

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії та політології.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии и политологии.
Для научных работников, преподавателей, студентов.

The Gerald includes the results of research in the fields of philosophy and political sciences.
For scientists, professors, students.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР	А. Є. Конверський, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	Л. В. Губерський, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. В. Миронов, чл.-кор. РАН, д-р філос. наук, проф. (Московський державний університет імені М. В. Ломоносова); А. Ю. ШUTOV, д-р іст. наук, проф. (Московський державний університет імені М. В. Ломоносова); С. І. Дудник, д-р філос. наук, проф. (Санкт-Петербурзький державний університет); С. Г. Єремєєв, д-р екон. наук, проф. (Санкт-Петербурзький державний університет); В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)
Адреса редколегії	01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 11.01.13 (протокол № 6)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09 Постанова Президії ВАК України № 1-05/3 від 30.03.11
Зареєстровано	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841-4313ПР від 13.11.09
Засновник та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Баумейстер А. О. Суб'єктивність і <i>dasein</i> : імпліцитна метафізика гайдеґерового мислення	5
Бокал Г. В. Проблема універсалій у філософії Ансельма Кентерберійського	10
Кляшторний О. М. Інтегративні критерії якості вищої освіти	14
Колісник О. В. Американський філософський дискурс кінця XIX – першої половини XX ст. (історико-філософський аспект)	17
Кондратьєва І. В. Особливості та сучасний стан ієрархату Коптської Церкви	21
Руденко С. В. Історія української філософії: методологічні стратегії дослідження	25
Товмаш Д. А. Політична комунікація як корелят громадянського суспільства	29

ПОЛІТОЛОГІЯ

Коршук Р. М. Ліберальна та етнічна демократія: порівняльний аналіз	34
Косенко Д. В. Кратологічний вимір комунікативного вчення Ю. Габермаса	37
Нагорняк Т. Л. Міста як бренди за умов глобалізації	40
Петренко В. В. Методи впливу політичної мови	44

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Баумейстер А. О. Субъективность и <i>Dasein</i> : имплицитная метафизика Хайдеггерового мышления	5
Бокал А. В. Проблема универсалий в философии Ансельма Кентерберийского	10
Кляшторный А. Н. Интегральные критерии качества высшего образования	14
Колесник А. В. Американский философский дискурс конца XIX – первой половины XX ст. (историко-философский аспект)	17
Кондратьева И. В. Особенности и современное положение иерархата Коптской Церкви	21
Руденко С. В. История украинской философии: методологические стратегии исследования	25
Товмаш Д. А. Политическая коммуникация как коррелят гражданского общества	29

ПОЛИТОЛОГИЯ

Коршук Р. Н. Либеральная и этническая демократия: сравнительный анализ	34
Косенко Д. В. Кратологическое измерение коммуникативного учения Ю. Хабермаса	37
Нагорняк Т. Г. Города как бренды в условиях глобализации	40
Петренко В. В. Методы влияния политического языка	44

CONTENTS

PHILOSOPHY

Baumeister A. O. Subjectivity and <i>Dasein</i> : implicit metaphysics by Heidegger's thinking.....	5
Bokal G. V. The problem of universals in philosophy of St. Anselm of Canterbury.....	10
Kliashtorny O. M. Integrative criteria of quality in higher education	14
Kolisnyk O. V. American philosophical discourse end of XIX – the first half of the XIX century (historic-philosophical aspect)	17
Kondratieva I. V. Features and current of Coptic Church hierarchy	21
Rudenko S. V. History of ukrainian philosophy: strategy of research methodology.....	25
Tovmash D. A. Political Communication as a correlate of civil society	29

POLITOLOGY

Korshuk R. M. Liberal democracy and ethnic: a comparative analysis.....	34
Kosenko D. V. Cratologic dimension communicative doctrine J. Habermas.....	37
Nagorniak T. L. Cities as brands in conditions of globalization.....	40
Petrenko V. V. The political language's methods of influences	44

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ І *DASEIN*: ІМПЛІЦИТНА МЕТАФІЗИКА ГАЙДЕГЕРОВОГО МИСЛЕННЯ

У статті досліджується спроба Гайдегера звільнитися від суб'єктивістичних аспектів фундаментальної онтології й уможливити доступ до "іншого начала" мислення. Базовими текстами дослідження обираються твори середини 30-х рр.: "Внески до філософії (про подію)" (1936–38) і коментарі до гімнів Гельдерліна "Германія" і "Рейн" (1934/1935). Автор статті намагається довести, що всупереч намірам Гайдегера очиститися від залишків суб'єктивізму, наявних у "Бутті і часі", після так званого "повороту" (*Kehre*) у Гайдегеровому мисленні тільки посилюється суб'єктивістичні й метафізичні тенденції.

Ключові слова: буття, тут-буття, суб'єктивність, подія, власне або автентичне буття, мова, інше начало, метафізика, фундаментальна онтологія, суб'єктивізм.

У вітчизняній філософській літературі давно склався стандартний образ екзегези Гайдегерового трактату "Буття і час". Цей образ почасти був сформований під впливом висловлювань самого Гайдегера (особливо після так званого "повороту"), а почасти був інспірований авторитетними інтерпретаторами Гайдегерового мислення (наприклад, такими як Ганс-Георг Гадамер). Згідно з таким стандартним тлумаченням головне завдання "Буття і часу" полягало в тому, аби подолати метафізику ізольованого суб'єкта і показати внутрішній зв'язок нашого розуміння з фактичним досвідом перебування у світі.

Проте сам Гайдегер убачав у "Бутті і часі" приховані засновки філософії суб'єктивності і антропологізму, яких треба було позбутися [1]. Ретроспективний погляд Гайдегера на "Буття і час" виявляє у проєкті фундаментальної онтології "модифікований суб'єктивізм" (як пише Гайдегер у листі до Ганни Аренд). Звільнення ж від цього суб'єктивізму витлумачується як більш інтенсивне протиставлення *Da-sein* (це поняття залишається центральним у Гайдегеровій філософії 30–40 рр.) і людини (суб'єкта, особи, індивіда). У зв'язку із цим *Da-sein* набуває надлюдських і деперсоніфікованих рис. Зникають всі практичні й "поетичні" конотації (вже саме мислення – це дія), а мова починає витлумачуватись як буттєвий дар, що його отримують "обрані" (мислителі і поети). Врешті-решт поглиблення різниці між людиною і *Dasein* призводить до того, що поняття *Dasein* стає зайвим, надлишковим і майже зникає у пізніх творах.

Завдання цієї статті полягає у тому, аби (1) дослідити головні лінії цього переходу від фундаментальної онтології до мислення буття й (2) спробувати відповісти на запитання: чи вдається Гайдегеру подолати суб'єктивізм раннього проєкту? Базовими текстами ми обираємо твори, що є ключовими для розуміння Гайдегерового "повороту" (*Kehre*): "Внески до філософії (про подію)" і лекційний курс зимового семестру 1934–1935 рр., присвячений Гельдерліновим гімнам "Германія" і "Рейн".

1. Пошук іншого начала мислення у трактаті "Внески до філософії (про подію)" (1936–38). Через 9 років після публікації "Буття і часу", у записах, що отримали назву "Внески до філософії" (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*), Гайдегер наважується радикально змінити напрям пошуку. З перших рядків йдеться про шлях і перехід "до іншого початку". Західна філософія починалася із запитувань, що відзначалися нечуваною новизною. Із цих запитувань і в рамках цих запитувань народилася й сформувалася традиція мислення, яку можна назвати *метафізикою*. У лекціях 20-х рр. і в "Бутті і часі" Гайдегер прагне відновити запитання про буття в його первинності й достеменності. І хоча розвиток філософської традиції описується Гайдегером у термінах негативної телеології (як процес відпадиння від первинного досвіду й забування *Seinsfrage*), деструкція "історії

онтології" вивільняє можливість повернення до первинної автентичності мислення. Думка ніби приводиться до першоджерела, до початку і саме це повернення витлумачується як пригадування і відновлення.

Така схематика падіння-відновлення і забування-пригадування приховувала в собі кілька фундаментальних суперечностей. З одного боку, сама традиція постає як щось амбівалентне, адже деструкція історії онтології (традиції) сама стає частиною цієї історії (традиції). З іншого боку, повернення до першоджерельного досвіду у свою чергу підпадає під підозру спотворення або відпадиння (а отже, вписується у запропоновану схематику негативної телеології). У "*Beiträge*" Гайдегер робить спробу розрубати цей гордіїв вузол: якщо вся традиція мислення підпадає під підозру, то у такому разі і сам початок цієї традиції можна тлумачити як першу подію в історії "гріхопадіння". Чи не спроможне мислення віднайти другий початок, чи не може історія мислення піти іншим шляхом?

У світлі поставленого запитання радикальнішим чином розуміється і завдання "філософського мовлення". В ньому буття має ніби "відізнатися", відбутися (*dieses Sagen sammelt das Seyn auf einen ersten Anklang seines Wesens*) [2]. Між мовленням і тим, що в ньому промовляється вже не мусить бути жодної відстані, жодного протиставлення. Будь-які "персоналістичні" конотації мають відійти на другий план. Також змінюється і ситуація, в якій ставиться запитання про буття: той, хто запитує, починає ніби "з нічого", без опори на попередні способи філософування. Йдеться про підготовку нової (ще незнаной) історії і нового мислення. Ця підготовка здійснюється обраними (буквально – "диваками", *die Seltenen*), "що мають мужність до усамітнення, аби мислити шляхетність буття й виражати його унікальність" [3]. Той, хто наважується на такий шлях, має обирати неходжені стежини, адже усталені способи мислення і претензії метафізики радше заважають і затемнюють розуміння.

Звернімо увагу на те, що істина буття розкривається тепер не у фундаментальних способах існування *Da-sein*, а в певних виняткових ситуаціях, що трапляються з нечисленими мислителями (*die Wenigen, die Seltenen, die Sucher des Seyns, die eigentlich Glaubenden, die Fragenden* тощо). Унікальне мислиться обраними. Термін *Dasein* змінює тут і своє написання, і свій зміст: завдання нового мислення полягає у тому, аби "узагадати в думці знання про подію (*denkerisch das Wissen vom Ereignis zu gründen*), через узагадування істини як *Da-sein*" [4]. Місце екзистенціалів заступають налаштованості, настрої (*Stimmungen*). У цих настроях *Da-sein* ніби "налаштовується" на буття.

Думка Гайдегера починає тут балансувати на межі зрозумілості і тим більше на межі перекладності. Німецький оригінал радше натякає і показує. Сама мова стає

цим показуванням, "висвячуванням" мисленнєвих ходів. Переклад може тільки з різною мірою успіху імітувати міфопоетичне мовлення Гайдеґера, але він позбавлений можливості *показувати* те, що показує оригінал. Пошук "іншого начала" так переплетений із устроєм німецької мови, що іноді здається ніби інші мови нездатні торувати власний шлях до нових можливостей мислення.

Як же можна віднайти це інше первоначало? "Звідки може з'явитися вишкіл суттєвого мислення? Із передмислення (*Vor-denken*) і просування завітною стежиною (*Gehen der entscheidenden Pfade*)" [5]. Дивне речення! Нове мислення має народитися із того, що ніби передус мислення! Віднайдення іншого початку можливе як віднайдення місця (*Ort*) мисленнєвого запитування: *das Da-sein* [6]. Це запитування є миттю події, історично невлесним переходом. Воно може відбутися тільки у певному "настрій". Гайдеґер повертається до цієї теми ніби вже на другій хвилі своїх розмислів. "Фундаментальний настрій настроює тут-буття (*die Grundstimmung stimmt das Da-sein*) і тим самим мислення як проект істини буття у слові й понятті. Настрій є іскрінням вібрацій буття (*die Versprühung der Erzitterung des Seyns*) як подія у *Da-sein*" [7]. Проте цей фундаментальний настрій іншого начала важко поіменувати. Як ми бачимо, Гайдеґер вдається майже до сенсорних аналогій: вібрація, передчуття, відчуття, настрої, настроєність тощо. Ми маємо "настроїти" власне ество на "безодні між людиною і буттям, буттям і богами", й тільки тоді виникнуть передумови для "історії" [8]. Цей момент переходу, місцеперебування "між" і є *подією*, що може ніби пере-настроїти нас на новий початок. "Мислення буття як події є першо-початковим мисленням, що у суперечці з першим началом готує інше [начало]" [9]. У шуканій новій перспективі *Dasein* постає як місце пере-настроїки, набуття нового досвіду. "Тут-буття є основою прийдешньої історії (*Dasein ist das Grundgeschehnis der künftigen Geschichte*). Цей осново-чин походить із події й перетворюється на можливі локалізовані миті для вибору стосовно людини – її історії або позаісторії як її [людини] переходу до занепаду (*Dieses Geschehnis entspringt dem Ereignis und wird mögliche Augenblicksstätte für die Entscheidung über den Menschen – seine Geschichte oder Ungeschichte als deren Übergang zum Untergang*)" [10]. І подія, і *Dasein* (як фундамент події), залишаються ще прихованими і незнаними. Ще бракує мостів, а тому безодні залишаються нездоланими.

