суспільство в любові, любов в Бозі, бог в суспільстві – таке кільце вічності” [7, с. 176].

Таким чином, головний акцент мислителя на „серці” приводить до спектру інших, відмінних від раціонального характеру мислення думок, висновків, мотивів. Зокрема, саме завдяки „серцю” стиль мислення носить „софійний” характер. Тобто „серце” у Сковорода є одним з образів-символів, що позначає центр людини, її корінь, суть, а також першоджерело знання. Вмістивши в серце „внутрішню людину”, Г. Сковорода „започатковує розвиток національної символічно-антропоцентричної „філософії серця” [8, с. 25].

Під впливом філософії українського мислителя видатний філософ В.Ф. Ерн розуміє під „Світом Божим” не що інше, як „серце”, бо він (цей світ) ще „світ душевний”, світ безумовний, який розходиться не тільки із спокійними формами життя, а в собі самому несе перемогу над смертю, породжує особливе відношення до смерті. Але страшною є смерть духовна [9, с. 341]. І, розглядаючи соціально-

філософські висновки характерології української людини, О. Кульчицький підтверджує існування виразно зазначеного „Я” як центру духовних актів, яке, щоправда, не стільки діє екстравертно, але більш рефлексивно й інтровертно „освітлює” власне серце і ество” [10, с. 161].

Ми маємо підкреслити, що кордоцентризм української філософії, започаткований Г. Сковородою – це, фактично, започаткування нового світогляду, котрий по своїй суті виступає проти раціоналістично-сцієнтистської однозначності й одномірності, протистоїть нівелюючому, бездуховному функціонально-методологічному підходу до аналізу буття людини в суспільстві. „Софійність” кордоцентризму є екзистенціальним відчуттям того, що при філософській реконструкції життя найважчим є переборення протилежності послідовного і абстрактного: того, що в ньому є неперервно-мінливим, і того, що можна виділити, що якимось чином межує з вічно-цінним. Саме відчуття трагізму буття раціонально-прагматичної людини змушує Г. Сковороду звернутись до „серця”, в глибинах якого він намагається знайти „вічно-цінніше”, „істинне буття”. Воно єдине джерело, котре може надихнути на дійсне пізнання і творчість.

В зв'язку з цим має значення те, що „софійність” філософського мислення Г. Сковороди є тенденцією „українського кордоцентричного персоналізму, пов'язаного передусім із розростанням углиб, а не з надмірним поширенням” [10, с. 162]. Вона визначилася тривогою українського мислителя про те, що в зв'язку з остаточною заміною у XVIII сторіччі геоцентричної системи на копернікіанську, геліоцентричну, людина перетворюється з центру Всесвіту на маленьку піщинку в неосяжному космосі. Починається криза антропоцентризму, вихід з якої було знайдено Г. Сковородою в кордоцентризмі. Людина в нього стає малим світом – „мікркосмом”, а „внутрішня” людина стає центром цього малого світу. Сприймаючи усі досягнення тогочасної науки, віддаючи їм належне, Г. Сковорода вважав, що досягнення природознавства неспроможні дати людині належні моральні настанови. Їх повинна дати, на його думку, філософія (любомудрість) через досягнення духовних засад буття: світу, людини і соціуму.

Вищесказане дає підставу зробити деякі висновки.

Український мислитель розуміє, що вивчення психіки людини, або визначення методів пізнання об'єктивної дійсності, або економічних закономірностей може наблизити до пояснення всіх людських проявів, навіть найвищих. Проте жоден з цих проявів не „може бути зрозумілий без урахування цінностей, структур і суперечностей особистісного універсуму, іманентного, як мета, будь-якому людському духу, будь-якій діяльності людини в світі” [11, с. 125]. „Серце” українського мислителя – це „внутрішня” самосвідомість, момент вільного прагнення, любові, творчості. „Серце” є розумне бачення, але разом з тим – розумна діяльність.

Література:

1. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. Посібник. – К.: 1999.
2. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994.
3. Табачковський В.Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості. – К., 1974.

Чмихун С.Є. **«СОФІЙНІСТЬ» УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ
КРИЗЬ ФІЛОСОФСЬКУ ПОЗИЦІЮ Г. СКОВОРОДИ**

4. Сковорода Г. Соч.: В 2-х т. – М., 1973. – Т. 1.
5. Чижевський Д.І. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992.
6. Сковорода Г. Вірши. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчи. Прозові переклади. Листи. – К., 1983.
7. Шинкарук В.І. Проблеми філософії культури у творчості Г.С. Сковороди // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 12. – С. 170 – 176.
8. Потаєна І.В. Про філософію серця в працях Дмитра Чижевського // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №№ 5-6. – С. 18 – 28.
9. Эрн В.Ф. Соч. – М., 1991.
10. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен: Львів, 1995.
11. Мунье Э. Персонализм // Французская философия и эстетика XX века. – М., 1995. – С. 105 – 214.

УДК 130.1

Клімова Г.П., Клімов О.В.

ДЕРЖАВА В ПОЛІТИЧНІЙ СИСТЕМІ СУСПІЛЬСТВА

Анализируется сущность понятия «государство», представленного в различных философских, правовых, социологических, политологических теориях. Рассматриваются важнейшие элементы и признаки государства, его особенности как специфической организации общества, как базового института политической системы общества.

Ключевые слова: государство, общество, политическая система.

The author analyzes the essence of the term “state”, given in different philosophic, lawful, social, politological theories; considers the most significant elements and indication of a state, its peculiarities as a special society organization.

Key words: political system, society, state.

В умовах отримання Україною дійсної державної незалежності проходить суттєва актуалізація проблем держави, що неминуче виникає на кожному історичному етапі розвитку суспільства. Не дивлячись на те, що в науковій літературі знайшло широке відображення осмислення природи і ролі держави, її устрою, основних тенденцій розвитку держави в сучасних умовах тощо (Н.Н. Алексєєв, М.І. Байтін, О.М. Бандурка, Д.О. Керімов, В.В. Копейчиков, М.Н. Марченко, Л.С. Мамут, С.А. Осипян, В.І. Пантін, Ю.А. Тихомиров, В.Д. Ткаченко, О.Ф. Скакун, О.А. Фісун, М.В. Цвік та ін.), все ж залишаються дискусійними питання про те, що вважати державою, які її сутність і основні ознаки. Аналізу цих питань й присвячена дана стаття.

Політична система як сукупність державних і суспільних організацій, об'єднань, а також правових і політичних норм, принципів організаційних і здійснення політичної влади в суспільстві представляє собою багатофункціональну структуру, що вміщує в себе компоненти різноманітного профілю:

1) інституціональний, що складається з різноманітних соціально-політичних інститутів і установ (державна, політичні партії, суспільні рухи, організації, об'єднання, різноманітні органи представницької і безпосередньої демократії, засоби масової інформації тощо);

2) функціональний, що складається з сукупності тих ролей і функцій, які здійснюються як окремими соціально-політичними інститутами, так і їх групами (форми і напрямки політичної діяльності, способи і методи здійснення влади, засоби впливу на суспільне життя тощо);

3) регулятивний, що виступає як сукупність політико-правових норм і інших засобів регулювання взаємозв'язку між суб'єктами політичної системи (Конституція, закони, звичаї, традиції, політичні принципи, погляди тощо);

4) комунікативний, що представляє собою сукупність різноманітних відносин між суб'єктами політичної системи з приводу влади, у зв'язку з опрацюванням і здійсненням політики;

5) ідеологічний, що вміщує в себе сукупність політичних ідей, теорій, концепцій (політична свідомість, політична культура, політична соціалізація).

Кожний з компонентів політичної системи має свою особисту структуру, форми внутрішньої і зовнішньої організації і засоби вираження.

Серед політичних інститутів, які справляють найважливіший вплив на політичний процес і здійснюють політичний вплив на суспільство, треба, передусім, виділити державу, яка виступає базовим інститутом політичної системи суспільства.

Держава як політичний інститут виникає на ранньому етапі розвитку суспільства, в період розкладу родового строю. Але ж сам термін "держава" вперше з'являється у Новий час в Європі. Спочатку він укорінюється в Іспанії ("estado") та у Франції ("etat"), пізніше – в Німеччині ("Staat"). З самого початку його зміст визначається розвитком сучасної держави. Вихідне латинське слово "status" ("стан") поступово набуває нового значення. Ним визначали прихильників власника влади, потім володіння владою, і нарешті, владу як суспільну функцію. Починаючи з XVII ст., поняття "держава" також означає державну установу. Але крім цього в зміст даного терміна включаються і існуючі до Нового часу значення, у зв'язку з чим зникають більш давні слова "res- publika", "civitas", "regimen", "imperium".

Питання про поняття держави є доволі складним і далеко не ординарним. Це обумовлено як складністю і багатогранністю самої держави як явища, так і різноманітним сприйняттям вченими одних і тих саме державно-правових явищ. Крім цього, як справедливо підкреслював відомий австрійський юрист Г. Кельзен, "труднощі у визначенні поняття "держава" поглиблюються ще й тим, що даним терміном здебільшого позначаються різноманітні предмети і явища" [1, с. 181].

Поняття "держава" має неоднаковий зміст у різних філософських, правових, соціологічних, політологічних теоріях. Так, Аристотель розумів державу як об'єднання вільних громадян для здійснення управління справами суспільства. Саме через державу, на його думку, реалізується в людях природний потяг до спілкування. В розумінні Е. Канта, держава – це об'єднання багатьох людей, підпорядкованих правовим законам. Сутність держави, на його думку, зводиться до максимальної відповідності державного устрою і режиму принципам права. Г.-Ф. Гегель розглядав державу як втілення ідей розуму, свободи і права. Субстанція держави, за Гегелем, проявляється як абсолютна влада ідеального цілого над одиничним, особливим і кінцевим, над життям, власністю і правами окремих осіб та їх об'єднань. Представники класової теорії держави К. Маркс і Ф. Енгельс наголошували на класовій сутності державної влади. Держава, на їх думку, це комітет, який управляє загальними справами всього класу буржуазії.

Прихильники юридичного позитивізму (К. Гербер і П. Лабанд в Німеччині, А. Дайсі в Англії, А. Есмен у Франції) розглядали державу виключно як правову конструкцію. В цих концепціях держава трактувалась як "правова форма для сукупного життя народу", "верховна юридична особа", "юридична організація народу", "юридичне уособлення нації".

Р. Ієрінг розробив соціологічну теорію держави. Згідно з поглядом Ієрінга, держава – це соціальна організація примусової влади, яка забезпечує вищість

суспільних інтересів над особистими.

У рамках нормативної теорії права, основоположником якої був Г. Кельзен, право і держава ототожнювалися. За Кельзеном, держава є системою відносин панування і підлеглості, в якій воля одних виступає як мотив для інших. Сутність цих відносин полягає в тому, що вони утворюють врегульовану і впорядковану, нормативну систему примусу. В такому розумінні держава є відносно централізований правопорядок. Кельзен визнає, що будь-яка держава є правовою.

К. Шмідт розробив теорію "тотальної держави". Це поняття передбачає передусім існування владної держави – апарату політичної влади, яка в екстремальних ситуаціях бере на себе весь тягар важливих суспільних рішень. "Тотальну державу", на думку Шмідта, можна створити на основі "субстанціональної єдності" держави і "національної однорідності" [2, с. 15 – 35].

Протягом тривалого часу у вітчизняній та східноєвропейській науці панували уявлення про державу, що походили від ідеї класового устрою суспільства, в світлі якої вона розглядалася "як знаряддя, машина для придушення одного класу іншим", "організація економічно пануючого класу" тощо. Але наполягання на класичності такого визначення сутності держави і на безперечності його сприйняття було б невірним, тому що сутність держави обумовлюється конкретними історичними обставинами розвитку суспільства. Тому, природно, на стадії розвитку капіталізму, коли суспільство мало яскраво виражену класову структуру, коли в ньому існували антагоністичні класові протиріччя, сформувалось вчення про класову боротьбу як основу уявлень про державу. За таких умов воно було історично виправданим.

Але сучасний період розвитку суспільства характеризується тим, що метою його є всебічний розвиток людини, забезпечення умов її життя, прав і свобод. Дійсність просякнута ідеями гуманізму, пріоритету загальнолюдських цінностей. Все це знаходить своє відображення у сучасних найбільш розвинутих країнах – правових, демократичних, соціально-орієнтованих. З цього випливає, як відмічають М.І. Байтин, М.Н. Марченко та ін., що при визначенні поняття держави важливо враховувати не тільки її класові ознаки і риси, але й позакласові, загальнолюдські. У цьому зв'язку, підкреслюють ці вчені, держава – це організація політичної влади, що потрібна для виконання як суто класових завдань, так і загальних справ, що впливають з природи будь-якого суспільства [3, с. 91; 4, с. 14].