Попри міфологічні образи пройдеших богів і прийдешньої історії, важко позбутися християнських образів "підготовки шляхів" Господу й друге прищеза ("парусія"). Звичайно, я кажу лише про аналогію, бо Гайдеґерові не йдеться про християнського Бога. Християнські мислителі доклали чимало зусиль аби підкреслити унікальність події втілення, входження Бога в історію. Гайдеґер же прагне підкреслити унікальність того, що він називає *Ereignis*, й намагається протиставити традиційній історії таку історичність, яка суттєво й глибинним чином пов'язана із буттям [11]. Подія сама витлумачується як первинна історія, але історія не в сенсі наявних фактів, що мали місце колись або мають місце ось тепер. Унікальність події завжди виходить за межі процесуальності й послідовності. Так само, як і філософія завжди є началом і вимагає виходу за власні межі (*fordert die Überwindung ihrer selbst*) [12].

Німецький термін *Ereignis* я традиційно перекладаю словом "подія". Але, як уже зазначалося, самим фактом перекладу ми вже обираємо інший напрямок мисленнєвого руху. Німецьке *Ereignis* позначає не просто подію, а те, що трапилося раптово і неочікувано. Цей аспект проглядає і в українському слові. Наприклад, ми кажемо, що

лекція Петра стала *справжньою подією* (тобто, ми цього не очікували, ми були здивовані чи зворушені). Але німецьке *Ereignis* натякає радше не на дію (по-*дію*), а на ставання власним, справжнім, автентичним (*Er-eignis, eigentlich*) і придатним до чогось (*ereignen sich – eignen sich*, тут і властивість – *Eigenschaft*, і власність – *Eigentum*). На ці мовні нюанси часто вказують, але все одно перекласти не можуть. Тут ми маємо справу з випадком, коли перекладають слово, але не можуть перекласти його значення (комплекс значень). Так само із німецьким *Stimmung*. Ми перекладаємо це слово як "настрій". Це дає свої переваги і зберігає такі значення як "настроєність", "настроїти" тощо. Але більшість значень і нюансів залишаються невідображеними. Німецьке *Stimmung* – це і настрій (*in guter Stimme sein*) й настроювання музичного інструменту (*die Stimmung des Klaviers*). Є ще *die Stimme* – голос (від голосу як звучання до усталених зворотів, таких як *der Stimme seines Herzens folgen, auf die Stimme des Gewissens hören*). Однак дієслово *stimmen* вводить ще значення відповідності, узгодженості або згоди (рос. "согласие", "согласованность"). Фраза *das stimmt!* означає "правильно", "вірно". Далі, іменник *die Übereinstimmung* означає "відповідність", "узгодженість" (в тому числі і в аспекті теорії істини: відповідність висловлювань і фактів; тут висловлювання ніби "звучать" так само, як і факти, "суголосні" із фактами). Нарешті, важливий для філософського дискурсу іменник *die Bestimmung* ("визначення", "призначення", "передвизначення") і дієслово *bestimmen* ("визначати", "призначати", "встановлювати", "приписувати").

Щоб дати якийсь приклад, який зміг би зробити думку Гайдеґера ближчою до нашого розуміння, наведу невеликий уривок із промови Олександра Блока "Про призначення поета" (лютий 1921), виголошеної ним за кілька місяців до смерті. "На бездонних глибинах духа, где человек перестает быть человеком, на глубинах, недоступных для государства и общества, созданных цивилизацией, катятся звуковые волны, подобные волнам эфира, объемлющим вселенную; там идут ритмические колебания, подобные процессам, образующим горы, ветры, морские течения, растительный и животный мир" [13]. "Поэт – сын гармонии; и ему дана какают роль в мире культуры. Три дела возложены на него: во-первых, освободить звуки из родной безначальной стихии, в которой они пребывают; во-вторых, привести эти звуки в гармонию, дать им форму; в-третьих – внести эту гармонию во внешний мир" [14].

І начало традиційної філософії, й "інше начало", мають свої власні "фундаментальні настрої": там це був *по-див* (*Er-staunen*), тут же має місце *у-страшання* (*Er-schrecken* – так у Гайдеґера – А. Б.) [15].

Мислення Гайдеґера ніби кружляє по колу: пошук іншого начала відповідає глибинній потребі вивільнити простір для уможливлення події, в якій відбувається самісність людини. Власне буття людини пов'язане із приналежністю до істини буття (*das Menschsein aus dem Seyn gegründet wird*) [16]. Але, з іншого боку, начало є і самим буттям як подією (*Anfang ist das Seyn selbst als Ereignis*), а буття є подією начала (*das Seyn ist als das Ereignis der Anfang*) [17]. Тобто, щоб потрапити в "інше начало" треба вже в ньому перебувати: інше начало заявляє про себе з буття як події. Ідея деструкції традиції модифікована тут як суперечка з "першим началом" (тобто з традицією, започаткованою давньогрецькими мислителями). І якщо історію розуміти як певну істину, як "випромінюючу прихованість буття як такого" [18], то стає очевидною потреба в іншій історії (що починається з іншого начала). Прихований нормативізм тут тільки посилюється. Якщо буття є фундаментом, що в ньому

все суще отримує власну істину, то вся історія і традиція започатковані першим началом й мусять витлумачуватися як *неістинна історія* і *неістинна традиція*.

Припускаючи, що тільки в приналежності до істини буття відбувається справжня самісність людини, ми тим самим стверджуємо, що людина досі не віднайшла саму себе і "перебуває в темряві й тіні смертельній". Але з якої позиції, з якої височини проголошується цей вирок? "Звідки ми це знаємо"? – запитує сам Гайдеґер. "Ми цього не знаємо, але ставимо це під запитання і відкриваємо у такому запитуванні місця для буття (*eröffnen in solchem Fragen dem Seyn die Stätte*)" [19]. Під питання ставиться і вся історія, і традиція, і "звичайна" мова. "Західна історія західної метафізики є "доведенням" того, що істина буття не могла потрапити в поле запитування (*nicht zur Frage werden konnte*), [сама ця історія] виявляє підстави такої неможливості" [20]. У згаданій історії можна побачити тільки один позитивний момент: в ній показує себе *відсутність буття*.

Покинутість буття (*Seinsverlassenheit*) є індикатором того, що його (буття) властивість – приховувати себе у відкритості сущого (*das Seyn verbirgt sich in der Offenbarkeit des Seienden*) [21]. Досить несподівано Гайдеґер вживає тут слово "доведення" (*Beweis, der schärfste Beweis, härter Beweis*). Історія метафізики (від Анаксимандра до Ніцше) витлумачується як *доведення* прихованості буття: ця прихованість проявляється якраз тоді, коли метафізика перетворює суще на щось найочевидніше й найдостовірніше [22]. Наука тільки посилює цю видимість і позірність очевидного. Саме спір із метафізикою (будь-якою формою метафізики) та її подолання відкриває шлях до іншого начала. Адже метафізика – це те, що стається з тут-буттям, це його історія, досвід відсутності буття [23]. Тому перехід до іншого начала провіщає не новий історичний "період", а входження у "зовсім іншу область історії" (*tritt der Mensch... in einen ganz anderen Bereich der Geschichte*), у "буттєву історію" (*in die Seinsgeschichte*) [24]. Фундаментально-онтологічне осмислення "Буття і часу" Гайдеґер тлумачить як перехід від завершальної стадії першого начала до начала іншого, як стрибок (*Sprung*), як подолання всякої онтології [25]. "Буття і час" є переходом до такого стрибку, підготовчим началом істотності буття (*der sich vorbereitenden Anfang der Wesung des Seyns*) [26]. Однак тепер стає більш помітною проблематичність розуміння буття (*Seinsverständnis*). Відмова від суб'єкт-об'єктної схематики пізнання має бути радикалізована: *Da-sein* не має жодних ознак суб'єктивності, а *Seyn* ніколи не є об'єктом, предметом або *пред-ставленням* [27]. Отже, стосунок *Da-sein* до *Seyn* слід описувати якоюсь іншою мовою. У такому стосунку буття не стоїть "напроти", не проти-ставляється як щось уявлене. Буття не "є" (*ist*), а збувається (*west*) як подія. І це збування події відбувається у *Da-sein*. "Подієвість посвячує людину у власність буття" (*Er-eignung bestimmt den Menschen zum Eigentum des Seyns*) [28].

Тепер і поняття *Da-sein* отримує новий сенс. У "Бутті і часі" це поняття ще не позбавлене певних антропологічних, суб'єктивістичних й індивідуалістичних рис. Тепер же *Da-sein* тлумачиться не як модус дійсності певного сущого, а як саме буття "тут" (*ist selbst das Sein des Da*) [29]. Поняття *Da-sein* немає нічого спільного з характером конкретного сущого або характером людини. "Разом із тим *Da-sein* і людина суттєво пов'язані між собою, позаяк *Da-sein* позначає основу можливості майбутнього людського буття (*das Da-sein den Grund der Möglichkeit des künftigen Menschseins bedeutet*)" [30]. Причому вираз "основа можливості" слід розуміти не в метафізичному або трансцендентальному сенсі, а в

перспективі безосновно-установленої приналежності (*aus der abgründig-inständigen Zugehörigkeit*). Вживаючи старий зворот можна сказати, що *Da-sein* не дане, а лише задане. Воно саме (подібно до істотності буття) є "висвітленням само-приховування" (*Lichtung des Sich-verbergens*), що збувається як подія.

Da у *Da-sein* позначає не "тут" або "там", а – висвітлення самого буття. Тут-буття отримує своє *Da*, свою придатність висвітлювати, від *Seyn selbst* [31]. Тим самим людина перетворюється на "вартового буття". Отже, у "Внесках" ми маємо справу із випадком самокритики і само-корекції головних тез "Буття і часу": вживаний там зворот "людське *Dasein*" радше вводить в оману (*ist irreführend*) [32]. Тепер *Da-sein* навіть не потребує додатку "людське": можна сказати, що *der Mensch* перебуває у *Dasein*. Тут-буття – це щось проміжне (*das Zwischen*) між людьми і богами [33]. Гайдеґер знаходить все нові й нові образи та звороти, щоб відмежуватися від антропологізму й суб'єктивізму. Частково йому в цьому допомагають мисленнєві ходи Гельдерліна і Ніцше. У бажанні відкинути всі метафізичні концепції "людського", Гайдеґер, здається, втрачає почуття міри. Він описує "тут-буття" у максимально деперсонізованих й деугманізованих термінах. Власне, залишаються якісь просторові й функціональні аналогії: *der Zwischenfall, das Zwischen, die Lichtung, das Offene* тощо, поряд із досить непрозорим *Selbstheit*. Останнє поняття описується на контрасті: *Selbstheit* є істотністю *Da-sein* (водночас *Da-sein* – не є ані персоною, ані індивідом, ані суб'єктом) і первинніше за всяке *Я і Tu*; самість (*das Selbst*) не є жодним *Я* [34]. Через подію тут-буття перетворюється на самість (*zum Selbst wird*). "Сутність самосності означає: людина має свою сутність (вартування буття) у своїй власності, поза-як вона засновує себе у тут-бутті (*sofern er in das Da-sein sich gründet*)" [35]. Проте подібне отримання себе у власність і власне перебування передбачають певну сутнісну переміну людини (*Wesenswandlung*).

Філософія у такій перспективі отримує своє довершення у прислуханні до слова Гельдерліна. Вона стає мисленням буття. Нова філософія вже не прагне зрозумілості, фактичної певності, доказовості й обґрунтування [36]. Але як же тоді бути із твердженням "Буття і часу", що ми рухаємося завжди у певній буттєвій зрозумілості, що "буттєва зрозумілість (*Seinsverständnis*) сама є буттєвою визначеністю тут-буття (*Dasein*)" [37]? Гайдеґер тепер наголошує на "перехідному й двозначному характері" цієї тези. З одного боку, теза про буттєву зрозумілість у "Бутті і часі" має метафізичне забарвлення: вона ніби скерована до фундаменту трансцендентального, до пред-ставлення сутнього. З іншого боку, буттєва зрозумілість провіщає "заснування сутності істини (відкритість, висвітлення *Da, Da-sein*)". Тепер мова про буттєву зрозумілість є зайвою, позаяк "тут-буття" є саме заснуванням істини буття як події" [38]. Можна сказати, що у "Бутті і часі" буттєва зрозумілість є вихідним пунктом фундаментальної онтології. Тепер же буттєва зрозумілість є тим, що має відбутися з *Da-sein* у події заснування істини буття. Тому ми не можемо спиратися на жодні "зрозумілості" і метафізичні передумови.

Однак, у такому випадку, мова про зрозумілість є не тільки зайвою, але й дещо парадоксальною. Але якщо мислення тлумачити не як пропозиційне мовлення (послідовність висловлювань, що претендують на істинність у звичному сенсі), а як по-дієвість, як те, що відбувається з тим, хто мислить, тоді думка Гайдеґера не буде вже такою парадоксальною. Тим самим практичний контекст "Буття і часу" у "Внесках" отримує нове вираження – входження у стосунок до буття (*der Bezug zum Sein ist in Wahrheit das Seyn, das als Ereignis den*

Menschen in seinen Bezug rückt) [39]. Гайдеґер також відчуває потребу внести корективи і в "екзистенційну аналітику" "Буття і часу". Буттємірність людини не має жодної справи з метафізичним уявленням про людину як про суб'єкта. Буттємірність людини слід тепер тлумачити як "заснування її сутності і власноможності на проєкті буття" й дотримування у всьому її поведженні "області висвітлення буття". А ця область є "зовсім нелюдською" (*durch und durch nicht menschlich*), тобто невизначуваною через метафізичні властивості ("розумна жива істота" чи "суб'єкт") [40]. У такому разі "тут-буття" вже не витлумачується Гайдеґером як "взірцеве" суще, якому йдеться про його буття [41]. Тепер *Da-sein* постає як те суще, що доручає себе буттю і в цьому дорученні перемінює саме себе аж до само-відмови [42].

В описі нового досвіду нам бракує мови: "Те, що сутність буття до кінця невимовна (*das Wesen des Seyns nie endgültig sagbar ist*), не означає якогось недоліку. Навпаки, неостаточне знання (*das nichtendgültige Wissen*) дотримує безодню (*Abgrund*) і тим самим утверджує сутність буття. Це утвердження безодні належить до сутності тут-буття (*Da-sein*) як заснування істини буття" [43]. Гайдеґер підкреслює: те, що мислення має бути "логічним" слід уважати передсудом західної філософії. Буття є чимось абсолютно незвичним, потребує виходу за межі усякої звичайності. І такий вихід нам ніколи не здійснити власними силами (*vermögen wir solches nie von uns aus*) [44]. Але якщо мова логіки і аргументів, будучи по суті зв'язана із сущим, нездатна показати і виявити істину буття, то до якої мови ми маємо прагнути, якою мовою промовляти? Сама мова має бути подією [45]. Мова (а точніше її пошук, мовотворення), тут-буття, подія – все це мислиться як моменти єдиного цілого, а не щось проти-ставлене й проти-поставлене. "Мова і людина у рівній мірі первинно (*gleichursprünglich*) належать до буття" [46]. Мова має у бутті своє творче першоджерело. І ближчим до цієї першоджерельності є поетичний твір і справа поета. Тому для Гайдеґера у зв'язку із радикалізацією і перетлумаченням головних питань "Буття і часу" на перший план виходить осмислення природи поетичного слова. "Взірцевим" поетом він обирає Гельдерліна, "поета з поетів".

2. Поезія як заснування буття: гімни Гельдерліна "Германія" і "Рейн" (1934/1935). Головні ідеї "Внесків" перебувають у внутрішньому зв'язку із курсом лекцій, що їх Гайдеґер читав у Фрайбурзі у зимовому семестрі 1934–1935 рр. Від перших вступних речень вводиться тема начала: саме до цього начала має привести аналіз Гельдерлінових гімнів "Германія" і "Рейн". "Ми хочемо міряти самих себе й прийдешніх міркою поета" [47]. Сам Гельдерлін кваліфікується як "наш найвеличніший і найбільш майбутній мислитель", в поезії якого "відкриває себе буття" (*Offenbarung des Seyns*). Звісно, що виникає проблема розуміння стосунку поезії до філософії. Це тому, стверджує Гайдеґер, що ми ще дуже мало знаємо про поезію, мислення і казання (*Dichten, Denken, Sagen*), про ці "три сили" (*drei Mächte*), що внутрішнім чином належать до нашого первинного, історичного тут-буття (*Dasein*) [48]. Звернімо увагу на термін "історичне тут-буття" (*das geschichtliche Dasein*), носієм якого об'являється німецький поет. Історичне *Dasein* виражається у *Dasein* поета (*das Dasein des Dichters*). Вживається навіть таке словосполучення як *Hölderlins Dasein* [49].

Гайдеґер каже про "основний настрій" поетичного твору (*die Grundstimmung der Dichtung*), що виростає з його конкретного метафізичного місця (*erwächst aus dem jeweiligen metaphysischen Ort der jeweiligen Dichtung*) [50]. Сила поетичного твору приховує у собі можливість вирватися із полону щоденності. Поезія виборює нас самих,

дозволяє слову отримати первинну творчу потугу. Тоді вже не ми господарі мови, а мова починає правити нами (*Nicht wir haben die Sprache, sondern die Sprache hat uns, im schlechten und rechten Sinne*) [51].

Як зрозуміти цю силу поезії? Поет перетворює "громи й блискавки богів" на слова і вбудовує їх у тут-буття народу (*das Dasein des Volkes*). Тим самим поезія стає знаряддям одкровення, передачею божественних знаків (*Winke*) народній стихії. Поетичні вислови Гельдерліна у Гайдеґеровому тлумаченні переплітаються з думкою Геракліта про те, що "владика, чиє провіщання в Дельфах, не пояснює, не приховує, а подає знаки" (*sêmeinai*) (DK 93). Оскільки поет установлює те, що не минає, він є засновником буття (*der Dichter ist der Begründer des Seyns*). "Через те, що знаки богів завдяки поетам ніби вмуровуються у фундаментальну стіну народної мови, в історичному тут-бутті народу утворюється буття, що утримує й зберігає завіт і внутрішній зв'язок [із божественними настановами]" [52]. Очевидно, що так витлумачувана поезія не є якимсь проявом культури або виразом суб'єктивних почуттів. Вона радше має стосунок до власного тут-буття людини (*sein eigentliches Da-sein*), до її внутрішнього зв'язку із буттям (*Ausgesetztheit dem Seyn*). Поетичний твір – це "основоподія (*Grundgeschehen*) історичного тут-буття людини" [53]. Поетична мова є прамовою народу, що потім "занепадає" у прозу й балаканину.

Тут ми маємо цікаве продовження *методу деструкції*: якщо раніше (у лекціях початку 20-х рр.) йшлося про *відпадіня від первинного досвіду* у традиції, то тепер йдеться про *відпадіня від прамови* (з її творчим словесним потенціалом) у щоденний слововжиток і, потім, – у спеціальні мови науки і техніки. Тому разом із мовою виникає як небезпека, так і внутрішні ресурси її подолання. Саме буття людини витлумачується як діалог, розмова (*Gespräch*). "Тільки там, до відбувається мова, відкривається буття і небуття. Ми самі є цим відкриванням і приховуванням" [54]. Це звучить як парадокс вислову апостола Павла про закон: разом із законом у світ увійшов гріх (бо закон вперше вводить розрізнення законного й протизаконного). У Гайдеґера ж замість закону на перше місце ставиться мова.

Перед нами поступово постає міфологія мови: мова як доля, як небезпека, як те, що на найглибшому рівні викриває й визначає тут-буття людини (*die Sprache trägt so und bestimmt das Dasein des Menschen von Grund aus und begründet*), що, врешті-решт, панує над людиною. Міфологізування мови доповнюється міфологізуванням поезії: поезія засновує буття і є прамовою народу (*Die Dichtung stiftet das Seyn. Dichtung ist die Ursprache eines Volkes*) [55]. Такий стиль мислення, нічим не обмежуваний, завжди ризикує породжувати фантастичні образи й химери. Наприклад, нам пояснюють, що тварини не мають мови, позаяк вони її не потребують. Тварини не "змушені" користуватися мовою, бо закриті для буття.

Але яким же шляхом має тепер просуватися мислення, щоб не збочити з обраного напрямку? Якщо не аргументи, не доведення, не апеляція до спостережуваних фактів і подій, то що ж тоді? Вже у лекціях 20-х рр. і головним чином у "Бутті і часі" Гайдеґер прагне зруйнувати суб'єкт-об'єктну структуру метафізичного пізнання. Ведеться пошук того, що *перед*ує суб'єкт-об'єктному розщепленню з його апоріями і дихотоміями. Первинний досвід життя, фактичне життя, фундаментальні модуси буття-у-світі – ось головні дороговкази цього пошуку. З середини 30-х рр. посилюється й виходить на перший план одна із тенденцій, що була вже попередньо окреслена у "Бутті і часі". Йдеться про поняття "настрою", що, як ми вже бачили, відіграє центральну роль

у "Внесках". Тут же, у лекціях зимового семестру 1934–1935 рр., це поняття вперше постає у контексті аналізу поетичної творчості Гельдерліна. Дамо слово самому Гайдеґеру: "Настрій як настрої дозволяє відбутися відкритості сущого (*die Stimmung als Stimmung läßt die Offenbarkeit des Seiendes geschehen*)" [56]. Настрій є первиннішим за суб'єкт-об'єктне розщеплення: він уможливорює і сам об'єкт (як певним способом прийнятій у настрої) і суб'єкт (як щось настроєне, *Gestimmte*).

Традиційна філософія витлумачувала "настрої" як стани душі, як властивості суб'єкта. У свою чергу Гайдеґер стверджує, що ми самі разом із сущим віддані під владу настроїв (*in Stimmungen ver-setzt*) [57]. Настрій є найпервиннішою рухливістю, динамікою (*eine ureigene Bewegtheit*). У фундаментальному настрої (*Grundstimmung*) відбувається світовідкриття (*Welteröffnung*). "Фундаментальний настрій призначає нашому тут-буттю його власне відкрите місце і час його буття" [58]. Однак при цьому йдеться не про щось властиве суб'єктивності або внутрішньому світові людини, а про певні історичні сили, "про історичну істину нашого (тобто німецького – А. Б.) народу" [59]. Як бачимо, замість універсалізму онтології Гайдеґер звертається до партикуляризму німецької мови й німецької історії.