Незважаючи на різноманітність підходів до визначення держави, в науковій літературі традиційно склався погляд на неї як на суспільне явище, до структури якого входить кілька головних і кілька побічних елементів. На перше місце серед них висувуються територія, населення і публічна влада. Саме їх наявність, за класичними юридичними поглядами, відрізняє державу від додержавних та інших існуючих нарівні з нею суспільних утворень [5, с. 34].

Територія – це матеріальна основа держави. Це одна з умов, що роблять можливим існування держави. Без території держава не існує. Територія є простір держави, де в повній мірі діє влада політичної еліти, що реалізується через юридичні норми. Територія не зводиться до так званої твердої землі. До неї входять також надра, повітряний простір, територіальні води. У всіх перелічених сферах держава

здійснює свою суверенну владу і має право захищати їх від зовнішнього вторгнення з боку інших держав і приватних осіб.

Населення як складовий елемент держави є людське співтовариство, що існує на території даної держави і підкоряється її владі. Тут важливо підкреслити, що мешкає на території держави все населення, яке складає співтовариство людей, єдиний народ, націю. Треба підкреслити, що у більшості західних держав, особливо в англomовних країнах, поняття "народ" і "нація" використовуються як ототожені. Поняття "нація" (від. лат. *patio* – плем'я, народ) пов'язується з державою, а під нею розуміється все співтовариство людей, народонаселення, що займає територію держави незалежно від етнічної приналежності, яке об'єднане єдиним правлінням. Дійсно, в межах народу як всього населення даної держави нерідко співіснують різні етнічні групи (народності), які також інколи кличуть себе націями.

Цілісність народу, тобто загальне підпорядкування населення владі, що існує, є важливою умовою цілісності держави. Розкіл населення за соціально-класовою або іншою (етнічною, релігійною) ознакою несе з собою велику загрозу існуванню держави. Виникнення конфлікту, наприклад, між етнічними спільнотами, що співіснують в межах одної держави, супроводжується, як правило, відмовою, хоча б одною із сторін, підкорятися правлячій групі, що майже неминуче призводить до розпаду країни на декілька самостійних держав.

Визначальним елементом держави є політична влада. Держава надає своїм власним повелінням обов'язкову силу для всього населення. Ці повеління (накази) виражаються у вигляді юридичних норм (законів), що приймаються уповноваженими на це державними органами. Саме через законодавчі органи держави правляча політична група доводить свою волю до підвладних. Обов'язковість же виконання населенням встановлених юридичних норм забезпечується діяльністю виконавчо-розпоряджувальних (виконавчо-розпорядних) органів, судів, інших юридичних установ, а також спеціального апарату примусу [6, с. 52 – 54; 7, с. 25].

Похідною ознакою держави є наявність в ній чиновництва, армії, поліції, розвідки, контррозвідки. Держава має у своїй власності певні необхідні для технічного забезпечення своєї діяльності засоби (озброєння, будівлі, транспорт і т. ін.). Для фінансового забезпечення своєї діяльності вона встановлює бюджет, систему податків, робить у разі необхідності внутрішні й зовнішні позики. Кожна держава має свої власні символи, якими є державний герб і прапор [5, с. 35; 8, с. 42].

Держава є організацією суспільства, але організацією особливою, яка характеризується тим, що вона:

- всеохоплююча організація – об'єднує в єдине ціле всіх членів суспільства, відображує та забезпечує загальносуспільні інтереси і потреби;
- територіальна організація – об'єднує членів суспільства (громадян) за територіальним принципом, а територія є матеріальною базою держави;
- єдина організація, що об'єднує все суспільство як ціле, тоді як всі інші соціальні організації (політичні партії, професійні та молодіжні спілки, асоціації підприємств тощо) охоплюють лише окремі верстви населення;

- офіційна організація – репрезентує суспільство, виступає від його імені і такою визнана іншими державами;

- універсальна організація, бо об'єднує членів суспільства для вирішення питань, що стосуються різних сфер їх життя;

- верховна організація – є вищим за значенням та силою об'єднанням суспільства, всі інші соціальні організації у сфері загальносуспільних інтересів підпорядковані їй;

- централізована організація – внутрішня структура держави здійснюється за ієрархією, тобто підпорядкованістю нижчих організаційних структур (районів, місцевих органів державної влади і управління, державних підприємств і установ) вищим і насамкінець – загальнодержавним (парламенту, президенту, міністерствам).

Незважаючи на те, що держава є формою організації інтересів усіх членів суспільства, вона не об'єднує їх абсолютно в усіх сферах їхнього життя. Поряд із загальносуспільним інтересом існують інтереси особливі та індивідуальні, які відображаються, забезпечуються і охороняються відповідними соціальними об'єднаннями чи особисто індивідом. Держава не повинна сама втручатися у сферу цих інтересів, але обов'язком її є забезпечувати їх незалежність, гарантувати й охороняти від втручання з боку інших суб'єктів. Незалежність різних соціальних організацій та індивідів, наявність гарантованих державою сфер їх "самостійного" життя – важлива ознака цивілізованості держави і суспільства.

Особливість держави полягає й у тому, що вона є легітимною формою виявлення та вираження "загального" інтересу, засобом його забезпечення. В умовах соціального розшарування суспільства держава виступає як інструмент вираження цього інтересу як шляхом проведення безпосереднього волевиявлення громадян – референдумів, так й опосередковано, через діяльність вищих представницьких органів державної влади. При цьому "загальний" інтерес набуває спеціальної форми виразу у вигляді законів.

Через закони держави "загальний" інтерес не тільки легітимується, формалізується, але й забезпечується відповідним механізмом здійснення. Подальша конкретизація "загального" інтересу щодо різних сфер суспільного життя, життєвих ситуацій, конкретних регіонів і т. ін. здійснюється спеціально створюваним для цього державним апаратом влади (управління). Він складається з державних службовців – громадян, які професійно займаються виробленням конкретних рішень, здійснюючи координацію загальносуспільних інтересів з особливими інтересами окремих регіонів, галузей суспільного виробництва та індивідуальними інтересами громадян. Це обумовлює необхідність організації об'єднань державних службовців у різноманітні державні органи – міністерства, комітети, відомства, місцеві органи управління тощо. Держава забезпечує домінування "загального" інтересу над певними особливими та індивідуальними інтересами.

Як вияв державної організації суспільства є державна влада, яка характеризується поширеністю за територією, універсальністю, самостійністю, верховністю, легітимністю, незалежністю, повнотою. У найбільш концентрованому вигляді ознаки державної влади виявляються через її суверенність: верховенство – державна влада є вищою; повнота (неподільність) – державна влада належить народу,

який є її єдиним джерелом; самостійність – державна влада не залежить від волі будь-яких інших організацій, окремих осіб чи інших суспільств.

Державна влада має політичний характер. Вона здійснюється над різноманітними суспільними угрупованнями й окремими особами при їх взаємодії одне з одним у процесі реалізації політики. Політика завжди пов'язана з діяльністю держави, з участю в її справах. Більш того, політична влада є державною монополією. Інші організації, хоча і беруть участь у політиці, але їх влада поширюється тільки на членів тієї чи іншої організації і має характер звичайної суспільної, а не політичної влади. Держава є головним елементом політичної системи суспільства, до якої входять всі існуючі в суспільстві утворення політичного спрямування.

Джерелом сучасної державної влади в демократичній державі є її народ. Легітимація цієї влади відбувається на основі делегування її народом шляхом вільних виборів відповідним державним органом за встановленою Конституцією процедурою. Згідно з Декларацією про державний суверенітет України виборним державним органом, що може виступати від імені усього народу України, є Верховна Рада України. Іншим всенародно обраним органом первинного представництва народу згідно з Конституцією України (ст. 103) є Президент України. Усі інші державні органи – похідні від перших двох.

Таким чином, держава – організація політичної влади, що існує на певній соціальній базі, виступає як офіційний представник усього суспільства і забезпечує за допомогою спеціального апарату реалізацію своєї політики.

Література:

1. Kelsen H. General Theory of Law and State. – N.Y., 1961.
2. Алексеев Н.Н. Идея государства. – СПб.: Изд-во НОРМА, 2001. – 360 с.
3. Общая теория государства и права. Ч. 1. Теория государства / Отв. ред. М.Н. Марченко. – М.: Зерцало, 2001. – 408 с.
4. Байтин М.И. О понятии государства // Правоведение. – 2002. – № 3. – С. 4 – 16.
5. Загальна теорія держави і права / За ред. М.В. Цвіка, В.Д. Ткаченка, О.В. Петришина. – Х.: Право, 2002. – 432 с.
6. Дибиров А.Н., Пронский Л.М. О природе политической власти // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. – 2002. – № 2. – С. 48 – 60.
7. Осипян С.А. Государство и власть // Философские науки. – 2003. – № 8. – С. 21 – 35.
8. Снегирьов В.В. Про поняття “держава” і “державний суверенітет” в державознавстві у світі Конституції України // Вісник Луган. ін-ту внутр. справ МВС України. – Луганськ, 1998. – № 2. – С. 32 – 44.

УДК 130.1

Клімов О.В., Клімова Г.П.

ДО ВИЗНАЧЕННЯ ФЕНОМЕНА ДЕМОКРАТІЇ

Анализируется понятие «демократия» в проблемном поле политической науки, рассматриваются принципы и основные элементы демократии, её формы и условия формирования.

Ключевые слова: власть, государство, демократия, политика.

The concept “democracy” in problematic field of political is analyzed, the principles and fundamental elements of the democracy, its forms and formation conditions are considered.

Key words: authority, state, democracy, politics.

Останні десятиріччя були позначені небаченим поширенням демократичних форм політичної організації суспільства. Десятки країн з різних регіонів світу перебувають на шляху до демократичного ладу. Низка країн вже приєдналися до світової демократичної спільноти. Глобальний процес демократизації продовжується.

У цих умовах зростає зацікавленість вчених (Баталов Е., Захарія Ф., Іноземцев В., Латигіна Н., Лев'яш І., Пантілін І., Шаліро І., а також Гастіл Р., Деймонд Л., Доннел Г., Шміттер Ф. та ін.) до дослідження різноманітних проблем демократії, процесу демократизації суспільства. Разом з тим, незважаючи на велику кількість наукових публікацій, присвячених даній проблематиці, питання про зміст поняття демократії залишається дискусійним. А. Лейтхард взагалі стверджує, що “демократія – це поняття, яке рішуче не піддається з'ясуванню” [1, с. 38]. Його підтримує Маттен Доган з французького Національного центру наукових досліджень: “Зараз слово “демократія” без попереднього визначення у більшості випадків є оманливим” [2, с. 135]. Аналогічні вислови й інших представників.

Такого роду твердження здебільшого пов'язані зі смисловим перевантаженням поняття “демократія”. Політичні, соціальні й економічні успіхи найбільш розвинутих демократичних країн призвели до того, що демократія почала невиправдано ототожнюватися зі свободою, добробутом, справедливістю, “добрим правлінням” тощо, тобто розглядатися як синонім блага, ключ до процвітання країни. Через це поняття демократія втратило своє істинне значення [3, с. 14]. У цьому зв'язку метою даної статті є виявлення змісту поняття демократії, розгляд її основних елементів, форм, а також аналіз умов, необхідних для формування демократії.

Поняття демократії, як і самі демократичні форми організації політичного життя, формувались на протязі багатьох століть. Перші демократичні форми політичного життя з'явилися одночасно з виникненням держави. Класичним зразком античної демократії вважається давньогрецьке місто-держава Афіни, де ключові питання державного життя вирішувались голосуванням на народних зборах, які були першим зразком публічної влади. Саме тут був накопичений значний досвід поєднання прямих та представницьких форм масової політичної участі, вироблено такі важливі принципи, як свобода та політична рівність, обґрунтовано цілісну систему політичних

прав громадян.

Римська демократія збагатила політичне життя появою інституту народного стримування та противаг у системі влади. Комплекс взаємовідносин між сенатом, консульською владою і народним трибуналом як політичними інститутами забезпечив широку участь вільних громадян у політичному процесі.

Вагомий внесок у побудову ідейних засад сучасної демократії зробили діячі епохи Відродження та Реформації. В поглядах М. Макиавеллі, М. Лютера, К. Кальвіна, Т. Мюнцера, Ж. Бодена, Т. Мора та інших наочно відображалось неприйняття пануючих і санкціонованих католицизмом політико-правових порядків та доктрин феодального суспільства. Головною в їхніх поглядах була думка про необхідність утвердження самоцінності особистості, визнання гідності автономії будь-якої особи, забезпечення умов для вільного розвитку людини.

У XVIII ст. французькі філософи-просвітителі ретельно розробили проблему участі народу в управлінні державою. Так, Ш. Монтеск'є вказував на те, що право видавати закони в державі належить народу. Народ повинен сам робити все, що він в змозі добре виконати, і лише частину, яка залишилась у його владі, передати своїм уповноваженим. Тим самим представницька демократія як вихідна від демократії безпосередньої відходить на другий план. Жан-Жак Руссо вважав демократію можливою лише у вигляді прямого народоправства, що поєднувало законодавство з виконанням. У своїх "Трактатах" Руссо дотримувався думки, що "загальна воля", щоб бути дійсно загальною, повинна "витікати" з усіх і вже тоді торкатися усіх. "Вона не може бути подана іншою волею: вона є таж сама воля або зовсім інша. Середини нема". Тому обранці народу, за думкою Руссо, не можуть бути його представниками, вони лише його довірені і не можуть самі нічого остаточно вирішувати. [4, с. 15 – 24]

Зараз в науковій літературі існує багато визначень демократії. При цьому треба зауважити, що саме поняття "демократія" виходить від грецького слова *democratia* (*demos* – народ, *kratos* – влада), що буквально означає "влада народу". Але, як це виходить з попереднього, влада завжди є верховенством одних над іншими. Тому сам по собі термін "демократія" вказує на народ як суб'єкт влади, але не вказує на об'єкт владного впливу. З цього виходить, що даний термін на сьогодні має більш широкий зміст, чим його етимологічне значення.

З 500 різноманітних визначень демократії, що існують на даний момент, головним є розуміння демократії як форми державно-політичного устрою, що заснований на визнанні народу в якості джерела і суб'єкта влади. У більш розгорнутому вигляді визначення демократії було сформульовано американським президентом Авраамом Лінкольном: "government of the people, by the people, for the people" ("правління народу, обраного народом и для народу"). Тут всі три англійські прийменники виражають різні аспекти і суттєві ознаки демократії, а саме: демократія виходить "з" самого народу ("of"), вона здійснюється народом ("by") і в інтересах народу ("for") [5, С. 137].

Для того, щоб суспільство мало можливість зватися демократичним, воно повинно відповідати цілому ряду вимог. Назвемо їх принципами, або критеріями демократії. До них політико-правова наука відносить такі:

- визнання народу джерелом влади і носієм верховної влади;
- присутність цивільних прав у найбільш широкого кола дорослої населення;
- однакова можливість участі в політичному житті для всіх громадян;
- виборність головних органів влади;
- вирішення питань голосуванням;
- можливість для кожного громадянина отримати повне уявлення по суті питання, що розглядається;
- право безперешкодного контролю за діяльністю влади з боку будь-якого громадянина, групи громадян або суспільного об'єднання.

Зауважимо, що дані критерії є ідеалом для суспільства, яке намагається дійти демократії. У сучасному світі нема країни, у якій ці вимоги були б виконані повністю. Реальна демократія завжди виступає в кращому випадку як влада більшості над меншістю, в гіршому – як панування добре організованої меншості над більшістю при формальній згоді останньої підкорятися.

Викладені вище принципи демократії реалізуються в організаційно-правових основах механізму владних відносин. Цей механізм складався протягом сторіч, вбираючи в себе політико-правовий досвід багатьох народів. Його головними елементами є:

- законодавче підкріплення головних економічних, соціальних політичних прав людини;
- вільні, рівні, прямі, таємні вибори органів влади;
- вирішення питань більшістю при твердих гарантіях право меншості відкрито відстоювати свої інтереси;
- поєднання безпосередніх і представницьких форм участі громадян в управлінні справами суспільства;
- законодавче підкріплення і забезпечення права відзиву осіб, що обрані в органи влади:
- політичний плюралізм, тобто наявність не менш двох політичних партій;
- наявність лояльної опозиції;
- розділення законодавчої і виконавчої влади при їх відносній самостійності в межах закріплених повноважень;
- незалежність суду;
- верховенство прийнятого в установленому порядку закону;
- наявність альтернативних джерел інформації.

Дійсно, механізм здійснення демократії не є застиглим, раз і назавжди даним. Він розвивається разом з розвитком теорії і практики демократії як форми організації політичного життя, протікання політичного процесу. Його конкретні риси міняються також в кожній країні. У різних його модифікаціях можуть домінувати ті або інші елементи. Відповідно до цього в сучасній теорії і практиці виокремлюються декілька форм демократії.

Залежно від того, якому суб'єкту політики – особистості, групі або народу – надається пріоритет при здійсненні влади, розрізняють ліберальні (індивідуалістичні), плюралістичні і колективістські різновиди демократії.

Ліберальні або індивідуалістичні демократії виходять з пріоритету прав особистості над правами держави. Тому вони першочергову увагу приділяють створенню інституціональних, правових та інших гарантій для індивідуальної свободи, що запобігають будь-якому придушенню особистості владою. З цією метою ліберальні демократії намагаються створювати механізми, що дозволяють забезпечувати права індивіда за рахунок обмеження влади більшості. Сфера діяльності держави тут зводиться, головним чином, до охорони суспільного ладу забезпеченню безпеки і юридичного захисту прав громадян. Важливе значення з такою формою демократії надається розподіленню влади, вдосконаленню механізмів їх взаємного стримування і зрівноважування з метою запобігання зловживання владою, створення умов для прояву автономії особистості [4, с. 46 – 50].

Треба відмітити, що ліберальні демократії в дійсності є поодиноким явищем. До такої форми демократії тяжіють, наприклад, Сполучені Штати Америки. Але і тут намагання її здійснення в "чистому" вигляді постійно натикаються на необхідність подолання протиріч між індивідуальними, груповими і загальним інтересами. Сучасна держава закликає виступати не тільки гарантом індивідуальних прав і свобод, але і регулювати економічні і соціальні процеси з метою гармонізації інтересів різноманітних суспільних груп.

Плюралістичні (від лат. pluralis – множинний) демократії, які характерні для більшості західноєвропейських країн, виходять з того, що головними суб'єктами політики є не індивіди і не народ, а різноманітні групи людей. При цьому вважається, що тільки з допомогою групи особистість отримує можливість політичного вираження і захисту своїх інтересів. А саме в групі, а також в процесі міжгрупових відносин формуються інтереси і мотиви політичної діяльності індивіда. Народ же розглядається як складне, внутрішньо суперечне утворення, і він тому не може виступати головним суб'єктом політики. В плюралістичних демократіях головна увага приділяється створенню такого механізму політичної взаємодії, який забезпечував би можливість усім громадянам відкрито виражати і відстоювати свої інтереси. Домінуюча роль в цьому механізмі відводиться незалежним групам політичного впливу. Тут діє багато угруповань – партій, суспільних об'єднань і рухів, – що намагаються брати участь в реалізації влади або впливати на діяльність групи. Важливе значення приділяється також забезпеченню балансу інтересів різних соціальних груп, створенню протизваги узурпації влади найбільш могутніми суспільними групами або більшістю громадян.

Коллективістські демократії, відомі також під назвою народні демократії, навпаки, виходять з того, що саме народ як цілісність, а не окремі індивіди або групи людей, володіє нероздільним і невідчужуваним правом запроваджувати закони визначати діяльність уряду. Уява про коллективістську форму демократії уходить корінням в ідею Ж.-Ж. Руссо про народний суверенітет. Коллективістські демократії так чи інакше визнають пріоритет народу або великого соціального суб'єкта, що ототожнюється з ним (наприклад, робітничого класу, корінної етнічної спільноти), у вираженні загальної волі і здійсненні влади. Такі демократії фактично виходять з однорідності народу як соціального суб'єкта, непогрішимості його волі, і тому вони

абсолютизують принцип підкорення меншості більшістю, а також відкидають автономію особистості і намагаються здійснити колективістську демократію, що в "чистому" вигляді призводили на ділі до правління від імені "народу" вузької групи осіб, до придушення політичних прав і громадянських свобод, до жорстоких репресій проти будь-якого інакомислення. Досвід їх реалізації в ряді країн показує, що влада народу не може бути реальною без одночасного визнання і інституціонально-правового закріплення особистості в якості найважливішого суб'єкта політики.

Форми демократії можна підрозділити також в залежності від того, хто здебільшого – безпосередньо народ чи його представники – здійснює владні функції. У відповідності до цього виокремлюють прямі (плебісцитні) і представницькі (репрезентативні) демократії.

Прямі, або плебісцитні (від лат. plebiscitum – рішення народу), демократії виходять з того, що сам народ повинен приймати найважливіші політичні рішення, а представницькі органи влади слід звести до мінімуму і зробити повністю підконтрольні громадянам. За умов тенденції розвитку в країні прямої демократії, як це має місце, наприклад, в Швейцарії, постійно поширюється коло питань, що вирішуються безпосередньо громадянами. Це і прийняття важливих законодавчих актів, і вибір політичних рішень стратегічного характеру, і прийняття рішення місцевого значення. Неважко побачити, що плебісцитна демократія дозволяє розвивати політичну активність громадян, забезпечувати міцну легітимність влади, здійснювати ефективний контроль за діяльністю інститутів держави і посадових осіб.

Представницькі, або репрезентативні (від фр. representation – представництво), демократії, навпаки, виходять з того, що воля народу може виражатися не тільки безпосередньо ним самим під час голосування, але і його представниками в органах влади. При такому підході демократія розуміється як компетентне і відповідальне перед народом представницьке управління. Участь громадян в прийнятті політичних рішень при цьому в цілому не відкидається, але вона обмежується дуже вузьким колом питань. Достатньо точно визначення представницької демократії надав німецький політолог Ральф Дарендорф. «Демократія, – вважає він, – не "правління народу", такого у світі просто не існує. Демократія – це уряд, що обирається народом; крім цього, демократія – це уряд зі своїм особистим курсом» [6, с. 91]. При такій формі демократії відносини між народом і його представниками будуються на основі довіри і контролю в формі виборів, що періодично проводяться, конституціонального обмеження компетенцій органів влади і посадових осіб при їх повній незалежності в межах закону.

Як бачимо, всі різновиди сучасної демократії мають певні переваги та недоліки. Крім того, жодна з них в дійсності не існує у "чистому" вигляді. Конкретні форми демократії, що складаються, обумовлюються історичними, економічними, геополітичними та іншими особливостями розвитку кожної окремої країни. Але для того, щоб з'явилися і розвивалися демократичні форми політичного життя, необхідні певні соціальні, економічні і культурні передумови. Без існування таких політичний процес протікає в недемократичних формах. Що ж це за передумови?

По-перше, це високий рівень економічного розвитку країни, розмаїття форм власності, існування розвинутого ринку, конкуренція товаровиробників. Взаємозв'язок економіки та демократії відмічають багато дослідників, серед яких С. Ліпсет, К.-Р. Сен, Дж. Торрес, які вважають, що шанси для демократії зростають для країн з рівнем економічного розвитку до 2346 дол. валового продукту на душу населення, у межах 2346-5000 дол. вони значно знижуються, а після 5000 дол. відбувається стабілізація між економікою та демократією. Роберт Аман Даль стверджував, що існує верхня межа у приблизно 700 – 800 дол. валового продукту на душу населення, вище якої шанси поліархії є найліпшими, за нижньою межею (100 – 200 дол.) шансів для її виникнення практично немає [7, с. 108]. Власне сама демократія являє собою подібність політичного ринку з його конкуренцією змаганням ідей, програм, позицій. Для існування такого політичного ринку необхідно розмежування (а значить, і конкуренція) політичних інтересів. Остання ж базується на розмаїтті економічних інтересів, в основі якого знаходиться плюралізм форм власності.

По-друге, наявність різноманітного складу населення, тобто соціального плюралізму й органічно пов'язаних з ним громадського суспільства і правової держави. Наявність в суспільстві сфери вільної діяльності приватних осіб, позадержавних асоціацій і інститутів, відносини яких одне з одним і державою регулюються законом, підвищують ініціативу громадян, в тому числі і в області політичних відносин. Вельми складною передумовою є також відносно високий рівень добробуту різних категорій громадян, що дозволяє досягти необхідного для демократії ступеня суспільної згоди [8, с. 57].

По-третє, це високий ступінь розвитку культури. Культура суспільства в цілому і особливо культура в області політичного життя є могутнім каталізатором демократичних процесів. Вона є найперша умова участі людини в політиці.

Ми вже відмічали деяку умовність поняття "демократія", тобто розбіжність між буквальним смислом цього терміна і його реальним змістом зараз. Продовжуючи цю думку, вкажемо і на суперечливе відношення, яке існує між поняттями "демократія" і "держава".

Дійсно, з одного боку, демократія в точному смислі цього слова означає ніщо інше, як повне, без будь-якого винятку здійснення безпосередньо самим народом функцій з організації життя суспільства. Але поки ніде в світі нема демократії у вказаному смислі. Сучасні демократії характеризуються відносно великою їх наближеністю до ідеалу народовладдя. Значну частину функцій з регулювання суспільного життя в таких суспільствах, як і раніше, здійснюють представницькі й інші органи влади, тобто держава. По суті, демократія в її сучасному вигляді – форма держави, один з її різновидів, нехай навіть найдосконаліший.