Тепер час знову повернутися до запитання: чи вдалося Гайдеґеру подолати суб'єктивістичні настанови "Буття і часу"? Всупереч головним інтенціям проекту фундаментальної онтології, радикальне запитання про сенс буття розгортається в рамках дослідження апріорних структур "людського *Dasein*" й перетворюється на варіант *metaphysica specialis* зі своїм особливим сленгом й категоріальною схематикою. Гайдеґер поступово це усвідомлює і, вже з лекцій 1928 р. ("Метафізичні начала логіки за Ляйбніцем"), намагається спочатку ліпше проявити онтологічний статус *Dasein* і якомога далі відійти від будь-якої персоналістичної й антропологічної термінології. Але цей мисленнєвий рух поєднує у собі дві несутісних моменти: (1) спроба позбутися квазі-персоналістичної мови й висунути на передній план *над-особистісні й поза-антропологічні аспекти тут-буття*, супроводжується (2) намаганням якомога далі відійти від системно-теоретичної схематики й ще більше акцентувати унікальність й конкретну фактичність *Dasein*.

Ці тенденції отримали своє повне вираження уже в середині 30-х рр., починаючи із "Внесків" і тлумачення гімнів Гельдерліна. Будь-яка теорія "особливого сущого" відкидається як модифікація (нехай і оновлена) метафізичної традиції, як продовження лінії "першого начала" з його претензіями на теоретично-науковий статус, а замість цього ведеться пошук "іншого начала", торують шлях до "істини буття".

Вище ми показали, як сам Гайдеґер трансформує поняття *Dasein* і як він намагається, попри критику про-

екту "Буття і часу", встановити внутрішній зв'язок між фундаментальною онтологією (що тепер розуміється як "перехідна філософія") і "мисленням буття". Але, всупереч власним намірам, Гайдеґеру не тільки не вдається "подолати" суб'єктивізм і метафізику ранньої філософії, а, навпаки, суб'єктивістичні й метафізичні моменти його мислення лише посилюються. Тобто, внутрішня логіка Гайдеґерового мислення вступає у конфлікт із його власними намірами. Намагання подолати суб'єктивізм і метафізику на шляху пошуку "іншого начала" мислення було приречене на провал.

Але не варто тлумачити такий результат лише негативно. У "Листі про гуманізм" ми знаходимо такі слова: "Філософування" на тему провалу (*das "Philosophieren" über Scheitern*) відділене безоднею від провального мислення (*durch einen Kluft getrennt von einem scheiternden Denken*). Якщо якійсь людині могло б так поталанило (*einem Menschen glücken dürfte*), від цього не сталося б жодного нещастя (*kein Unglück*). Такий людині дістався б єдиний подарунок, що може отримати думка від буття" [60]. Отже, невдача пошуку "іншого начала" може виявитися важливою й продуктивною спробою ще ближче наблизитися до нього. У цьому слід убачати позитивний результат Гайдеґерового мислення після "повороту".

Список використаних джерел

1. Thomä Dieter. Sein und Zeit im Rückblick. Heideggers Selbstkritik // Martin Heidegger. Sein und Zeit / Hrsg. Thomas Rentsch. – Berlin : Akademie Verlag, 2001. – S.281–298. – S. 286. 2. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) / [Hrsg. Friedrich-Wilhelm Hermann] // Gesamtausgabe. – Bd.65. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989. – 513 s. – S. 4. 3. Там само. – S.11. 4. Там само. – S.13. 5. Там само. – S.19. 6. Там само. – S.20. 7. Там само. – S.21. 8. Там само. – S.26. 9. Там само. – S.31. 10. Там само. – S.32. 11. Там само. – S.33. 12. Там само. – S.33. 13. Блок Александр. Собрание сочинений в шести томах. Т. 5. – М.: Правда, 1971. – 558 с. – С. 520. 14. Там само. – С.519–520. 15. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie... – S. 46. 16. Там само. – S. 184. 17. Там само. – S. 58. 18. Там само. – S. 61. 19. Там само. – S. 95. 20. Там само. – S. 94. 21. Там само. – S. 111. 22. Там само. – S. 112. 23. Там само. – S. 172–173. 24. Там само. – S. 227–228. 25. Там само. – S. 305. 26. Там само. – S. 243. 27. Там само. – S. 252. 28. Там само. – S. 263. 29. Там само. – S. 296. 30. Там само. – S. 300. 31. Там само. – S. 299. 32. Там само. – S. 300. 33. Там само. – S. 311. 34. Там само. – S. 320. S.322. S.489. 35. Там само. – S. 489. 36. Там само. – S. 435. 37. Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen : Max Niemeyer, 2006 (19 видання). – 445 s. – S. 12. 38. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie... – S. 455. 39. Там само. – S. 490. 40. Там само. – S. 490. 41. Heidegger M. Sein und Zeit... – S. 7. S.12. 42. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie... – S. 490. 43. Там само. – S. 460. 44. Там само. – S. 481. 45. Там само. – S. 484. 46. Там само. – S. 497. 47. Heidegger M. Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" / [Hrsg. Susanne Ziegler] // Gesamtausgabe. – Bd. 39. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1999 (3 видання. 1 видання – 1980). – 296 s. – S. 4. 48. Там само. – S. 6. 49. Там само. – S. 35. 50. Там само. – S. 15. 51. Там само. – S. 23. 52. Там само. – S. 33. 53. Там само. – S. 40. 54. Там само. – S. 70. 55. Там само. – S. 74. 56. Там само. – S. 82. 57. Там само. – S. 89. 58. Там само. – S. 141. 59. Там само. – S. 221. 60. Heidegger M. Wegmarken / [Hrsg. Friedrich-Wilhelm Hermann] // Gesamtausgabe. – Bd. 9. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1976. – 487 s. – S. 343.

Надійшла до редколегії 25.12.12

А. О. Баумейстер

СУБ'ЄКТИВНОСТЬ И DASEIN: ИМПЛИЦИТНАЯ МЕТАФИЗИКА ХАЙДЕГГЕРОВОГО МЫШЛЕНИЯ

В статье исследуется попытка Хайдеггера освободиться от субъективистских аспектов фундаментальной онтологии и подготовить доступ к "другому началу" мышления. Базовыми текстами исследования избираются произведения середины 30-х годов: "О событии" (1936–38) и комментарии к гимнам Гельдерлина "Германия" и "Рейн" (1934/1935). Автор статьи пытается доказать, что вопреки намерениям Хайдеггера очиститься от остатков субъективизма, наличных в "Бытии и времени", после так называемого "поворота" в хайдеггеровском мышлении субъективистские и метафизические тенденции только усиливаются.

Ключевые слова: бытие, здесь-бытие, субъективность, событие, собственное или аутентичное бытие, язык, другое начало, метафизика, фундаментальная онтология, субъективизм.

А. О. Baumeister

SUBJECTIVITY AND DASEIN: IMPLICIT METAPHYSICS BY HEIDEGGER'S THINKING

The article analyzes Heidegger's attempt to get free from subjective aspects of fundamental ontology and allow access to the "other beginning" of thinking. Basic texts of research choose works of the middle of the 30th years: "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" (1936–38) and comments on Hölderlin's hymns "Germanien" and "Der Rhein" (1934/1935). The author of article tries to prove that contrary to Heidegger's intentions to be cleared of the remains subjectivism, those present in "Being and time", after so-called "turn" (Kehre) in Heidegger's thinking subjective and metaphysical tendencies only amplify.

Keywords: being, Dasein, subjectivity, event, authentic being, language, the other beginning, metaphysics, fundamental ontology, subjectivism.

ПРОБЛЕМА УНІВЕРСАЛІЙ У ФІЛОСОФІЇ АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРІЙСЬКОГО

В статті розкрито зміст та спосіб розв'язання проблеми універсалій в філософії Ансельма Кентерберійського.

Ключові слова: універсалія, рід, вид, предикат, Бог, суще, реалізм, номіналізм

Початком сучасної дискусії навколо проблеми універсалій, як правило, називають 1947 р., коли У. Куайн і Н. Гудмен опублікували статтю "Step to ward a constructive nominalism". В XX ст. проблема універсалій стала актуальною для логіки науки як питання про значення теоретичних конструктів в наукових теоріях. Традиційний для логічного позитивізму розподіл наукових термінів на теоретичні та емпіричні дозволив представникам цього напрямку говорити про доцільність редукції понять, що не мають денотата в сфері емпіричного досвіду, до тих, предмет яких може бути визначений у спостереженні. Якби задекларована позитивістами мета була б досягнута хоч частково, теоретичні конструкти, які у випадку визнання їх істинними претендують на визнання самостійної дійсності їх об'єктів, втратили б наукове значення і були б відкинуті як надлишкові. Проте досвід філософських досліджень Карнапа Р., Рассела Б. та інш. засвідчив недосконалість такої настанови.

Через традиційний для логіки науки XX ст. розподіл на теоретичні та емпіричні терміни, предметом дослідження у цій відносно сучасній суперечці з приводу універсалій стали виключно ті поняття, які не мають у досвіді безпосереднього спостереження відповідного їм об'єкта.

До числа галузей де була відроджена проблема універсалій слід віднести теорію множин в логіці. Зокрема, так звані "номіналісти" Б. Рассел, Ст. Лесневський та інш. обстоювали доцільність елімінації поняття "класа", значення якого має бути зведеним до висловлювання одиничних елементів. Прихильники протилежної, "реалістичної" точки зору, визнали самостійним значення поняття класу, що здатне співіснувати із значенням його елементів. Отже в теорії множин проблема універсалій постала як питання про змістовно-сміслову навантаження поняття класу, що висловлюється безвідносно до одиничних елементів його обсягу.

Фундаментальність і відповідна актуальність проблеми онтологічного статусу універсалій підкреслюється тим, що вже в онтологічних поглядах представників Елейської школи знайшли своє втілення спроби осмислити сутнісний зв'язок унікального та одиничного існування з необхідною загальністю істинного знання. Постановка проблеми одиничного як випадкового та загального як необхідного значною мірою вплинула на розвиток філософії, окресливши цілу низку напрямків її дослідження.

У Середньовіччі була усвідомлена і проаналізована актуальна для сучасної філософії проблема зв'язку та відповідності між тим, "що" висловлюється, і тим, "як" висловлюється. Аналіз питання про зв'язок загального поняття та одиничного підмета дозволив тогочасним філософам дати визначення таким ключовим категоріям сучасної логіки, як, знак, значення, статус, зміст та обсяг поняття. В контексті пошуку смислоутворюючого підмета універсалій, була обґрунтована доцільність розрізнення смислового навантаження загального поняття, яке висловлюється безвідносно до предметів його обсягу, і загального поняття в акті висловлювання унікальної одиничності.

Для історико-філософського розгляду проблема онтологічного статусу універсалій у Середньовіччі є акту-

альною і багатоаспектною темою. В дослідженні проблеми універсалій слід враховувати не лише її фундаментальність і відповідну наближеність до актуальних проблем сучасної теорії філософії, а і те, що її постановка, розробка і вирішення у Середньовіччі відобразили специфічні світоглядні засади тогочасних мислителів. Дослідження проблеми універсалій у середньовічній філософії має не лише суто науково-філософський або теологічний характер – це надзвичайно гостра філософсько-світоглядна проблема для християнських мислителів, і її актуальність є цілком закономірним явищем. Християнська ідея творення через "слово", розуміння Бога як суб'єкт-субстанції, або Особистості, яка відкриває у вислові – творенні невичерпну здатність до енергійного існування, актуалізують у Середньовіччі проблему мови в контексті онтологічно-комунікативної функції "слова" – як одкровення, спрямованого людству, і "слова" – як само-сущого символу невичерпної повноти смислу.

Аналіз історико-філософських досліджень, які були присвячені проблемі універсалій у Середньовіччі, засвідчив загальну тенденцію до її розгляду виключно в контексті протиставлення "реалізму" та "номіналізму". Наприклад, в працях Авербаха Е., Гайдено В. П., Смірнова Г. А., Ільїна В. В., Коплстона Ф. Ч., Курантова О. П., Майорова Г. Г., Мудрагея Н. С., Нікітіна Є. П., Реалі Дж., Антисері Д., Татаркевича В., Трахтерберга О. В., Чалоян В. К., Чанишева А. Н. та інш. Варто відзначити ґрунтовні розробки Ортега-і-Гассета Х., в яких були проаналізовані специфічні властивості світогляду середньовічних мислителів та критично осмислені традиції історико-філософських досліджень Середньовіччя. Продуктивним для дисертаційної роботи стало звернення до праць дослідників Жоліве Ж., Кюнга Г., Якобі К., а Ванні-Ровічі С. і А. де Лібера. Природне підвищення інтересу до спадку середньовічної філософії у пострадянський період, обумовило появу нових досліджень серед яких потрібно відзначити твори Александрової О. В., Неретіної С. С., Собуцького М. А.

Як правило, предметом прискіпливого аналізу, проблема універсалій поставала в дослідженнях логіків. Слід особливо відзначити розробки вітчизняних дослідників Вяткіної Н. Б., Ішмуратова А. Т., Кримського С. Б., Леднікова Є. Є., Попова П. С., Поповича М. В., Стяжкіна Н. І.

Метою даного дослідження є розкриття змісту поглядів Ансельма Кентерберійського на проблему універсалій.

Об'єктом є філософська спадщина Ансельма Кентерберійського.

Предметом спосіб розв'язання проблеми універсалій у філософській творчості Ансельма Кентерберійського.

Християнська ідея творення через "слово", розуміння Бога як суб'єкт-субстанції або особистості, які відкриває у вислові-творенні невичерпну здатність енергійного існування, актуалізують проблему мови в контексті онтологічно-комунікативної функції "слова" – як одкровення, спрямованого людству, і "слова" – як само-сущого символу невичерпної повноти смислу. Як пише С. С. Неретіна: "... сам факт мовлення виявив суб'єкта мовлення, не просто логічного або граматичного, а безпосередньо наявного, живого, що вимагає власного "здійснення" індивіда, або: що вимагає свого особистіс-

ного здійснення" [1]. Дослідження проблеми універсалій в Середньовічній філософії має не лише суто науково-філософський або теологічний характер, – це надзвичайно гостра філософсько-світоглядна проблема християнських мислителів, і її актуальність є цілком закономірним явищем.

Традиційно, дослідження проблеми універсалій здійснювались, як розгляд протистояння двох напрямків середньовічної філософії: "номіналізму" і "реалізму". Вперше термін "reales" і "nominales" почав застосовувати, як вважають П. С. Попов і Н. І. Стяжкін, Сильвестр Мазалін – літературний опонент Лютера і автор "Комедія діалектики" (1496). В самому ж середовищі середньовічних філософів такі назви як "номіналізм" і "реалізм" не застосовувались, і тому ми маємо зважати на умовність їх застосування в межах нашого історико-філософського дослідження. Крім вище означених, дослідники досить часто виокремлюють такий напрям як "концептуалізм", який іноді, як у вітчизняній, так і закордонній історико-філософській літературі, намагаються визначити як "поміrkований номіналізм".

Ось як окреслюють основні характерні особливості "реалізму" П. С. Попов і Н. І. Стяжкін: "Реалісти стверджували, що загальні початки існують, що множинність індивідуальних речей є лише видимість, яка не може претендувати на істину, що окреме і особливе вкорінене в узагальнюючому усі розрізнення спільному, яке є так само реальним як і особисті речі, навіть реальніше за них; реалісти вважали, наприклад, що існують не лише люди як конкретні індивіди, але і існує людство як реальна внутрішньо жива одиниця, як джерело людської природи в її особистих проявах в просторі і часі" [2]. С. С. Неретіна висловлюється менш категорично, наголошуючи на тому, що представники цього напрямку вважали, що універсалії реально існують до речей. Таке формулювання видається нам більш конкретним, адже проблема онтологічного статусу мислилась у Середньовіччі, не як проблема дійсності чи уявності існування, а як питання про те, чи є універсалії суцільними причинами, одиничних предметів. Можемо сказати, що в Середньовіччі взагалі не існує протиставлення: "або існує, або не існує". Для представників цього періоду актуальним було питання про те, яким є існування: вторинним чи первинним, суцільним чи похідним.

Втілення такої настанови філософського запитування ми можемо прослідкувати в сформульованому Ансельмом Кентерберійським апостеріорному доказі буття Бога. Розкриття його змісту автор розпочинає з аналізу поняття благосні в одиничних речах. Він вказує на повсякчасну унікальність подання смислу цього поняття в існуванні одиничних предметів. Та попри це, людське мислення, на його думку, завжди зберігає само тотожність смислу поняття "благості" хоч воно і є наявним в речах завжди різною мірою. Це міркування Ансельма Кентерберійського наводить як аргумент для визначення необхідності певного найвищого ступеня благості (summe bonum), що має одночасно бути і найвищим ступенем великості (summe magnum). Тобто, ми можемо зробити висновок, що Ансельм Кентерберійський, як і Платон (який застосовує поняття ідея "ιδέα"), постулює необхідність існування безвідносної повноти смислу, який виступав би суцільною смислоутворюючою інстанцією – вічною і незмінною. На перший погляд цілком очевидна слушність нашої аналогії потребує, тим не менше певного зауваження. Адже Платон, на відміну від Ансельма Кентерберійського, не наголошував на тому, що ідея є певним найвищим і найбільшим ступенем суцільного. Для нього першочерговим було визначен-

ня ідеї як незмінної і довшеної повноти смислу, а не її здатність усе перевищувати і тому бути самодостатньою і безвідсною у порівнянні із будь-чим. Ансельм Кентерберійський, так само як і Платон, констатує безпідставність ствердження, що ніби-то понятійне визначення як акт смислоутворюючої діяльності суб'єкта є результатом досвідного сприйняття, адже наявність емпіричного факту є завжди унікальною, тимчасовою і відсною. Але, якщо Платон акцентував увагу на відсутності у досвіді точного і сталого, то Ансельм Кентерберійський звертає увагу на те, що в будь-якому визначенні предмета досвіду ми матимемо справу з відносністю предикатів. Наприклад: яблуко завжди буде смачним або несмачним більшою чи меншою мірою, те саме буде і з визначенням його кількісної ознаки, місцеположення і т. інш. Та за умови, якщо предикат сам стане підметом у визначенні, то його смислова самототожність має зберігатися, на думку Ансельма Кентерберійського, за рахунок визнання його найвищості як неперевершеності і відповідної безвідносності. Тут ми можемо зробити висновок, що Ансельм Кентерберійський застосовує принцип родо-видового підпорядкування в контексті визнання змістовної загальності як підстави для ствердження безвідносності. Тобто тут знаходить своє втілення опрацьована Порфірієм і Боецієм думка про існування найвищого роду, зміст і обсяг якого є нічим не перевершеними. Ця позиція Ансельма Кентерберійського може бути проінтерпретована як наслідок самоочевидного для автора уявлення про суще, яке мислиться ним абсолютно самодостатнім, вічним, незмінним і що найсуттєвіше перевищуючим будь-яку відносність як у визначенні, так і в існуванні. На думку Ансельма Кентерберійського, якщо вже ставити питання про дійсне суще існування "благості", "великості" т. інш., то це питання стосуватиметься їх найвищої і усе перевищуючої повноти смислу.

Далі, Ансельм Кентерберійський звертає увагу на те, що відносно будь-якої речі ми можемо застосувати визначення "існує". А існування однієї речі завжди тотожне існуванню іншої, незалежно від існуючих між цими речами відмінностей. Автор висуває цілком слушну думку, до якої ми в цьому дослідженні вже звертались, а саме: смисл існування (якщо ми будемо визначати його як предикат) не можна визначити через зміст визначення речі, яка є його носієм. Тобто саме по собі існування мислиться нами як предметно-невизначуване і безвідносне. Якщо попередній аргумент Ансельма Кентерберійського сформував на ґрунті розгляду проблеми безвідносності смислу ознак-предикатів, то цей аргумент очевидно, стосується смислу підметів-суб'єктів судження який, як і у визначення, так і у досвіді, з необхідністю лишається безвідносним (цю тезу в свій час висунув Аристотель [3]. Наступні міркування автора засвідчують специфічність його підходу до цієї проблеми. Ансельм Кентерберійський ставить питання: якщо множинне існує через дещо одне, тобто має однакове за смислом і визначенням існування, що може розумітися нами як тотожне, то чи не безпідставно було б стверджувати, що існування кожної окремої речі обумовлено множиною завжди нових і унікальних предметів. Інакше кажучи, Ансельм Кентерберійський використовує наведений аргумент для спростування думки про можливу множину суцільних, кожне з яких було б причиною свого існування: "Але якщо це множинне існує через одне, то вже усе існує не через множинне, а скоріше через одне, завдяки якому існує це множинне" [4]. І далі зазначає, що якщо все ж таки в множинності кожне існує через себе самого, то все одно має бути певна

єдина сила, або природа існування – як їх існування через самих себе.

Можемо сказати, що автор наполегливо прагне обґрунтувати необхідність єдиної і само-сущої причини, яка і є, на його думку, Богом. Використані ним аргументи засвідчують, по-перше: загальне розуміється ним як те, що зберігає власну незмінну самототожність в плинній і багатоманітній сукупності завжди унікальних речей, по-друге, воно мислиться ним як усе перевищуюча повнота, доказом необхідності якої є саме існування факту "меншої або більшої міри" наявного смислу. Якщо є дещо велике, то мусить існувати дещо найбільше, а це найбільше, в свою чергу, може виступити як менше по відношенню до перевищуючого його. І лише те, що виключає будь-що, що могло б його перевищувати, здатне вважатися дійсно сущим – вічним, незмінним і самототожним. Так само і з фактом існування загального як спільного. Дещо абсолютно найзагальніше і є необхідно сущим для Ансельма Кентерберійського, адже ніщо не може його перевищити. А суще є необхідно і первинно існуючим по відношенню до усього іншого. Як пише автор: "Що ж є більшим за усе, і через що існує все блага або велике, і взагалі усе, що є дещо, те з необхідністю є найвищою мірою блага, і найбільш велике, і найвище (у відношенні) до всього існуючого" [5].

Постулюючи всезагальну і неперевершену велич Бога – як само-сущого початку, Ансельм Кентерберійський у своєму творі "Прослогіон" приходив до висновку про принципову неможливість пізнання Бога і відповідну абсурдність його заперечення. Автор вказує на те, що для того, аби щось заперечити, необхідно це щось визначити по відношенню до чогось іншого. Тут він послідовно розкриває сформульоване ще Платоном положення про принципову невизначуваність абсолюту і говорить про те, що будь-яка мислима нами ідея Бога, завжди є незрівнянно мізерною і недосконалою. Та це, не знищує самого факту апіорної спрямованості душі до Бога, який, знову ж апіорно, розумівся як дещо недосяжне для визначення і змістовного помислення. Саме тому Ансельм Кентерберійський наголошував, що коли "... сказав безумець в серці своїм: немає Бога" [6], то він сам собі суперечив, адже якщо він намагається дещо заперечити, то це свідчить що він це дещо певним чином розуміє. А розгляд того, яким чином ми розуміємо, що таке Бог, є, на думку Ансельма Кентерберійського підставою, аби стверджувати, що в самому цьому "розумінні" імпліцитно присутнє постулювання абсолютної незаперечності істинності буття Бога.

Ансельм Кентерберійський висуває вельми цікавий аргумент, стверджуючи, що наше "апіорне" уявлення про Бога змістовно співпадає з уявленням про істину, а ствердження, ніби істини не існує, є, на його думку, нісенітницею: "... якщо істина мала початок або буде мати кінець, (отже), до того як вона почала існувати, було дещо істинне –тоді, коли (ще) не було істини; і після того як вона закінчить існування, буде дещо істинне –тоді, коли (вже) не буде істини. А істинне не може бути без істини. Відповідно, істина була раніше, ніж була істина і буде істина після того, як істина припинить існування. Але це явна нісенітниця" [7]. Як бачимо, автор постулює неспростовність уявлення про істину – як певного статичного, вічного і абсолютно незмінного смислу. Саме припущення неіснування якого є абсурдом. Тут ми можемо говорити про одну з головних засад філософської творчості Ансельма Кентерберійського, яка полягає в повсякчасній концентрації на пошуку сталих смислів, незмінність яких розглядається ним як підстава для ствердження їх належності до само-сущого буття Бога.