З іншого боку, процес розвитку демократії – це постійне підсилення безпосередньої ролі народу в організації свого життя і безпосередньо послаблення суспільних функцій його представницьких органів, тобто держави. Повна демократія означає відсутність будь-якої ролі інститутів держави в регулюванні суспільного життя, будь-якого прояву відносин панування людей над людьми. По суті, повна

демократія є неполітична, бездержавна організація життя. Але зникнення держави з життя суспільства означає втрату і нинішнього смислу поняття "демократія". Це означає, що чим повніше демократія, тим ближче момент, коли вона стане непотрібною, коли на її місце прийде неполітичне самоуправління народу. При наявності в суспільстві держави демократія не є повною, при повній демократії стають непотрібними і держава, і сама демократія як влада і норма регулювання суспільних відносин.

Тому сучасна демократія як форма політичного життя є певний порядок організації влади, відбору людей в структуру влади і контролю за їх діяльність з боку підвладних. Цей порядок має своєю метою досягнення повного збігу інтересів володарюючих і підвладних. Але механізми демократії, що налічуються в дійсності, поки що далеко не гарантують реалізацію даної мети. Різноманітні форми сучасної демократії, звісно, можуть і повинні оцінюватися на предмет їх переваги. Але жодна з них не забезпечує виконання самим народом без будь-яких посередницьких структур всіх функцій з управління суспільними справами. Не скасовують вони і поділення суспільства на правлячі і підпорядковані соціальні групи. Все це означає, що шлях до повної демократії або, що одне й те ж, до бездержавної організації суспільного життя якщо і не є нескінченним, то дуже і дуже довгий.

Таким чином, демократія – це форма і спосіб організації влади (владних відносин), в основі яких лежить самоуправління громадян. Це така форма організації владних відносин, при якому громадяни зможуть брати участь в прийнятті владних рішень або безпосередньо (пряма демократія), або через вільно вибраних ними представників (репрезентативна демократія), але при цьому мають можливість робити дійсний вплив на останніх і здійснюють контроль над їх діяльністю.

Література:

1. Лейпхард А. Демократия в многосоставных обществах. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 286 с.
2. Политическая наука: новые направления / Под ред. Р. Гудина и Х.-Д. Клингеманна. – М., Наука, 1999. – 360 с.
3. Баталов Э. Глобальный кризис демократии // Свободная мысль – XXI, 2005. – № 2. – С. 13 – 24.
4. Личко Б.Т., Назаренко С.І. Демократія в контексті еволюції суспільства. – Х.: Б.в., 2000. – 99 с.
5. Гуттенбергер Б. Теория демократии // Полис. – 1991. – № 4. – С. 134 – 141.
6. Дарендорф Р. Дорога к свободе: демократизация и её проблемы в Восточной Европе // Вопросы философии. – 1999. – № 9. – С. 89 – 98.
7. Наумкіна С. "Третя хвиля" демократизації: підсумки і перспективи (аналіз зарубіжних концепцій) // Філософська думка. – 2001. – № 5. – С. 102 – 114.
8. Шапиро И. Прочность демократии // Полис. – 2001. – № 5. – С. 54 – 65.

МОРАЛЬНИЙ СТАТУС КОРПОРАЦІЇ

Статья посвящена исследованию морально-этической природы современной корпорации. К одной из социально значимых констант в системе организации относится «корпоративная ответственность», которая, с одной стороны, формируется общественными ожиданиями, а с другой – включает в себя вопросы внутрикорпоративного распределения ответственности.

Ключевые слова: моральный статус, корпорация, корпоративная ответственность, общественные ожидания.

The article is devoted to research of moral nature of modern corporation. To one of socially meaningful constants «corporate responsibility» which from one side is formed by public expectations belongs in the system of organization, and with other – includes the questions of the corporate distributing of responsibility.

Keywords: moral status, corporation, corporate responsibility, public expectations.

Моральна відповідальність у сучасній філософській думці обумовлює поведінку окремого суб'єкта і становить категорію ціннісно-оціночного порядку в контексті дослідження особистісного простору. Якою мірою можна прикласти дану категорію до оцінки корпоративних дій, залишається спірним і неоднозначним питанням як у теоретичному плані, так і в практичному. Воно виявляється в суперечливому відношенні не тільки до самого факту морального статусу корпорації, а й у багатомірному вимірі даної категорії в сучасних організаціях.

Аналіз наукових джерел свідчить, що в переважній більшості праць, присвячених цій проблемі, недостатня увага приділяється саме корпоративному аспекту. Незважаючи на широке теоретичне підґрунтя, залишається не досить визначеним феномен «корпоративна відповідальність» та його онтологічні константи.

Мета даної роботи – визначити моральну природу корпорації і позначити феномен «корпоративна відповідальність» у системі морально-етичної імперативності сучасної організації.

Зародження концепції соціальної відповідальності бізнесу відноситься до кінця XIX – початку XX століття. Її поширенню сприяли американські інженери, які вважали, що демонстрація «великого почуття соціальної відповідальності» – шлях до підвищення соціального престижу своєї професії [3, с. 169]. Через визначений час дана концепція стала популярною і в ділових колах. Так, у 20-х роках широке поширення одержала концепція «служіння», відповідно до якої, крім «make money», необхідно прагнути і до інших цілей. Після Другої світової війни на зміну концепції «служіння» приходять і стає популярною в ділових колах концепція «соціальної відповідальності». Спочатку дана концепція мала переважно теоретичний характер, однак згодом Г. Боуен у своїй книзі «Соціальна відповідальність бізнесмена» сформулював основну доктрину соціальної відповідальності як обов'язок проводити

ту політику, приймати ті рішення і дотримувати тим напрямкам діяльності, що бажані з погляду цілей і цінностей суспільства.

Поряд з юридичною та діловою відповідальністю виділяється аналогічна відповідальність, що властива корпораціям. На думку Г. Ленка, дана «вторинна відповідальність» може співіснувати з індивідуальною. Незважаючи на пряму чи в деяких випадках непряму залежність, індивідуальна і корпоративна відповідальність – феномени різного порядку, і їх не можна привести до тих самих значень [2].

На крок попереду розподілу проблем відповідальності суб'єкта корпорації і самої корпорації стає питання про те, чи можуть корпорації взагалі як такі нести відповідальність. І якщо так, то як корпоративна відповідальність зведеться до індивідуальної. Ділова практика показує, що колективна відповідальність не завжди «без залишку» розчиняється у відповідальності суб'єкта.

Протилежні за своїм характером висновки з того, що варто розуміти під концепцією соціальної відповідальності, породжуються суперечками про цілі організації. Неоднозначність морального статусу корпорації відзначається різними дослідниками [1,2,3]. З одного боку, організація розглядається як економічна цілісність, що зобов'язана піклуватися тільки про ефективність використання своїх ресурсів. Надходячи таким чином, організація виконує економічну функцію виробництва продукції і послуг, необхідних для суспільства з вільною ринковою економікою, що забезпечує одночасно роботу для громадян і максимальні прибутки і винагороди для акціонерів. У рамках даної теорії роль бізнесу полягає у використанні енергії і ресурсів у діяльності, спрямованій на збільшення прибутку за умови, що «він дотримує правил гри...» і бере участь у відкритій конкурентній боротьбі, не вдаючись до шахрайства й обману. З іншого боку, є думка, відповідно до якої організація – це щось більше, ніж економічна цілісність. Сучасна організація є складною частиною оточення, що включає безліч складових, від яких залежить саме існування організації. До таких складових, які іноді мають назву посередники між організацією і суспільством, відносяться споживачі, постачальники, засоби інформації, групи суспільного тиску, союзи, об'єднання, а також працівники і власники акцій. Ця багатошарова суспільна сила може сильно впливати на досягнення організацією її цілей, тому останній приходиться врівноважувати чисто економічні цілі з економічними і соціальними інтересами цих складових середин [2].

У даному контексті інтерес представляють основні обов'язки корпорації, виділені Р.Т. де Джорджем, що детерміновані самою природою як корпорації, так і суспільства, й угоди, що припускається між ними. Перший обов'язок формулюється як «не нашкодь». Це загальний обов'язок, що покладається як на окремих осіб, так і на корпорації. Автор позначає її як моральний мінімум, що є обов'язковим для будь-якої корпорації. «Шкода, яку варто уникати,— це насамперед шкода, заподіювана людям, яких варто поважати і ставитися до них як до самоцінності» [1, с. 238]. Даний всеосяжний обов'язок поширюється на всі напрямки діяльності корпорації. Він впливає на характер відносин корпорацій зі своїм персоналом, населенням місцевостей, де розміщуються підприємства корпорацій, із клієнтами, із суспільством

у цілому; вона визначає і їхню позицію в питанні про захист навколишнього середовища тощо.

Другий обов'язок обумовлений системою вільного підприємництва, у якій функціонує корпорація. Остання залежить від цілісності, гармонійності системи, і, отже, на ній лежить моральний обов'язок не підривати волю і цінності вільного підприємництва. Дана норма, на думку Р.Т. де Джорджа, охоплює багато сторін діяльності корпорації — від обов'язку не допускати хабарництва до обов'язку не брати участь у монополістичній практиці, оскільки обидва ці негативних явища підривають систему вільної конкуренції.

Третій загальний обов'язок корпорації — дотримувати чесності у виконанні контрактів, що укладаються. Чесність дотримання контрактів дуже важлива для збереження життєздатності системи, оскільки без неї контракти просто не будуть укладатися чи не будуть відновлятися. Нечесні контракти спричиняють неефективні і непродуктивні трансакційні витрати, за допомогою яких кожна зі сторін намагається відгородити себе від наслідків очікуваної несправедливості. Альтернатива примусового нав'язування угоди спричиняє підриви довгострокових угод, оскільки сторони, що вважають себе несправедливо защемленими, вживають усіх доступних їм заходів, щоб протистояти несправедливості чи припинити дію угоди. Таким чином, фактор чесності охоплює широке коло проблем — від справедливої компенсації збитку, правдивості реклами до забезпечення високої якості пропонованих товарів чи послуг.

Четвертий загальний обов'язок полягає в дотриманні контрактів, що вільно укладаються. Р.Т. де Джордж відзначає, що для ефективного і продуктивного функціонування, сторони, що уклали контракт, повинні мати можливість розраховувати на надійність своїх контрагентів, вони мають бути упевнені в тому, що зобов'язання, передбачені в контракті, будуть контрагентами дотримані. Незважаючи на те, що система вільного підприємництва містить у собі як необхідний компонент закони про примусове виконання контрактів, однак правовий примус повинний лише підкріплювати, але не замінити етичне дотримання контрактів.

На думку Р.Т. де Джорджа, дані чотири загальні обов'язки можна легко обґрунтувати як етичні принципи другого порядку в рамках як утилітаристського, так і деонтологічного підходів. Представлені обов'язки носять засновувальний характер і виступають фундаментом, на якому формується наступна система специфічних обов'язків у залежності від сфери діяльності і ступеня впливу корпорації.

Дана теорія припускає, що організації несуть відповідальність перед суспільством, у якому функціонують, крім і понад забезпечення ефективності, зайнятості, прибутку і непорушення закону. На підставі цього організації повинні направляти частину своїх ресурсів і зусиль по соціальних каналах, жертвувати на благо й удосконалювання суспільства. Більш того, у суспільстві склалися визначені уявлення та стереотипи про те, як повинна поводитися організація, щоб вважатися добропорядним корпоративним членом співтовариства, що обслуговує [2].

Точка зору, що формується на цій основі, значною мірою обумовлена суспільними очікуваннями й зводиться до того, що організації повинні відповідально

діяти в таких численних сферах, як захист середовища, охорона здоров'я і безпека, цивільні права, захист інтересів споживача тощо. К. Девіс підкреслює, що бізнес зобов'язаний бути соціально відповідальним через «залізний закон відповідальності», і стверджує, що «у довгостроковій перспективі ті, хто не користується владою в такому напрямку, яке суспільство вважає відповідальним, цю владу втратить» [2, с. 33].

Соціальні очікування у відношенні бізнесу з роками змінюються, а ці зміни, у свою чергу, роблять внесок до уявлення суспільства про роль бізнесу. У даному контексті важливо розмежувати юридичну і соціальну відповідальність. Під юридичною відповідальністю розуміється проходження конкретним законом і нормам державного регулювання, які визначають, що може, а чого не повинна робити організація. Соціальна відповідальність на відміну від юридичної припускає певну кількість відгуків на соціальні проблеми суспільства з боку організацій. Цей відгук має місце стосовно того, що лежить поза вимогами, обумовленими законом чи регулювальними органами, чи ж понад ці вимоги. До прояву соціально відповідальної поведінки відносяться: добродійність, розвиток соціальних програм, які спрямовані на підтримку місцевого співтовариства, а також додаткові і непередбачені законом, наприклад, добровільне зняття своєї продукції з продажу у випадку її небезпеки для споживачів.