Варто зауважити, що Ансельм Кентерберійський був дещо не послідовним в своїх міркуваннях, адже, з одного боку, він говорить про принципову невизначуваність Бога, а з іншого, здійснює його змістовне визначення, порівнюючи з змістовним визначенням поняття істини. Зокрема, автор стверджує, що Бог, так само як і істина, є вічним, всезагальним, всеохоплюючим, єдиним, незмінним, довершеним і необхідним. Ця очевидна суперечність може бути проінтерпретована нами як наслідок розрізнення Ансельмом Кентерберійським того, що розуміється під ідеєю Бога і того, чим вона є насправді. Якщо те, що розуміється людиною певним чином можна змістовно визначити, то дійсність Бога "самого по собі" є для змістовного розуміння абсолютно недосяжною. Як свідчить подальша історія розвитку філософського знання, це питання буде актуальним для багатьох мислителів різних періодів. Зокрема Миколай Кузанський прийде до висновку, що: "Дійсно, цьому наряду не личить ні ім'я єдності або єдинності, ні множинності або множини, ні яке б то не було інше, яким ми могли б назвати його і яке могли б зрозуміти; бо там буття і не-буття не заперечує одне інше, так само як і інші протилежності, що стверджують або заперечують розрізнення" [8]. Надзвичайно цікавим в розробці цієї проблеми середньовічними мислителями є те, що постулюючи принципову змістовну невизначуваність поняття Бога, вони, тим не менше, констатують збереження смислу навіть в такому його розумінні. Тобто, в цьому контексті, філософи Середньовіччя, отримали можливість говорити про нетотожність смислу і змістовного визначення. У Арістотеля ця думка знайшла своє втілення в постулюванні необхідності розрізнення смислоутворюючого підмета і того, що його висловлює. Та в творчості Ансельма Кентерберійського це міркування не здобуло розвитку, передусім через те, що він знаходився під впливом вже означеної вище настанови християнського світобачення, яка полягала в тлумаченні акту творення як втілення незбагненого у Слові. Тому сам акт висловлювання розумівся ним як самодостатній носій смислу, що символічно розкриває "логос" буття сущого. Слід зауважити, що тут слід утримуватись від спрощеного ототожнення слова як загального поняття, що має зміст і обсяг та смислу як його сущого підмету. Адже, будь-який вислів – це передусім троп, і тому, нам слід зважати на середньовічне розуміння одкровення в слові – як символу невичерпного смислу. Слід також зауважити, що, на думку Ансельма Кентерберійського, ніщо з того, що здатне вважатись істинним у висловлюванні найвищої сутності не можна розуміти як визначення. Єдино-істинним судженням про найвищу сутність є ствердження того, чим вона є, і саме в цьому полягає її найвища простота. Так, на думку автора, не слід говорити, що Бог є благим, вічним, єдиним і довершеним, адже він сам – це найвища благість, вічність, єдність і довершеність. Тому те, що Ансельм Кентерберійський наводить як висловлювання Бога, не слід розуміти як його змістовне визначення.

Ансельм Кентерберійський виокремлює три типи розумного мовлення. Причому акт мовлення він розуміє не просто як понятійно-словесне позначення речей, а як цілісний стан споглядання і осмислення існуючого предмету. Перший тип мовлення є, на думку автора, актом звукового або писемного висловлювання, що має на меті позначити дещо у відчуттях. Другий і найцікавіший для нас тип, – це акт помислення не поданого у безпосередньому сприйнятті. Третім – є об'єднання поданого у відчуттях предмету, який ми висловлюємо за допомогою назви, і того змісту, що складає його ви-

значення. Саме третій тип помислення, який ми можемо проінтерпретувати як висловлювання одиничного предмету відчуттєвості за допомогою умосяжної загальності поняття, автор визначає як найбільш істинний. І пояснює це тим, що слова тим більше відповідають істині, чим більше вони подібні тому, що висловлюють.

Ця думка може видатись такою, що суперечить загальноновизнаному уявленню про Ансельма Кентерберійського як про прихильника "реалізму". Дійсно, якщо він ставить питання про адекватність слова і речі і постулює, що істинність слова забезпечується його подібністю речі (а не навпаки), то в такому випадку, чому він стверджує, що загальні поняття (*universalia*) є більш сущими, ніж одиничні поняття. Це протиріччя ми можемо спробувати вирішити, визнавши, що для Ансельма Кентерберійського предметом або підметом висловлювання є не лише подані у емпіричній сфері одиничні і унікальні предмети, а і ті "загальні" смисли, існування яких не можна вважати наслідком завжди тимчасового і неповторного існування предметів відчуттєвості. Наприклад, підметом судження є конкретна людина, але так само підметом судження може бути і сам смисл загального поняття "людина". Не дарма, ще Боецій розрізнув загальне поняття у визначенні одиничного предмету і загальне поняття "само по собі". Таким чином можемо сказати, що підметом загального поняття є не його обсяг – як сукупність одиничних предметів, а певний одиничний, самототожний і незмінний підмет, що є його смислоутворюючою онтологічною інстанцією.

За умови такого розуміння, цілком природним і послідовним буде висновок Ансельма Кентерберійського: для того щоб розглядати універсалії безвідносно до множини визначуваних ними предметів, так як вони є самі по собі, то потрібно визначити необхідність існування певних підметів, яким вони б відповідали. Причому ці підмети, розуміються автором як сталі смисли: безвідносні, незмінні і значно більш довершені, ніж ті, які утворюються, коли загальне поняття застосовується для визначення предметів, що складають його обсяг. А як вже неодноразово ми наголошували, проблема онтологічного статусу вирішувалась у Середньовіччі як проблема того, чи є предмет дослідження сущим, чи він має похідне і вторинне існування. Тому, якщо співставити підмет загального поняття "самого по собі" і підмет у визначенні предмету з його обсягу, то цілком зрозуміло, що перший буде розумітися як більш сущий. А тому те, що Ансельм Кентерберійський стверджував первинність універсалій по відношенню до одиничних предметів, слід розуміти в контексті ствердження їх як більш сущих.

Також нам слід зважати на таку вельми суттєву філософську настанову творчості Ансельма Кентерберійського, як християнська ідея креаціонізму, яку він, цілком природно для Середньовіччя, тлумачить як акт висловлювання найвищої сутності. Пояснюючи своє розуміння акту творення Ансельм Кентерберійський як ілюстрацію наводить приклад майстра, який ще до того, розпочати процес створення речі, має певний задум,

що охоплює усю цілісність її майбутнього існування. Спираючись на цю аналогію, можемо сказати, що універсалія розумілася автором не як абстракція, що є результатом узагальнення, а як суцільна думка-воління Бога, яка вбирає в себе безмежний простір потенції до здійснення. В ній, так само як і в найвищому родовому понятті, сконцентрований весь можливий зміст. Причому усі ознаки, що до нього відносяться, ми мусимо визначити виключно як можливі, а не необхідні. Адже, чим більше видів вбирає в себе рід, тим меншою є кількість його власних ознак відмінності. А в найвищому родовому понятті в змісті охоплюється увесь простір можливої предикації. Тому, кожен предмет обсягу цього поняття не може бути визначений як обов'язково такий, або інший. За допомогою такого поняття, взагалі не можна дати жодного змістовного визначення, за виключенням одного, що цей предмет існує. Таким чином, найвище родове поняття – універсалія, або як визначився Боецій, – Бог, мислиться Ансельмом Кентерберійським як само-суцільна причина буття усього можливого. Божественний задум, як визначив Августин, "стягує" в собі "вічне тепер", а універсалія з розуміння її як загального поняття в логіці, здобуває абсолютний онтологічний статус.

Істинне ототожнюється автором з сущим, суще розуміється як необхідно безвідносно, самодостатнє і вічне. Стала незмінність смислу, яку здатне висловити загальне поняття безвідносно до предметів його обсягу, мусить мати сущий та істинний підмет висловлювання. Те, що Ансельм Кентерберійський стверджував первинність універсалій по відношенню до одиничних предметів потрібно розуміти в контексті ствердження їх як більш сущих. Універсалія розумілася автором не як абстракція, що є результатом узагальнення, а як суцільна думка-воління Бога, яка вбирає в себе безмежний простір потенції до здійснення. Ансельм Кентерберійський погоджується з Боецієм в тому, що чим вищим (за ступенем загальності) є родове поняття тим більшим є його обсяг і меншим зміст (як сукупність необхідних ознак). Зменшення необхідних ознак, свідчить про подвоєне збільшення ознак потенційних. Тому, найвище родове поняття здатне висловлювати всеоб'ємну повноту можливого змісту і ототожнюється автором з богом. Можемо зробити висновок, що підметом висловлювання універсалії безвідносно до одиничних предметів обсягу є суцільна і невичерпна повнота смислу божественного задуму – в цьому полягає сенс "реалізму" Ансельма Кентерберійського.

Список використаних джерел

1. *Неретина С.С.* Слово и текст, в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. – М.: Гнозис, 1996. – С. 13. 2. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи возрождения. – М., 1974. – С. 146. 3. *Аристотель.* Категории : [Пер с лат.] // Сочинения в 4-х томах. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – С.57. 4. *Ансельм Кентерберийский.* Монологион : [Пер с лат.] // Сочинения. – М.: Канон, 1995. – С. 42. 5. Там само. – С. 42. 6. Там само. – С. 121. 7. Там само. – С. 42. 8. *Кузанский Н.* О возможности-бытия : [Пер с лат.] // Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 152.

Надійшла до редколегії 25.12.12

A. B. Bokal

ПРОБЛЕМА УНИВЕРСАЛИЙ В ФИЛОСОФИИ АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО

В статье изложено содержание и способ решения проблемы универсалий в философии Ансельма Кентерберийского.

Ключевые слова: универсалия, род, вид, предикат, Бог, сущее, реализм, номинализм.

G. V. Bokal

THE PROBLEM OF UNIVERSALS IN PHILOSOPHY OF ST. ANSELM OF CANTERBURY

The article Assembly put the content and the method of solving the problem of universals in philosophy of Anselm of Canterbury.

Keywords: universalia, genus, species, predicate, God, existence, realism, nominalism.

ІНТЕГРАТИВНІ КРИТЕРІЇ ЯКОСТІ ВИЩОЇ ОСВІТИ

Обґрунтовується теза, що найголовнішими інтегративними критеріями якості вищої освіти є професійна компетентність, фундаментальність і людиновимірність.

Ключові слова: вища освіта, якість освіти, інтегративні критерії якості освіти, професійна компетентність, фундаментальність, людиновимірність, свобода, самореалізація особистості.

Бурхливий розвиток технологій, потужний приріст нових знань, зростаюча потреба у фахівцях, що здатні креативно мислити та постійно удосконалювати власний професійний рівень, актуалізує питання якості освіти та шляхів її покращення в більшості країн світу [1]. Тому не випадково, що проблеми реформування освіти у напрямку підвищення її якості в сучасних умовах, широко обговорюються як українськими, так і зарубіжними науковцями. До проблеми якості освіти звертаються українські дослідники Андрущенко В. П., Астахова В. І., Бех В. П., Вікторов В. Г., Горбунова Л. С., Кісіль М. В., Корсак К. В., Кремень В. Г., Култаєва М. Д., Михайличенко М. І., Надольний І. Ф., Предборська І. М. та інші. Серед науковців ближнього зарубіжжя цими проблемами переймаються Воскресенська Н. М., Козаков В. Г., Мокринський М. Г. та багато інших. Велика кількість літератури, що присвячена даній проблематиці, виходить в англо-американській традиції, а серед авторів – Беккер Г., Кейс Р., Ластхаус Ч., Левін Б., Отега-і-Гасет, Сміт У., Стюарт Д., Фрейре П., Фулан М. та інші.

Широке коло науковців, котрі займаються питаннями якості освіти, зумовлено актуальністю даної проблеми, яка особливо гостро стоїть зараз, коли в світі відбувається перехід до постіндустріального типу господарювання, "...від традиційних моделей організації економіки до так званої "інноваційної економіки" [2]. Водночас, в дослідницьких колах не існує згоди, як щодо розуміння самого терміну "якісна освіта", так і тих складових, які забезпечують якість освітніх послуг. Отже, нагальною залишається проблема визначення інтегративних критеріїв якості освіти, що і є метою даної статті.

Перш за все слід нагадати, що починаючи вже з другої половини ХХ ст. вища освіта поступово набуває все більш масового характеру, перестає бути ознакою елітності. Так, скажімо, Японія вже з 70-х рр. оголосила про перехід до загальної вищої освіти і "...нині приблизно 90 % японців мають вищу освіту" [3]. Після розпаду Радянського Союзу процеси масовізації вищої освіти розпочалися і в Україні. Сьогодні наша держава є одним з європейських лідерів за кількістю громадян, які мають диплом про закінчення вищого навчального закладу.

Зростання відсотка громадян, що мають вищу освіту, без сумніву, є позитивним явищем і сприяє підвищенню загального рівня ерудиції населення, демократизації країни тощо. Однак збільшення кількості випускників ВНЗ ще зовсім не означає підвищення чи, принаймні, збереження рівня якості освіти. Зростання попиту на вищу освіту породило велику кількість приватних вишів, готових надавати освітні послуги усім бажаючим, водночас, значною проблемою таких навчальних закладів є відсутність належного педагогічного потенціалу, недостатня навчально-технічна база, низькі вимоги щодо успішності студентів та цілий комплекс інших недоліків.

Намагаючись задовольнити запити суспільства, достатньо велика кількість державних ВНЗ розширила обсяги набору студентів, відкрила нові напрями та спеціальності, за якими ведеться підготовка. При цьому початково-технічна база вузів та їх кадровий потенціал, як правило, не зазнавали істотних змін. Екстенсивний

спосіб задоволення освітніх потреб суспільства, який став домінуючим, зумовив різке падіння якості освіти, що надають вищі навчальні заклади сьогодні. Для сьогоденної України характерним є "ефект хоттабізації" освіти, тобто відставання рівня знань окремої особи від рівня сучасних світових знань [4]. Така ситуація викликає необхідність осмислення всього комплексу освітніх проблем, зокрема й тих, що склалися в Україні, та віднаходження шляхів їх вирішення за умови збереження позитивних зрушень, які відбулися за період незалежної державності. Тут ми маємо на увазі, перш за все, збереження високого рівня доступності вищої освіти, що відповідає загальноосвітнім тенденціям та суспільним потребам.

Які ж інтегративні критерії якості вищої освіти можна виокремити?

По-перше, одним із основних інтегративних критеріїв якості освіти є компетентність отримувача знань у сфері майбутньої професійної діяльності. Дослідники, котрі зосереджують свою увагу на проблемі якості вищої освіти, зазначають, що "...сьогодні традиційна характеристика якості освіти – рівень отриманих знань – трансформується в інший результат освіти – компетентність у сфері професійної діяльності" [5]. Тож неодмінним складником визначення якості освітніх послуг, які надає навчальний заклад, є конкурентноздатність його випускників на ринку праці. Вона визначається не лише тим рівнем знань, які випускник отримав у ВНЗ, але і його здатністю швидко навчатись, опановувати нові напрями роботи, нестандартно мислити, віднаходити шляхи вирішення складних нетипових ситуацій тощо.

В цьому сенсі важливим аспектом визнання якості освіти, яку надає вищий навчальний заклад, є складання щорічних рейтингів університетів серед роботодавців та їх подальше оприлюднення. Такий рейтинг є, мабуть, одним із найоб'єктивніших показників, адже роботодавці постійно мають справу із молодими кадрами, які випускаються університетами, отримуючи змогу найповніше порівнювати їх відповідно не до формальних вимог, які висуває ВНЗ чи держава, а стосовно тих потреб, які диктує ринок. Роботодавець найменш зацікавлений у наданні неправдивих даних, він є неупередженим, просто констатує наявний стан справ.

Засобами підготовки спеціалістів, що відповідають вимогам роботодавців, сьогодні стає тісна співпраця ВНЗ з корпораціями. Все більшого значення у діяльності університетів набуває співпраця із великими підприємствами та корпораціями, які здійснюють цільове замовлення необхідних фахівців, а також "... безпосередньо беруть участь в навчальному процесі, контролюючи при цьому якість освіти та рівень знань студентів" [6]. В такому разі самі роботодавці зацікавлені у розробці ефективніших навчальних програм, запровадженні нових, значимих з точки зору підготовки майбутнього спеціаліста, курсів, адже потребують фахівців нової формції, які вміють прогнозувати економічні явища та події, оцінювати наслідки прийнятих управлінських рішень, швидко адаптуватися до змін середовища. Подібного роду потреби сприяють безперервній дискусії

фахівців компаній та викладацького складу щодо покращення навчального процесу, яка дозволяє, з одного боку, забезпечити належний рівень теоретичної підготовки майбутнього фахівця, а з іншого – приділити значну увагу набуттю ним практичних знань та навиків. Це уможливорює уникнення традиційних проблем, які мають місце під час університетського навчання, а також підготовки необхідних фахівців безпосередньо силами компаній через мережу спеціальних курсів. У першому випадку ми, зазвичай, маємо справу із надзвичайно сильним ухилом стосовно теоретичної підготовки, внаслідок чого недостатньо охоплено виявляється практична складова навчання, а у другому, навпаки, значна увага приділяється практичній підготовці та мінімізується теоретична складова освітнього процесу. Як наслідок, в першому випадку роботодавець отримує спеціаліста, якого необхідно доучувати безпосередньо на робочому місці, а в другому – вузькоспеціалізованого робітника, який не може швидко перекаваліфіковуватись та навчатись для виконання суміжних завдань, адже отримував професійну підготовку, спрямовану на виконання конкретних функціональних обов'язків.

Водночас, така співпраця роботодавців та ВНЗ дозволяє вирішити ще одну надзвичайно важливу проблему, що має місце в навчальному процесі, – створення додаткового мотиваційного чинника для студента щодо набуття реальних знань та вмінь, адже саме вони є умовою отримання вакансії після закінчення навчального закладу.

Окрім безпосередньої кооперації вищого навчального закладу та певного підприємства, можлива й інша стратегія покращення якості освіти, яка у світі є надзвичайно популярною і постає додатковим джерелом фінансових надходжень до університету. Мова йде про створення так званих технопарків, які дозволяють, поруч із наданням освітніх послуг, здійснювати розробку інтелектуальної продукції на замовлення уряду, тих чи інших підприємств, міжнародних корпорацій. Зазвичай до участі у здійсненні досліджень та розробок залучаються студенти, що дозволяє їм застосовувати свої знання на практиці, отримуючи неоціненний досвід. Кращі студенти залучаються до участі у дослідницьких проектах на більш глибокому етапі їх розробки, а це, як правило, є важливим чинником у справі закладання потужного підґрунтя для побудови майбутньої кар'єри, оскільки дає можливість продемонструвати потенційному працедавцю свої знання та здібності на практиці, заявити про себе в наукових колах у складі дослідницької групи тощо. Такі перспективи є підставою мотивації для навчання.

Для навчального ж закладу включення у розробку різноманітних проектів дозволяє відслідковувати потреби, які ставить ринок інтелектуального виробництва перед освітою, та корегувати свої навчальні плани з їх урахуванням. Водночас, залучення до потужних міжнародних проектів сприяє налагодженню нових важливих наукових контактів, ознайомленню з міжнародним освітнім та дослідницьким досвідом та надає більше можливостей для підвищення компетентності отримувача знань у сфері майбутньої професійної діяльності до рівня міжнародних стандартів.

По-друге, надзвичайно важливим інтегративним критерієм якості сучасної освіти є її фундаментальність. "Магістральним шляхом підвищення якості університетської освіти в Україні, в тому числі підготовки технічних і технологічних фахівців, є широке впровадження у структуру навчальних програм усіх дисциплін фундаментальних знань" [7], – зазначають С. В. Іванов і М. Г. Кітов. Проблема фундаменталізації не слід ототожнювати з

інформатизацією, комп'ютеризацією чи з організаційним вдосконаленням навчального процесу.

В сучасну епоху, коли відбувається перехід від технізації до інформатизації і комп'ютеризації усіх сфер життєдіяльності суспільства, випускник ВНЗ повинен досконало володіти персональним комп'ютером, знати хоча б одну, а то і декілька іноземних мов, мати всебічну економічну підготовку тощо. Це досить важливі складові саме фахової підготовки спеціаліста, "...але вони опосередковано стосуються проблеми підвищення рівня фундаменталізації навчального процесу у фаховій підготовці випускників технічних і технологічних закладів освіти" [8] – пишуть автори.

Отже, однією з вимог сьогодення до випускників ВНЗ всіх без винятку спеціальностей, стає підвищення теоретичного рівня їх компетентності. Особливо гостро ця проблема стосується технічних, технологічних, економічних спеціальностей, адже без глибоких теоретичних знань вони будуть неспроможні створювати новітні технології, високопродуктивні машини, автоматизовані лінії, приймати ефективні управлінські рішення тощо. До цього спонукає жорстка конкурентна боротьба на світовому ринку технологій, на який прагне прорватися Україна. "Підвищення рівня теоретичної підготовки випускника забезпечується саме фундаменталізацією навчального процесу" [9], – уточнюють автори.

Вказана проблема досить широка. Зверну увагу лише на її окремі аспекти.

Багаторівнева підготовка забезпечує не лише наступність і безперервність освіти, а й відбір молоді за схильностями і можливостями. Для багатьох студентів потенційні можливості визначається рівнем бакалавра, для інших – спеціаліста. І лише найбільш обдаровані, підготовлені до творчої професійної діяльності навчаються в магістратурі. Отже, цілком очевидно, що фундаменталізація навчального процесу має як індивідуальні, так і соціальні форми та межі. Потреби у спеціалістах певного рівня теоретичної підготовки також визначає ринок. Але фундаменталізація має і свої власні внутрішні рівні [10].

Першим рівнем є поглиблене вивчення базових, для конкретного фаху, дисциплін. Тут виникає проблема: які конкретно дисципліни задають рівень фундаменталізації при фаховій підготовці випускників? Відповідь не така вже й однозначна, як може здатися на перший погляд. Це залежить від напрямку підготовки. Для технологів, механіків, енергетиків, теплотехніків, фахівців у галузі автоматизації, економіки чи права вони не можуть бути однаковими. Для технологічних спеціальностей базовими є хімія, для механіків, енергетиків, теплотехніків – фізика. А як бути з економічними, правовими спеціальностями? Які дисципліни є базовими для спеціальностей, що пов'язані з комп'ютерними інформаційними системами та технологіями? Отже, визначення базових дисциплін, вивчення яких забезпечить підвищений рівень фундаменталізації, – це також проблема, що потребує уточнення і обговорення.

Другим рівнем фундаменталізації для більшості фахових дисциплін є їх математизація. Математика – це мова будь-якої науки. Тому справедливим є вислів Ньютона: в будь-якій науці стільки точності, скільки в ній математики. Фундаментальна математична підготовка є запорукою фахової технічної і технологічної підготовки випускників на рівні передових світових стандартів, запорукою високих технологій, конкурентної економіки тощо. Проте головною проблемою при математизації освіти сьогодні є не наукова, а навчально-методична. Математика, в якості найновіших досягнень, в теоретичному плані, значно випереджає прикладні

науки: технічні, технологічні і особливо економічні. Тому головною проблемою стає використання її досягнень у розвитку інших галузей науки, техніки і технології. Для вищих закладів освіти проблема математизації освіти виступає як проблема профілізації її викладання. Вона актуальна ще й тому, що математизація є всезагальним рівнем фундаменталізації, тобто всіх без винятку технічних, технологічних, економічних спеціальностей. Але фізику, біологу, технологу, філософу, соціологу не можна викладати математику так, як механіку чи економісту.