Феномен «корпоративна відповідальність» обумовлюється не тільки соціальними очікуваннями і певними морально-етичними нормами. Він містить у собі і проблеми розподілу відповідальності, що є актуальними для високорозвинених індустріальних суспільств, що детерміновані сучасними технологіями і прогресивною економікою. Персональна дія майже зникає за діями колективів і груп. Колективна дія є, з одного боку, дією організації, а з другого – дією окремих суб'єктів в умовах заданої стратегії і конкуренції.

Проблеми, з якими зіштовхуються організації в питанні розподілу відповідальності, на думку Г. Ленка, можна розділити на два класи: проблема атрибуції і дистрибуції відповідальності стосовно внутрішньокорпоративного поділу робіт і ролей, а також проблеми атрибуції у випадку некорпоративних колективних дій безлічі суб'єктів стосовно динаміки розвитку ринку і технологій.

Стосовно першої групи проблем необхідно виділити кілька тез. По-перше, відповідальність є функція влади, впливи і знання. Інтерес представляють спроби застосувати подібні поняття до проблеми дистрибуції відповідальності в залежності від близькості до стратегічного центру в системах соціальної відповідальності. Суб'єкт розділяє відповідальність у тому ступені, у якому він бере участь у діючій системі. Дана відповідальність зростає в міру наближення до центру і ростом ступеня впливу. Основна ідея даних досліджень полягає в тому, що всякий потенційний діяч у системі несе частину відповідальності, пропорційну його практичному впливу. Не тільки той, хто займає провідне положення, повинний відповідати за усе, що «накоїть» діюча система. З іншого боку, не можна вважати відповідальним за дії системи суб'єкта, що не має навіть потенційного впливу. У той же час не повинно бути так званого ефекту зникнення відповідальності чи «безвідповідальних комісій»:

чим більше комітет, тим менше відповідальності несе кожний з його членів. Незважаючи на це, корпоративна відповідальність не повинна скорочуватися з ростом числа учасників.

Таким чином, відповідальність корпорації відрізняється від індивідуальної і не обов'язково збігається з відповідальністю суб'єктів, що приймають рішення. Отже, відповідальність варто виділяти і відокремлювати від корпоративної діяльності, вона може лежати або на корпорації, або на її членах, причому не тільки як на виконавцях визначених ролей, але і як на індивідуальних особистостях. Саме тому варто розрізняти зовнішню відповідальність організації за корпоративні дії і внутрішню відповідальність, що розподіляється усередині організації.

Література:

1. Де Джордж Р.Т. Деловая этика / Пер. с англ. Р.И. Столпера. – М.: ИГ «Прогресс»; ИД «РИПОЛ КЛАСИК», 2000. – 736 с.
2. Ленк Г. Проблемы ответственности в этике экономике и технологии // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С.30-35.
3. Петрунин Ю.Ю., Борисов В.К. Этика бизнеса. – М.: «Дело», 2001. – 280 с.

УДК 14.141

Садиков Г.Н., Кобрин В.Н.

ИНЖЕНЕР-ЭКОЛОГ – ПРОФЕССИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЗАКАЗА

У статті аналізується проблема соціальної значущості в сучасних умовах екології як науки і як способу життя. Основну увагу приділено генезису екологічної проблематики, причинам загострення конфлікту людини з природою в результаті розвитку техносфери, у цьому зв'язку автор й обґрунтовує ідею пріоритетного значення в сучасних умовах інженера-еколога, людини, що знаходиться на стику техносфери й біосфери.

Ключові слова: екологія, техносфера, техногенез, екотехнологія, інженер-еколог.

In the article the problem of the social importance of ecology as sciences and as lifestyles in modern conditions is analyzed. The basic attention is given to genesis of an ecological problematics, the reasons of an aggravation of the conflict of the person with the nature as a result of development of a technosphere, in this connection the author proves idea of priority value of an engineer-ecologist taking place on a joint of technosphere and biosphere.

Keywords: ecology, technosphere, technogenesis, ecotechnology, engineer-ecologist.

Изменения в жизнедеятельности общества, вызванные научно-техническим прогрессом, явились обоснованием для появления в учебных программах средне образовательных школ и ВУЗов таких дисциплин, которых 10-15 лет назад не было. К ним можно отнести экологию, безопасность жизнедеятельности, валеологию. Появление их вызвано прежде всего изменением взаимоотношений человеческого общества с окружающей средой. Развитие научно-технического прогресса помимо благ цивилизации порождает большое количество проблем, объединенных общим названием: экологические проблемы. Остановить развитие научно-технического прогресса невозможно, количество и качество «достижений» из года в год будет увеличиваться. В этих условиях основным средством защиты от экологических проблем современного прогресса является знание, понимание и предвидение их со студенческой скамьи в период получения профессионального образования, в основе которых должно быть формирование экологического сознания, экологического мышления, экологической культуры и, в конечном итоге, экологического мировоззрения.

Первоначальное определение экологии, данное Э. Геккелем, как научного направления, изучающего взаимоотношения животного и растительного мира с окружающей средой, в настоящее время вышло далеко за границы этого определения. В последние десятилетия, когда последствия экологического кризиса приобрели четкие границы и коснулись самого человека, произошло проникновение экологии в другие научные дисциплины. Она находит приложение за пределами естественных наук – в экономике, политике, социологии, вторгается в смежные с биологией дисциплины – в науки о земле, в физику, химию, в различные инженерные отрасли. Этот процесс проникновения идей и проблем экологии в другие области знания получил название экологизации. Проникновение экологии в инженерные отрасли привело к появлению инженерной экологии, в задачи которой входит изучение и

разработка инженерных норм и средств, отвечающих экологическим требованиям, обеспечение экологической безопасности производственной и внепроизводственной среды, производственных процессов, сооружений, машин и изделий. Благодаря технической вооруженности, современное человечество стало, по определению В. Вернадского, новой геологической силой, меняющей облик земли.

Человеческое общество прошло длительный, трудный и своеобразный путь техногенеза. Техногенез в истории цивилизации – это исторический путь инженерного мышления появление техники и технологий, создание человеком все более совершенных орудий и устройств для воздействия на окружающий материальный мир с целью производства и потребления благ. Техногенез с экологической точки зрения – это последний по времени этап эволюции, обусловленный деятельностью человека и вносящий в биосферу вещества, силы и процессы, которые нарушают ее уравновешенное функционирование и замкнутый биотический круговорот. Этапы техногенеза связаны с последовательностью смены экологических ниш человека и их эколого-энергетическими характеристиками. Начало техногенеза положил первый костер, зажженный человеком. Применение огня расширило ареал человека, дополнило собирательство и охоту, приготовления пищи, зародило возможность будущих термотехнологий. Но еще задолго до начала наступления техники в ее сегодняшнем понимании, на протяжении тысячелетий огонь, топор, мотыга и плуг видоизменяли облик земли, уничтожая леса, распахивая степи, проводя оросительные каналы и затем превращая часть возделанных земель в пустыни. Тогда это касалось еще относительно небольшой части суши, восстановительная сила природы мало затрагивалась и она почти не загрязнялась. Человек еще не научился трансформировать энергию огня. Это была эпоха мускульной энергетики, когда в распоряжении человека были только собственная сила и прирученных животных. Затем с появлением паруса, водяного колеса и ветряной мельницы наступила эпоха механоэнергетики на возобновляемых ресурсах. Однако механические преобразователи природных сил вскоре перестали удовлетворять человека. Он постоянно нуждался в концентрации энергии, в повышении ее качества, в увеличении силы и мощности, прилагаемой к объектам деятельности. Появились преобразователи силовой энергии и новый энергоноситель – каменный уголь. Наступила эпоха химической теплоэнергетики на невозобновляемых энергоресурсах. Как только оказалось, что созданная и контролируемая человеком машина, состоящая из топки, котла и парового двигателя, может развивать мощность многих лошадиных сил, направления общественного прогресса и дальнейшее взаимоотношение человека с природой было однозначно предreshено. Изменение источников используемой человеком энергии в ходе социально-экономического развития отражено в таблице [2].

Источники энергии	Годы		
	1850	1950	2000
Энергия мышц человека и животных	94%	1%	0,5%
Энергия угля, нефти, газа, атома, ветра, падающей воды и др.	6%	99%	99,5%

В современном обществе почти исчезла необходимость в значительной физической работе, и библейское определение «человек в поте лица своего должен добывать свой хлеб насущный» не соответствует действительности. В большинстве случаев современный человек потеет, когда ест, особенно в праздничные дни, где для усвоения потребленных калорий необходимо хорошее здоровье. Эпоха истощительной химической теплоэнергетики еще не закончилась, но уже надвинулась следующая – эпоха ядерной теплоэнергетики на невозобновляемых ресурсах, грозящая еще более опасным загрязнением.

В настоящее время техногенез приобрел глобальный характер и качественно новую форму техносферогенеза, способствуя быстрому распространению и расширению техносферы – всей совокупности материальных результатов исторической деятельности человека на планете [1]. Своеобразие исторического развития техногенеза заключается в ускорении времени, приходящегося на каждую эпоху. Если на эпоху мускульной энергетики, когда человек использовал собственную силу и силу домашних животных, приходится временный период, измеряемый сменой десятков тысяч поколений людей, то на период механоэнергетики приходится время, измеряемое сменой нескольких сотен поколений людей. Для эпохи химической теплоэнергетики, использующей концентрированную энергию каменного угля, нефти и других источников и являющейся отправной точкой появления экологических проблем, временной период смены поколений измеряется полутора десятками. Временной период смены поколений в эпоху ядерной теплоэнергетики измеряется одной единицей. В настоящее время живет поколение людей, которые помнят взрыв первой атомной бомбы, запуск первой атомной электростанции в Обнинске и экологическую катастрофу Чернобыля. Сравнительный анализ временных этапов, происходящих на каждую эпоху техногенеза, заставляет задуматься о конечном этапе данного ускорения, если учесть, что вектор времени имеет только одно направление – вперед.

Общий анализ исторического периода развития техногенеза позволяет определить, что непосредственной причиной возникновения экологических проблем и развивающегося экологического кризиса является научно-технический прогресс. Семантическое содержание слова прогресс означает движение вперед, изменение к лучшему, развитие нового, передового. В связи с этим возникает вполне законный вопрос: в чем прогресс научно-технического прогресса, если воздух, которым мы дышим, из года в год становится все хуже и хуже, вода, которую мы пьем, содержит такие вещества, которые в ней никогда раньше не содержались, пища, которую мы потребляем, все дальше отдалается от своего естества, появляются новые болезни, которые объединены общим названием «болезни цивилизации»?

Прогресс техники очевиден, но техника создается для человека, для его блага. На сегодняшний день налицо обострение противоречий между созданной человеком техникой и природной средой, той средой, без которой существование человека невозможно, так как он является ее частью. Одной из причин этих противоречий является твердая уверенность человеческого общества, и в первую очередь создателей техники в том, что природа, окружающая среда дана ему в бессрочное и

бесплатное пользование. Это показывает необходимость изменения мировоззрения во взаимоотношениях с природой, появление нового поколения создателей техники – инженеров-экологов. В настоящее время появляются рассуждения о том, что современная техника не может удовлетворять экологическим требованиям, потому что в ней преобладают экономические соображения. Но приведенный выше исторический анализ инженерной мысли и этапов техногенеза показывает возможность такого сосуществования до тех пор, пока «хватательный рефлекс» человека не начинает преобладать над здравым смыслом его взаимоотношений с окружающей средой.

Современная техника помимо соответствия экологическим требованиям должна удовлетворять и эстетическим, что обеспечивается эргономическим содержанием трудовой деятельности. Сочетание экологических и эстетических требований к современной технике явилось обоснованием научного направления – экологическая эргономика [4]. Комплексное изучение, совершенствование и проектирование трудовой деятельности человека в системах «человек – машина – среда», составляющее эргономическое обеспечение деятельности в сочетании с экологическими технологиями (экотехнологии), построенными по типу процессов, характерных для природы как прямое их продолжение, составляет основу экологической эргономики. У природы нет отходов, природные процессы (ее технология) основывается на замкнутой системе круговорота веществ [3]. Технология экологическая – понятие, близкое к термину безотходная, малоотходная, ресурсосберегающая технология. В основе их лежит производство и реализация конечных продуктов с минимальным расходом вещества и энергии на всех этапах производственного цикла, с наименьшим воздействием на человека и природные системы. Эти положения должны составлять основу современного инженерного мышления и быть одним из основных содержаний профессиональной деятельности инженера-эколога.

Социальная потребность в профессии инженера-эколога была необходима еще на этапе возникновения экологических проблем, т.к. инерция и стереотипы человеческого сознания трудноопределимы и сохраняются длительный период. Экология – это религия XXI века, а инженеры-экологи – ее миссионеры. Христианство как религия прошло трудный и длительный период формирования и внедрения в сознание людей как образ жизни, и проповедниками его были миссионеры. Проповеднические функции инженеров-экологов – необходимое условие формирования экологического мировоззрения в обществе.

В современном обществе существуют два различных подхода к проблеме взаимоотношений человека и природы. Согласно одному подходу, эти взаимоотношения строятся по правилам, которые устанавливает сам человек. Овладевая законами природы, подчиняя их своим интересам, опираясь на свой разум, социальную организацию и технологическую мощь, человек считает себя свободным от давления большинства тех сил, которые действуют в живой природе. Возникшие проблемы окружающей среды представляются только как следствие неправильного ведения хозяйства. Считается, что все проблемы могут быть устранены путем

технологической реорганизации и совершенствования системы «человек – машина – среда», что законы природы не могут и не должны мешать научно-техническому прогрессу человечества. Этот подход называют антропоцентрическим или технологическим, т.е. ставящим человека, его «власть над природой» в центр экологических проблем. Он характерен для многих политиков, экономистов, хозяйственников и представляется естественным для большинства инженеров.

Согласно другому подходу, человек как биологический вид в значительной мере остается под контролем главных экологических законов и в своих взаимоотношениях с природой вынужден и должен принимать ее условия. Развитие человеческого общества рассматривается как часть эволюции природы, где действуют законы экологических пределов, необратимости и отбора. Возникновение проблем окружающей человека среды в значительной степени определено антропогенным воздействием, т.е. порожденным самим человеком нарушением регуляторных функций биосферы, которые не могут быть восстановлены или изменены технологическим путем. Прогресс человечества ограничивается экологическим требованием подчинения законам природы. Это биоцентрический или экоцентрический подход, по существу ставящий в центр экологических проблем состояние и устойчивость живой природы, биосферы. Он характерен для профессиональных экологов и аналитиков, воспринимающих экологическую ориентацию глобальных проблем, а также для людей с экоцентрическим мировоззрением [1].

В настоящее время растет количество людей, реально осознающих экологические проблемы и их последствия для общества, и подтверждением этому является появление профессии инженера-эколога, которое можно рассматривать как социальный заказ. В основе его лежит компромисс во взаимоотношениях человеческого общества с окружающей средой, он направлен не на покорение природы, а на мирное сосуществование с ней, и альтернативы этому нет.

Литература:

1. Акимова Т.А., Хаскин В.В. Экология – М., Юнити, 1988 – 455 с.
2. Осик В.И. Валеология. – Краснодар, 1997. – 288 с.
3. Реймерс Н.Ф. Природопользование – М., Мысль, 1990 – 637 с.
4. Садиков Г.Н. Эколого-физиологические особенности труда и пути его оптимизации в аридной зоне / Автореферат дисс. докт. биол. наук. – М., 1992.

Неймер Ю.

«ДИНАМИТ В ПАПИЛЬОТКАХ»

Передо мной на столе лежит книга, изданная в Москве в конце прошлого года издательством «ACADEMIA». Ее название – **«Социальная организация промышленного предприятия: соотношение планируемых и спонтанных процессов»**. Это первая публикация Генерального проекта Института конкретных социальных исследований АН СССР (1968 – 1973). Ее составил и осуществил общую редакцию член-корреспондент Российской Академии наук Н.И. Лапин. Объемистый фолиант – 909 страниц. Я листаю книгу, часто встречаю имена близких мне людей, вспоминаю обстоятельства, в которых мы делали нашу совместную работу, а мысль уносит меня в далекое прошлое...

...Летом 1973 года я защищал кандидатскую диссертацию на заседании Ученого Совета Института социологических исследований Академии наук СССР (ИСИ АН СССР). Интерес к этому мероприятию в коллективе был экстраординарный, что объясняется предшествующими событиями, как внешними по отношению к институту, так и тесно связанными с ними – внутренними.

События эти заключались в следующем.

Вторая половина 60-х годов. В масштабах страны тихо умерла хрущевская «оттепель», на смену которой в условиях привычного массового молчаливого «одобрямса» пришла эпоха брежневского «застоя». Это выражалось, прежде всего, в боязни перемен, активном неприятии радикальных реформ. В сентябре 1965 г. Пленум ЦК КПСС одобрил косыгинскую реформу управления промышленностью, подготовленную передовыми экономистами страны. В рамках реформы замышлялось усиление экономического стимулирования промышленного производства, создание у коллективов предприятий заинтересованности в его интенсификации, в улучшении использования рабочей силы, материальных и финансовых ресурсов и т.п. Одновременно на предприятиях началась разработка планов социального развития, имеющая целью улучшение условий труда, материального и культурного уровня жизни работников, приведение их общего и профессионального образования в соответствие с технологическими требованиями производства, развитие их активности в управлении предприятием и в общественной жизни.

Однако уже спустя полгода на XXIII съезде партии Л.И. Брежнев выразил опасение, что мероприятия экономической реформы могут быть восприняты в мире и стране как отход от социализма. Это был завуалированный призыв вернуться к привычным методам руководства. И, хотя разговоры о реформе продолжались, на деле она начала сворачиваться.

Понятно, что признаки этого процесса все чаще проявлялись в разных сферах жизни общества, в частности – в сфере общественных наук, а особенно – в социологии.

Нужно заметить, что в 60-х годах сам термин «социология» партийным руководством страны воспринимался, как нечто связанное с «буржуазной

лженаукой». Даже созданный в 1968 году первый в СССР Институт социологии Академии наук (так он называется сейчас) получил название – Институт конкретных социальных исследований АН СССР (ИКСИ АН СССР). За первые 5 лет своего существования Институт собрал в своих стенах когорту молодых талантливых ученых, среди которых было (вместе с ленинградским филиалом) больше двадцати докторов наук. Кроме того, десятки новичков ИКСИ перепрофилировал и подготовил через свою аспирантуру, т.к. в те годы профессиональных социологов не готовил ни один вуз страны. Эти люди воспринимали социологию не как догму, а как науку об обществе, базирующуюся на достоверной информации, полученной в ходе конкретных исследований реального положения дел в стране. Такая информация в стране отсутствовала, не налажена была система ее сбора и обработки.

Отчетные статистические данные об экономических и социальных показателях, которые вносились в официальные государственные источники, «подправлялись» под заданный планами уровень, что часто искажало реальную действительность. Это «подправление» происходило при составлении статистической отчетности на каждом уровне управления от предприятия и района до общегосударственных органов. На предприятиях широко практиковались «приписки», т.е. включение в отчетность о выпуске продукции изделий, находящихся в незавершенном производстве. С другой стороны, в отчетность часто не включалась готовая продукция, чтобы избежать увеличения плана производства на следующие месяцы или год. Такие «подправления» производились не только в производственной и экономической отчетности, но и в других областях. Искажалась, например, картина заболеваемости людей, смертности, особенно детской и пр., что могло вызвать со стороны руководящих органов санкции по отношению к ответственным за состояние дел на местах работникам. Еще не все забыли реакцию Сталина на результаты переписи населения 1937 года. Не зря в научной среде бытовала мысль о том, что «есть ложь, есть большая ложь, и есть статистика».

Не имея достоверных данных о состоянии экономики и социальной сферы, невозможно было судить не только о характере и направленности экономических и социальных процессов, происходящих в обществе, но и о степени необходимости принятия тех или иных решений по управлению этими процессами и, естественно, прогнозировать результаты их реализации. Позднее даже очередной Генеральный Секретарь ЦК КПСС Ю.В. Андропов вынужден был отметить, что партийное руководство СССР не знает страны, в которой живет и работает.

Многие руководители на разных уровнях и в разных сферах управления, не понимали, что для успешной реализации даже верного решения недостаточно его принять и выразить в форме приказа. Недостаточно, хотя и необходимо, обеспечить выполнение приказа соответствующими идеологическими и материально-техническими средствами. Нужно, было создать ситуацию, в которой выполнение приказа было жизненно важным, выгодным для исполнителей.

В ИКСИ в это же время проводились десятки исследований, в ходе которых нарастал объем социологической информации, появлялись возможности ее использования для совершенствования управления обществом. Но, как отмечал в

одной из своих статей Н.И. Лапин, одновременно нарастало и число людей, которые не могли с этим смириться, потому что социология превращалась в самостоятельную дисциплину, а не просто была «служанкой» исторического материализма и научного коммунизма. Кроме того, усиливалось подозрительное отношение к институту – как поставщику богатой информации для «разведывательных и других органов», проводнику «вредных» западных идей и подходов, участнику ненужных контактов с представителями западной науки [1].

Да и могло ли быть иначе? Не так давно в газете «Взгляд» Дмитрий Галковский привел данные об образовательном уровне членов Политбюро ЦК КПСС, т.е. той узкой группы высшего руководства страны, которая в годы советской власти сосредоточила в своих руках принятие решений и оценок относительно всех сфер жизни общества. Эти данные приведены в таблице.

Образовательный уровень членов Политбюро ЦК КПСС по десятилетиям (1920-1980гг) (% по строке)

Год	Начальное	Среднее	Высшее
1920	20	40	40
1930	60	40	0
1940	67	33	0
1950	45	55	0
1960	36	50	14
1970	0	82	18
1980	7	50	43

«Итак, даже в 1980 году, в период апогея советского режима, более половины членов Политбюро не имели высшего образования. Примечательно, что вскоре из полутора десятков членов Политбюро на должность генсека был выбран единственный оставшийся недоумок с начальным образованием – Черненко» [2].

В те же годы, о которых идет речь, первые руководители ЦК высшего образования не имели (Н.С. Хрущев имел начальное образование, Л.И. Брежнев – среднее). Не знаю, одолели ли они марксов «Капитал», но о теориях социальных групп Хоманса и Парсонса, наверняка, никакого представления не имели. Можно ли было от них ожидать желанья вникать в научные отчеты социологов и понимания взаимосвязи экономических и социальных процессов в обществе?

В этих условиях социологи ИКСИ уже первыми своими работами показали, что в стране появился мощный научный центр, который в состоянии исследовать реальную действительность, получить о ней правдивую информацию и объяснить нередкие провалы в экономическом и социальном управлении страной. Именно здесь, в отделе изучения трудовых коллективов, Г.В. Осипов, Н.И. Лапин и их сотрудники впервые в советской социологии подошли к *системному* пониманию структуры социальной организации предприятия и поставили перед собой задачу уяснить ее динамику: процессы, механизмы, тенденции. Это была сложнейшая задача, но ее решение вело к определению одной из ключевых проблем самого общества.

Конечно, на том этапе значительная часть социологов ИКСИ разделяла многие постулаты, свойственные социалистической идеологии, однако они были исследователями, а не борцами с режимом и хотели, прежде всего, изучить реальность, понять механизмы протекающих социальных и других процессов и предложить существующему руководству страны более эффективные методы социального управления.

Одним из подразделений ИКСИ АН СССР, работавшим в этом направлении, являлся отдел «Социальная организация промышленного предприятия», насчитывавший около 25 сотрудников. На первых порах отделом руководил Г.В. Осипов, однако вскоре он передал эту функцию Н.И. Лапину. Вместе с ними работали М.И. Бобнева, В.В. Колбановский, Э.М. Коржева, Н.Ф. Наумова, В.Б. Ольшанский, А.И. Пригожин и др. Именно в этом подразделении к 1973 году был подготовлен Генеральный проект «Социальная организация промышленного предприятия: соотношение планируемых и непланируемых (спонтанных) процессов» и началась его реализация.

Чтобы оценить новаторский и прогрессивный характер замысла такого Проекта для советского тоталитарного общества тех лет, необходимо знать, какой смысл вкладывали авторы в содержание его основных понятий.

Под *планируемыми процессами* на промышленном предприятии понимались такие, которые жестко заданы центральными органами директивного управления. Направленность и темпы этих процессов определялись сверху планами и приказами, при разработке которых в расчет принимались, главным образом, технико-технологические факторы производства, а нарушение сроков жестко каралось.

В противоположность планируемым, под *спонтанными* понимались социальные процессы, протекающие самопроизвольно, под влиянием множества объективных и субъективных факторов. Результаты этих процессов заранее не предусматривались органами управления, часто являлись неожиданными для них и нередко приводили к нежелательным последствиям в функционировании как предприятия, так и общества в целом. Такими спонтанными процессами являлись:

- возникновение и изменение потребностей и интересов отдельных людей и их разнообразных групп, вызванные новыми обстоятельствами жизни; их ценностных ориентаций и ожиданий;

- повышение или снижение уровня удовлетворенности людей реализацией потребностей и складывающейся на предприятии и в месте проживания социальной ситуацией.

Эти процессы во многом определяли конечные результаты функционирования предприятия как социальной системы, но, как правило, не учитывались управляющими органами при планировании производства.

Один из авторов проекта «Социальная организация...» В.В. Колбановский, проверявший значительно позднее некоторые его идеи в другом (международном) исследовании, отмечал в 1989 году, что «спонтанные процессы подразделяются на позитивно-спонтанные (совпадающие с запланированным повышением интеграции и

социально-экономической однородности общества) и негативно-спонтанные (противоречащие планомерности и увеличивающие дезинтеграцию общества) [3].

Ход работы над Генеральным проектом, в том числе и результаты проводимых исследований, освещались в многочисленных публикациях разработчиков, их докладах на международных, всесоюзных и локальных научных конференциях и семинарах, а также в подготовленных участниками Проекта и защищаемых ими диссертациях.

Естественно, такой напор в поиске реальных, а не декларируемых закономерностей развития общества и действенных рычагов социального управления вызвал подозрения и опасения в центральном партийном аппарате. Действительно, это же надо: допустить мысль о том, что на социалистическом предприятии, которым руководит поставленный вышестоящим партийным органом директор, где существует партийный комитет, осуществляющий контроль за всем происходящим, идут не только *управляемые* (что и должно быть!), но и *неуправляемые* – *спонтанные* – процессы! Чего ждать от этих, потерявших политические ориентиры социологов-провокаторов, что они скажут обществу завтра? Как это отразится на отношении народных масс к святой святых социалистической экономики – плановому управлению?

Авторам Проекта не помогли многочисленные ссылки в тексте на решения партийных съездов, Постановления ЦК и Совмина, работы Маркса, Энгельса, Ленина. С этой стороны язык текста не отличался от общепринятой в то время традиции. Однако этими ссылками не прикрыли взрывную силу Проекта, которая заключалась в возможности соотнесения механизмов и направленности социальных процессов на промышленном предприятии с ситуацией, складывающейся в масштабах общества. Завернуть динамит в папильотки не удалось. В.В. Колбановский вспоминает: «Анатоль Франс говорил о себе: «Я всю жизнь только тем и занимался, что заворачивал динамит в папильотки». Эти слова напомнил мне в 1960 году академик Юрий Павлович Францев: «Социологи должны научиться заворачивать динамит в папильотки!» Человек очень острого ума и огромной эрудиции, он знал мировую социологию по первоисточникам и прекрасно понимал взрывную силу социологического знания, а учет инквизиторских, полицейских и стукаческих «сетей» советского общества с исторической необходимостью требовал подносить это знание «в оригинальной упаковке» – в упаковке партийных решений и директив, ссылок на марксистско-ленинскую ортодоксию, виньеток из железобетонных формулировок руководящих философов» [4].

Было бы ошибкой думать, что только Проект «Социальная организация...» беспокоил партийное руководство. В 1969 году заведующий другим отделом Ю.А. Левада выступил на факультете журналистики в Московском университете с курсом лекций, в которых поставил под сомнение возможности исторического материализма объяснить происходящие в стране процессы! Да и во многих других отделах института ситуация была не менее «тревожной»...

Реакция ЦК КПСС не заставила себя ждать. Руководство ИКСИ было разгромлено быстро и решительно. Первый директор института академик

А.М. Румянцев был отправлен в отставку, назначенный на эту должность в 1972 году член-корреспондент АН СССР М.Н. Руткевич приступил к реализации указаний партийного руководства. Научный руководитель Проекта Н.И. Лапин вспоминает об этом времени: «В последовавшем разгроме социологических кадров роковую роль, мне кажется, сыграла антисоциологическая позиция секретаря Московского горкома партии по науке и пропаганде В.Н. Ягодкина, который имел честолюбивое стремление стать секретарем ЦК по этим вопросам. Он появился у нас в институте вместе с Руткевичем. Началась кампания против ведущих социологов. За год-полтора двадцать два доктора наук ушли из института – по принуждению или «добровольно», ввиду бесперспективности своих усилий при новом руководстве» [3].

Приказом М.Н. Руткевича от 28 июня 1972 г. были исключены восемь монографий и сборников из плана выпуска издательства «Наука», 25 названий – из плана выпуска ИКСИ (минуя книжные издательства), а 6 работ направлены на «дополнительное рецензирование». Это были работы известных ученых Ф.М. Бурлацкого, Б.А. Грушина, Н.С. Злобина, Н.Ф. Наумовой, В.Э. Шляпентоха и др.» [6].

Нужно ли удивляться тому, что такая же судьба постигла и материалы Проекта «Социальная организация промышленного предприятия»? Но этим дело не кончилось. Отдел, которым руководил доктор философских наук Н.И. Лапин, был преобразован в небольшой сектор. Над ним нависла угроза радикального изменения тематики и состава сотрудников. 16 марта 1973 г. при прохождении по конкурсу на заседании Ученого Совета ИСИ (к этому времени институт переименовали в Институт социологических исследований АН СССР – ИСИ АН СССР) были провалены, а 12 апреля уволены ведущие сотрудники отдела, авторы общей и ряда специальных программ Проекта: Э.М. Коржева, Н.Ф. Наумова, А.И. Пригожин. И это при том, что некоторые ведущие сотрудники (В.Б. Ольшанский, М.И. Бобнева) уволились раньше – как только пришел новый директор института. Работа над Проектом в стенах ИСИ стала невозможной. 15 июня 1973 года Н.И. Лапин, в знак протеста, сдал материалы Проекта и сектор в целом, из ИСИ ушел вместе со своими коллегами. Проект прекратил свое формальное существование.

* * *

А две недели спустя я, ученик и аспирант Н.И. Лапина, вышел защищать кандидатскую диссертацию, которая представляла собой хоть и небольшую, но принципиально важную часть Проекта. И решать судьбу моей диссертации должен был на своем заседании Ученый Совет ИСИ, провалившийся на конкурсе кандидатуры ведущих авторов Проекта, Ученый Совет, председателем которого был директор ИСИ М.Н. Руткевич, фактически разгромивший Проект и всего за две недели до этого выживший из института его руководитель.

Понятно, что весь институт с большим интересом ждал защиты этой диссертации. Интерес был вызван не только самим фактом насильственного закрытия Проекта, в рамках которого проводилось диссертационное исследование, но и еще двумя обстоятельствами. Во-первых, диссертация готовилась под руководством ученого, который в институте уже не работал, но еще являлся членом Ученого

Совета. Поэтому провал защиты давал прекрасную возможность М.Н. Руткевичу продемонстрировать общественности, что Н.И. Лапин не только не мог руководить Проектом, но даже должное руководство диссертацией не обеспечил.

Во-вторых, тема диссертации – «Авторитет руководителя и сплоченность производственного коллектива» – определенным образом настораживала.

Прежде всего, партийные догматики исходили из определения, которое дал понятию «*авторитет*» Ф. Энгельс. А для него авторитет являлся синонимом власти. Поэтому, применительно к существовавшей ситуации, считалось, что коль скоро руководитель любого уровня от первых лиц государства до мастера на производстве назначается на должность либо решением соответствующего партийного комитета, либо по его рекомендации или согласию, то он автоматически пользуется авторитетом. Это авторитет партии, который реализуется в личном авторитете руководителя.

В диссертации же, на основе проведенного исследования, была представлена иная точка зрения. Под авторитетом понималась возможность его носителя оказывать ненасильственное влияние на поведение людей (в отличие от полномочий руководителя, которые дают руководителю возможность принуждать или пользоваться угрозой принуждения). Авторитетное влияние основывается на общности целей, ценностей и норм поведения руководителя и подчиненных. Поэтому любого члена коллектива (в том числе и руководителя) авторитетом наделяет коллектив, в той мере, в которой этот человек соответствует его социальным ожиданиям. И партийная принадлежность здесь ни при чем. Определяющее влияние на поведение коллектива вполне может оказывать не руководитель, а любой другой член коллектива, имеющий авторитет выше и, в силу этого, являющийся его лидером. Более того, даже если руководитель пользуется высоким профессиональным авторитетом, но его личные качества, определяющие его отношение к людям, или организаторские способности не соответствуют ожиданиям подчиненных, последние работать с ним не хотят. В этом случае возникает ситуация *неприемлемости* руководителя коллективом. И уровень авторитета, и степень приемлемости руководителя коллективом измерялись в диссертации количественно, для чего мною были разработаны соответствующие методики. Естественно, что в тех условиях, когда происходила защита, новый директор института не разделял позиции диссертанта.

Не меньшие различия с официальной точкой зрения имело и исследуемое в диссертации (как и в одной из программ Проекта «Социальная организация...») явление сплоченности коллектива. Термин *сплоченность* был, пожалуй, одним из наиболее употребляемых в партийной пропаганде. В трудные моменты истории страны с высоких трибун часто звучал призыв к народу «сплотиться вокруг партии и правительства» для решения очередных важных задач. Но никто и никогда не пытался объяснить тому же народу, что значит «сплотиться», тем более, вокруг чего-то или кого-то. Более того, если указанным термином описывалось фундаментальное *политическое* явление, то он, казалось бы, должен был найти свое объяснение в

словарях *политической* лексики. Однако даже значительно позднее, в «Кратком политическом словаре», это понятие места себе не нашло [7].

Правда, такие попытки предпринимались до этого лингвистами, однако удачными их назвать нельзя. Например, в наиболее объемном в то время «Толковом словаре русского языка», изданном в четырех томах под редакцией члена-корреспондента Академии Наук СССР Д.Н. Ушакова в 1940 году и воспроизведенном фотоофсетным способом в 1948 г., даны следующие определения:

«**Сплотить**, кого-что (применяется только в переносном смысле. – Ю.Н.). Объединить прочными узами, создать из кого-н. прочно спаянный коллектив.<...>»

Сплотиться <...> Объединиться, вступить в единение с кем-н. *С. против общего врага.* <...>

Сплоченность <...> Состояние, положение сплотившихся людей.

Сплоченный <...> 3. Единодушный, тесно сплотившийся» [8].

Не лучшее толкование последнего понятия дает С.И. Ожегов в своем «Словаре русского языка»: «**Сплоченный** <...>. Дружный, единодушный, организованный» [9]. Эта трактовка, кстати, сохранилась в 4-м издании словаря, выпущенном в 1998 году.

Приведенные примеры со всей очевидностью демонстрируют, насколько непродуктивно определять содержание, смысл понятия «из самого себя». Одно из основных правил определения понятия, диктуемых формальной логикой, заключается в том, чтобы *определяемое* понятие не определялось посредством такого понятия, которое само становится ясным только посредством определяемого понятия. Иными словами, что такое **сплоченный**? Это – **дружный, единодушный, организованный**. Что такое **дружный, единодушный, организованный**? Это – **сплоченный**. Такой круг в определении недопустим. Опираясь на него, мы не в состоянии понять ни реальное содержание используемого термина, ни того, к чему нас призывают с его помощью.

В Проекте «Социальная организация...» и, соответственно, в моей диссертации понятие сплоченности носило принципиальный характер и было тесно связано с проблемой спонтанных процессов. В связи с этим, в рамках работы над Проектом Н.И. Лапин дал определение понятия сплоченности коллектива как степени единства действий (поведения) членов коллектива, где единство действий есть выполнение каждым членом коллектива своих задач в рамках общих целей, т.е. сотрудничество. При этом единство поведения должно быть достигнуто в условиях свободного, без прямого принуждения со стороны, выбора членами коллектива того или иного вида действий из объективно возможных в конкретной ситуации. Выбор осуществляется на основе целей, ценностей и норм поведения членов коллектива. Естественно, чем выше общность их целей, ценностей и норм, тем выше и степень единства их поведения.

Исходя из этого определения, я разработал методику социологического измерения уровня сплоченности производственного коллектива, которая позволяла получить индекс, изменяющийся в диапазоне от +1 до -1. В этом индексе содержался взрывной элемент. Дело в том, что его значение от «0» до +0,40 трактовалось как

уровень низкой сплоченности, от +0,40 до +0,80 как уровень оптимальной сплоченности. При значении индекса от +0,80 до +1,0 речь уже шла не о сплоченности, а о конформизме, при котором высокая степень единства поведения достигалась не на основе общности целей, ценностей и норм, а свидетельствовала о приспособленчестве, пассивном принятии существующего порядка, отсутствии собственной позиции, о своего рода «стадном чувстве». Если же индекс принимал значение от 0 до -1,0, то он указывал на ту или иную степень разобщения производственной группы (коллективом, в этом случае, ее назвать уже было нельзя) либо свидетельствовал о том или ином уровне «отрицательной сплоченности», т.е. сплоченности, направленной против руководителя, представляемых им интересов и целей, которые он ставит подчиненным. Вполне понятно, что последняя из описанных ситуаций порождалась спонтанными процессами и свидетельствовала о низком авторитете руководителя и(или) о его неприемлемости коллективом и неудовлетворенности его членов создавшейся на предприятии или во внешней среде ситуацией.

Все сказанное выше не просто теоретические размышления. Такие производственные группы наблюдались, исследовались и анализировались в моем исследовании. Один мой друг, тоже аспирант ИСИ, ехидно спросил у меня накануне защиты: «Ну, и чего же ты со своими идеями ждешь от Ученого Совета?». Думаю, что это интересовало не только моего друга. В большом зале, где заседал Совет, свободных мест не было. Не стану приводить подробности самого процесса защиты, скажу лишь, что в жесткой дискуссии победила наша позиция и из более чем 20 членов Совета лишь 2 или 3 проголосовали против.

* * *

Так, неожиданно благополучно, закончилась моя аспирантура и формальное участие в Проекте. И я благодарен судьбе за то, что на многие годы сохранилась моя близкая дружба и тесное сотрудничество с Николаем Ивановичем Лапиным. Трудно переоценить его помощь и дружеское участие во многих моих начинаниях.

Жизнь разбросала участников Проекта по разным городам и континентам. Э.М. Коржева, В.В. Колбановский, А.И. Пригожин, А.В. Тихонов, В.Н. Шаленко, О.И. Шкаратан живут и трудятся в Москве, Л.С. Бляхман – в США, я многие годы работал в Харькове и Хабаровске, уже более 10 лет живу в США. Но с огромным теплом вспоминаю годы, в которые мне посчастливилось работать с некоторыми из них.

После официального закрытия Проекта, лишившего нас возможности работать единым коллективом, каждый продолжал начатое дело, насколько позволяли новые условия. Работали небольшими группами и в одиночку, кто в Москве, кто в других городах. Часто встречались на конференциях, семинарах, случайно пересекались в разных местах, обсуждали возникающие в процессе работы вопросы и двигались дальше по избранному пути. Иногда удавалось изыскать возможности опубликовать совместные работы.

Начало этой деятельности положил Н.И. Лапин, который сразу после закрытия Проекта устроил монографическую презентацию результатов работ четырех своих

аспирантов, что в те времена было редкостью, да еще сразу после изгнания из ИКСИ. Эта книга вышла благодаря поддержке ее редактора С.И. Пружинина, философа, отдавшего многие годы жизни работе в Политиздате [10].

В книгу были включены разделы, подготовленные на основе наших кандидатских диссертаций.

В моих разделах были приведены результаты исследований функций и обязанностей мастера, методов и стиля руководства, используемых им, стадий и ситуаций, возникающих в этом процессе, авторитета руководителя и процесса лидерства рабочих.

Это была первая, но далеко не последняя совместная работа участников проекта. Всех даже не назовешь в рамках этой статьи. Если говорить о коллективных публикациях, которые удалось инициировать и редактировать мне, то хотелось бы назвать две. Во-первых, учебное пособие, изданное Харьковским государственным университетом, в котором раздел, посвященный теоретико-методологическим и методическим основам социологического исследования научного коллектива, написан А.В. Тихоновым и мною [11]. Во-вторых, сборник статей, изданный Институтом экономических исследований Дальневосточного научного центра АН СССР, в котором опубликовали свои новые работы участники Проекта Ю.Е. Дуберман, Н.И. Лапин, Ю.Л. Неймер, А.И. Пригожин, А.М. Шкуркин и др. [12].

Что касается исследований, начатых в рамках Проекта, то они продолжались, охватывая все новые сферы деятельности. Мне удалось заинтересовать идеями проекта начальника Управления организации труда, заработной платы и рабочих кадров Министерства электротехнической промышленности СССР, кандидата экономических наук Леонида Васильевича Игнатъева и его заместителя Ярослава Георгиевича Любинецкого. С их помощью в Харькове в 1977 году была создана Лаборатория отраслевых проблем социального управления. Я был назначен ее руководителем с прямым подчинением Министерству. Это дало возможность перенести исследование ряда проблем Проекта на более высокий – отраслевой – уровень управления народным хозяйством. Электротехническая промышленность страны для социологов представляла огромный интерес: более 700 предприятий и организаций, находящихся на разном технико-технологическом уровне, на которых были заняты около миллиона рабочих и служащих.

Мы начали с того, что сосредоточили усилия на решении двух задач: во-первых, на разработке методики создания постоянно обновляющейся автоматизированной системы социальной информации для нужд управления предприятиями и отраслью в целом; во-вторых, на подготовке кадров для социологических служб предприятий и организаций, способных эту информацию собирать, анализировать и готовить на этой основе руководству рекомендации по управлению социальными процессами. Для решения этой, второй задачи, нам удалось добиться создания социологического отделения в Харьковском филиале Института повышения квалификации Минэлектротехпрома, в котором до ликвидации Министерства в связи с распадом СССР прошли переподготовку около 300 социологов предприятий и организаций отрасли. С лекциями перед слушателями отделения выступали Н.И. Лапин, я и другие

сотрудники Лаборатории, а также ряд известных московских ученых-социологов.

Успешно решалась и первая задача. К 1978 году в Лаборатории были подготовлены и изданы Министерством «Методика составления социального паспорта всесоюзного промышленного объединения и предприятия» (20,7 п.л., авторы Ю.Л. Неймер, А.М. Шкуркин и др.) и была проведена их экспериментальная проверка на предприятиях Всесоюзного промышленного объединения «Союзэлектротяжмаш». Эксперимент прошел удачно, что позволило выпустить в 1979 году доработанное 2-е издание Методики и начать с 1981 года работу по социальной паспортизации предприятий отрасли.

Следует заметить, что главное достоинство этой информационной системы заключалось в том, что она создавалась не на базе государственной статистики, о надежности и достоверности которой выше уже шла речь, а на основе данных, полученных от первоисточника. Источников информации о работниках было два. Каждый работник заполнял свою Личную карточку, которая была выполнена в виде социологической анкеты. Здесь содержались все объективные данные о человеке, условиях его труда и жизни, предпочтениях в использовании свободного времени, ожиданиях и планах. Вторая часть информации поступала из Дополнения к Личной карточке, которое на каждого работника заполнял его непосредственный руководитель. Знакомиться с этими данными мог только социолог. Для всех остальных пользователей она становилась доступной только после обработки на ЭВМ, в суммированном виде, в таблицах Социального паспорта. Информация о технико-технологических, санитарно-гигиенических и других характеристиках самого предприятия получалась из соответствующих отделов и служб предприятия, также обрабатывалась и укладывалась в таблицы.

Первый «Социальный паспорт отрасли» Министерство получило уже в конце 1984 года, но работа по организации функционирования *постоянно действующей* отраслевой системы социальной информации продолжалась. К этому времени наша Лаборатория приказом Министра была включена в структуру головного научно-исследовательского института «Информэлектро» (Москва), а здесь преобразована в Отдел отраслевых проблем социального управления, местом размещения которого остался Харьков. По заданиям Министерства мы проводили множество исследований, связанных с оптимизацией социального управления. Одной из важнейших задач мы продолжали считать обеспечение руководства Министерства и предприятий надежной информацией о социальных процессах, протекающих в отрасли, ее анализом и рекомендациями по управлению этими процессами. С этой целью за несколько лет мы подготовили и издали целый ряд научно-методических книг, используя которые социологи могли производить информацию, а руководители предприятия – понимать ее [13]. Цикл этих работ был представлен на ВДНХ СССР в 1986 году и отмечен медалями Выставки.

Таким образом, создание информационной системы для нужд социального управления в электротехнической промышленности страны явилось дальнейшим развитием одной из проблем Проекта «Социальная организация...» и стало прецедентом для проведения подобных работ в других подсистемах общества.

В меру моих возможностей я принимал в эти годы участие и в разработке других идей Проекта. В этой статье обо всем не расскажешь, но, живя в США, мне удалось обобщить сделанное [14].

В целом же, теоретическим обобщением и дальнейшим развитием ряда идей Проекта стали 35 монографий непосредственных его участников и сотни статей.

И вот теперь, усилиями Н.И. Лапина оригинальный текст запрещенного 33 года назад Проекта извлечен из небытия и впервые полностью опубликован. Как показывает свежее прочтение этих материалов, Проект свидетельствует о следующем:

- работа была выполнена на уровне достижений мировой социологической науки;

- во многих своих частях она сохранила свою актуальность;

- она стала источником идей, которые в своем развитии способствовали возникновению ряда новых научных направлений.

30 лет назад наш Проект оказался невостребованным. Партийному руководству страны 60-70-х годов казалось, что оно все понимает в механизмах социальных процессов, в законах социального развития. Опасное и роковое заблуждение. Дилетанты у власти – бедствие для народа. Они ведут его по ухабам истории к катастрофическому финалу. История внемлет тем, кто не стоит в стороне от ее mainstream'a.

Литература:

1. Лапин Н.И. Всегда побеждало желание заняться чем-то новым // Российская социология шестидесятых годов в воспоминаниях и документах / Отв. ред. и авт. предисл. Г. Батыгин. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный ин-т, 1999. – С. 258-259.
2. Взгляд. – 2005. – 7 сентября.
3. Колбановский В.В. Эпоха, замысел, судьбы Проекта. Опыт социологических мемуаров // Социальная организация промышленного предприятия: соотношение планируемых и спонтанных процессов. – М.: 2005. – С. 50.
4. Указ. Соч. – С. 42.
5. Российская социология шестидесятых годов в воспоминаниях и документах. / Отв. ред. и авт. предисл. Г. Батыгин. – СПб.: Русский Христианский гуманитарный ин-т, 1999. – С. 260.
6. Лапин Н.И. Длющаяся история Проекта. Социальная организация промышленного предприятия: соотношение планируемых и спонтанных процессов. – С. 33.
7. Краткий политический словарь. – М.: Политиздат, 1987.
8. Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. – М.: 1948, IV. – С. 442.
9. Словарь русского языка / Под ред. С.И. Ожегова. – М.: 1953. – С. 699.
10. Руководитель коллектива (Социологический анализ первичного производственного коллектива и деятельности его руководителя) / Лапин Н.И., Болотова И.Ф., Дуберман Ю.Е. и др. – М., 1974.
11. Проблемы управления трудовыми коллективами. Учебное пособие. – Харьков: 1976.
12. Актуальные проблемы социального управления в регионе. – Владивосток, 1982.
13. Любинецкий Я.Г., Неймер Ю.Л. Методологические проблемы анализа социальной структуры предприятия по данным социального паспорта. – М.: 1981; Неймер Ю.Л., Шкуркин А.М. Использование информации социального паспорта предприятия в социальном управлении. – М., 1983; Неймер Ю.Л., Гусарова Е.В. Измерение уровня социального развития и социального потенциала предприятия. – М., 1984; Неймер Ю.Л. Управление социальным развитием отрасли. М., 1986; Разработка отраслевой автоматизированной системы социальной информации / Неймер Ю.Л., Игнатъев Л.В., Кашпур А.Д. и др. – М., 1987; Неймер Ю.Л., Кашпур А.Д., Глубокова Т.Г. Информационное обеспечение социального управления в отрасли. – М., 1988.
14. Неймер Ю.Л. Из стабильности в кризис. – М. 2004.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Андрієнко Олена Володимирівна – аспірант Донецького національного університету

Герасимчук Валентина Андріївна – докторант кафедри етики, естетики і культурології Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка

Денисенко Ірина Дмитрівна – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри політології і соціології Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди

Дзьобань Олександр Петрович – професор кафедри філософії Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого, доктор філософських наук, доцент

Дніпровська Євгенія Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Київського національного університету технологій та дизайну

Калиновський Юрій Юрійович – кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого

Клімова Галина Павлівна – доктор філософських наук, професор кафедри соціології Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого

Кобрін Віталій Миколайович – доктор технічних наук, професор, завідувач кафедри безпеки життєдіяльності Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Кодьєва Олена Петрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Київського університету права НАН України

Копилов Володимир Олександрович – кандидат філософських наук, доцент, професор ХАІ, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Мануйлов Євген Миколайович – доктор філософії, професор кафедри філософії Національної юридичної академії України ім. Ярослава Мудрого

Неймер Юрій Львович – доктор філософських наук, професор (Філадельфія, США)

Полянська Вікторія Іванівна – доцент, кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка

Садіков Геннадій Миколайович – доктор біологічних наук, професор кафедри психології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Ситник Ольга Геннадіївна – аспірант кафедри історії і теорії культури Харківської державної академії культури

Ушно Ірина Михайлівна – викладач кафедри менеджменту соціокультурної діяльності Харківської державної академії культури

Чмихун Світлана Федорівна – асистент кафедри політології Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»

Наукове видання

**Гуманітарний часопис.
Збірник наукових праць
2006 № 3**

**Відповідальний за випуск – О.П. Проценко
Технічний редактор і виконавець оригінал-макету –
Т.В. Фомицька-Якубенко**

**Адреса редакції – 61070 Харків, вул. Чкалова, 17, ХАІ, гуманітарний факультет
Тел.: (057) 707 4777. E-mail: V.Kopylov@khai.edu**

*Рукописи не повертаються.
За достовірність інформації, що міститься в опублікованих матеріалах,
відповідальність несуть автори.
Передрук можливий у разі посилання на автора і видання.*

Св. план, 2006

Підписано до друку 22.09.2006 Формат видання – 60 x 84 1/8.

Папір друкарський. Уч. вид. 7,68 Тираж 100. Зам. 171

**Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського
«Харківський авіаційний інститут»
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17**

**Видавничий центр «ХАІ»
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17
e-mail: izdat@khai.edu**