Третім, найвищим рівнем фундаменталізації вивчення профільних дисциплін є філософсько-методологічний. С. В. Іванов і М. Г. Кітов пояснюють це наступним чином. Будь-яка наука при дослідженні природних явищ базується на конкретно-історичній методологічній парадигмі. До неї входять: а) конкретно-історичне розуміння сутності пізнавального процесу; б) наявність чітко розроблених в конкретний історичний період методів пізнання; в) конкретно-історична система одиниць за допомогою якої наука описує навколишній світ; г) наявні наукові терміни, поняття; д) відкриті наукою закони тощо. Базуючись на історично сформованій парадигмі наука описує світ, розкриває його таємниці.

Проте на певному етапі свого розвитку наука, через історичну обмеженість наявної парадигми, неспроможна далі пізнавати світ і вступає у кризу. Прикладом може слугувати криза у фізиці на межі XIX–XX ст., яка є показовою у багатьох відношеннях, адже зачепила всі складові методологічної парадигми науки. Вихід із кризи наука пробляе таким шляхом. Якщо до кризи науку "цікавив" зовнішній світ, то під час кризи вона переходить на свій вищий рівень розвитку, рівень самоусвідомлення (самокритики). На цьому рівні наука усвідомлює історичну обмеженість своїх методів пізнання, одиниць вимірювання тощо. Тобто, наука уточнює, доповнює або розробляє нову парадигму. Такі процеси самоусвідомлення наукою своїх методологічних парадигм відбуваються і відбуватимуться з нею постійно і більш-менш регулярно, адже світ невичерпний. До того ж кризи мають всезагальний характер, адже революційні зміни переживають всі науки, без винятку – фізика, хімія, математика, мікробіологія тощо. Завдяки зміні історично застарілих парадигм наука дістає змогу глибше і повніше описувати світ. "Отже, філософія не вноситься в науку. Сама наука в процесі свого функціонування піднімається на більш високий рівень свого розвитку – філософський. Саме в цей час об'єктивно і закономірно виникають філософські проблеми науки (фізики, хімії, математики, кібернетики, біології, мікробіології тощо). У кожній науці ці проблеми достеменно мають своє специфічне спрямування" [11], – підкреслюють автори.

Базуючись на сказаному автори роблять правильні, на мій погляд застереження, що без самоусвідомлення, тобто без критичного переосмислення наукою своїх застарілих методологічних парадигм, ні про які принципово фундаментальні відкриття не може бути й мови. Залишається лише підкреслити, що самоусвідомлення науки – це і є філософський рівень її розвитку. Тому процес фундаменталізації навчального процесу у вищих закладах освіти передбачає поглиблене вивчення філософських проблем науки, яке є фундаментом не лише фахової підготовки випускників вищих навчальних закладів освіти, а й розвитку науки в цілому [12].

Фундаменталізація і профілізація навчального процесу не можуть бути ефективними без опори на широку гуманізацію освіти. Обумовлено це тим, що технічне і технологічне знання, світ "...техніки і технології стає все більше соціотехнічним і соціотехнологічним. Технічні і технологічні навчальні заклади готують спеціалістів,

котрі будуть створювати соціотехнічні і соціотехнологічні системи. Отже, сама освіта вимагає фундаментальної підготовки з цілого комплексу наук про людину" [13].

Включення людини в структуру технічного і технологічного знання веде не лише до наповнення його світоглядним змістом, "... але і перетворює технічне пізнання в акт самопізнання людини, адже без самопізнання людини, без усвідомлення її психологічних, моральних цінностей, орієнтирів та ідеалів, неможливе сучасне технічне пізнання, не кажучи вже про безпеку діяльності сучасного автоматизованого виробництва" [14]. Тому сьогодні стає актуальним завдання "... забезпечити "людський вимір" розвитку науки і техніки. Жодний великий науково-технічний проект не може розглядатися ізольовано поза людським контекстом" [15]. Розвиток технічного і технологічного знання досягнув такого рівня зрілості, що подальший поступ потребує переборення технократичного підходу до самого себе і його олюднення.

По-третє, найголовнішим фундаментальним інтегративним критерієм якості освіти, на мій погляд, є її людиновимірність. Якщо перші два критерії якості освіти забезпечували можливість соціалізації особистості в якості агента суспільного виробництва, то людиновимірність освіти визначається її спроможністю забезпечити формування свободної особистості.

У сучасній західній філософській думці розрізняють дві форми прояву свободи особистості – негативна свобода і позитивна [16]. Такий підхід, на мій погляд, є досить продуктивним. Негативна свобода корелюється з поняттям незалежності. Особа вільна тією мірою, якою будь-яка інша людина не втручається в те, що вона робить. У цьому розумінні свобода – це всього лише простір, на якому особа може без перешкод займатися своєю справою. Відповідно до поняття негативної свободи людина вільна тоді, коли ніхто не перешкоджає її діям. Така свобода являє собою максимальне зняття зовнішніх обмежень, яке тільки можливе в упорядкованому людському суспільстві [17].

Під обмеженнями розуміється свідоме і цілеспрямоване втручання інших людей в життя особи, що не дає можливості їй реалізувати певні вчинки. Бути вільним в цьому сенсі, означає відсутність втручання "іншого". Чим ширший простір невтручання іншого тим більша свобода особи. Границі цієї свободи визначаються збитком, який одна людина може в ході своєї діяльності нанести іншій. Всередині цих границь суспільство не має права регламентувати людське життя, навіть у таких екстремальних випадках, коли дії суб'єкта загрожують його власному благополуччю, адже це порушує її право бути вільною. Тобто, негативна свобода не передбачає ніяких приписів ззовні й не містить ніякої внутрішньої структури.

Інша справа свобода позитивна. Німецький філософ І. Берлін під позитивною свободою розуміє стан людського воління, при якому людина бажає бути суб'єктом, а не об'єктом, слідувати власним уявленням та свідомим цілям, а не робити щось під впливом зовнішніх чинників, не підкорятися силам природи або іншим людям, здійснювати власну стратегію. Якщо інші примушують людей виконувати певні приписи, навіть якщо це робиться заради їхнього добра, це означає, що інші обмежують свободу особи. Отже, принциповим моментом у переживанні позитивної свободи є самостійність суджень і дій [18].

Але тут виникає логічне питання: чи не може людина бути рабом не просто природи та власних пристрастей, а рабом і своєї істинної природи. Що ж розуміється під істинною природою людини?

Істинна природа людини виступає як певне соціальне ціле – плем'я, раса, церква, держава, величезна спільно-

та живих, мертвих і ще не народжених. Цю цілісність І. Берлін називає істинною натурою, яка, підпорядковуючи непокірних членів спільноти колективній або "органічній" волі, досягає вищої свободи для себе, а отже і для членів спільноти. Коли людина стає "рабом" такої природи, то оскільки йдеться про її благо, це взагалі не примус, а його власна воля, знає вона про це чи ні [19].

Позитивна свобода – це самовизначення й самореалізація людини. Ці два види свободи породжують свободу особистості під час взаємодії з метою знаходження певного логічного балансу між ними.

Таким чином, позитивна свобода – це свобода "для", насамперед для того, щоб брати на себе відповідальність, свобода дотримуватися відповідальності. Це і є справжня людська свобода, на думку І. Берлін.

Отже, позитивна свобода – це свобода суб'єкта волі, який опановує свою справжню природу, передусім свою соціальну природу, своє органічне ціле [20]. Проте І. Берлін застерігає, що такі органічні метафори небезпечні, коли ними виправдовують примус одних людей над іншими. Тому, вищою формою прояву свободи, на мій погляд, є свобода самореалізації особистості.

Система освіти, хоча і спрямована на вирішення цього комплексу суспільно-економічних питань однак в центрі її уваги постає саме людина як найвища цінність. Тож будь-які критерії чи стандарти прямо або опосередковано мають на меті задоволення її потреб у максимальному самовираженні впродовж життя. Якщо освіта не забезпечує цієї базової вимоги, то інші показники якості не мають жодного значення. Висновок в такому випадку безальтернативний – така освіта не є якісною. Здатність людини до самореалізації в житті є в цьому

сенсі найвищою оцінюючою інстанцією для системи освіти загалом та навчального закладу зокрема. В цьому відношенні освітяни мають орієнтуватися не на підготовку абсолютно досконалого фахівця чи цілковито всебічно розвиненої особистості, що сьогодні є абсолютно утопічною метою, а на закладення потужного фундаменту для безперервної самоосвіти людини впродовж всього її життя, що забезпечить максимальну самореалізацію громадянина як непересічної особистості.

Список використаних джерел

1. Андрущенко В. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 5–17. 2. Корсак К. В. Соціально-філософський аналіз тенденцій розвитку тріади "людина-суспільство-освіта" на початку XXI століття: автореф. дис. ... д-ра філос. наук. – К., 2006. – С. 15. 3. Кремень В. Г. Освіта і наука в Україні – інноваційні аспекти. Стратегія. Реалізація. Результати. – К.: Грамота, 2005. – С. 78. 4. Корсак К. В. Соціально-філософський аналіз тенденцій розвитку тріади "людина-суспільство-освіта" на початку XXI століття... – С. 16. 5. Архипова С. П. Якість освіти у контексті вимог сучасності // Вісник Черкаського університету. – 2008. – № 135. – С. 13. 6. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / [пер. з ісп. В. Бурхардт] // Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 12–13. 7. Іванов С. В., Кімов М. Г. Філософія і фундаменталізація університетської освіти // Вища школа. Науково-практичне видання. – К.: Знання, 2013. – № 1. – С. 20. 8. Там само. – С. 21. 9. Там само. – С. 21. 10. Там само. – С. 22. 11. Там само. – С. 24. 12. Там само. – С. 24. 13. Там само. – С. 26. 14. Там само. – С. 26. 15. Там само. – С. 26. 16. Берлін Ісайя. Дві концепції свободи // Сучасний лібералізм. – М.; Берлін, 1998. – С. 19–43. 17. Там само. 18. Taylor C. What's Wrong with Negative Liberty. 1985. Law and Morality / ed. David Dyzenhaus, Sophia Reibetanz Moreau and Arthur Ripstein. – 3-rd ed. – Toronto: Univ. of Toronto Press, 2008. – P. 359–368. 19. Starr P. Freedom's power: The true force of liberalism. – New York: Basic Books, 2007. – P. 60–724. 20. McGowan J. American liberalism: An interpretation for our time. – Chapel Hill: North Carolina University Press, 2007.

Надійшла до редколегії 25.12.12

А. Н. Кляшторный

ИНТЕГРАЛЬНЫЕ КРИТЕРИИ КАЧЕСТВА ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Обосновывается тезис, что наиболее важными интегрирующими критериями качества высшего образования являются профессиональная компетентность, фундаментальность и человекомерность.

Ключевые слова: высшее образование, качество образования, интегральные критерии качества образования, профессиональная компетентность, фундаментальность, человекоизмеряемость, свобода, самореализация личности.

О. М. Kliashtorny

INTEGRATIVE CRITERIA OF QUALITY IN HIGHER EDUCATION

The author argues the thesis that professional competences, fundamentality and "human dimension" are the most fundamental and integrative criteria of the quality of higher education.

Keywords: higher education, quality of education, integrative criteria of the quality of education, professional competences, fundamentality, human dimension, freedom, human self-actualization.

УДК 141.1

О. В. Колісник, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ

АМЕРИКАНСЬКИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ ст. (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)

В статті розглядаються особливості американської філософії кінця ХІХ – першої пол. ХХ ст., які вплинули на формування специфіки американського філософського дискурсу другої половини ХХ ст.

Ключові слова: критичний реалізм, прагматизм, раціоналізм, репрезентація, аналітична філософія.

Особливості американського філософського дискурсу кінця ХІХ – першої пол. ХХ ст. великою мірою визначили напрями та специфіку розвитку сучасного філософського простору США, зокрема, комунітаризму, філософії моралі, неопрагматизму, філософії мови, й т. ін., окресливши пріоритетні проблеми дослідів, тому історико-філософський розгляд виникнення головних тенденцій американської філософії видається особливо актуальним з позиції філософських проблем сьогодення, як, наприклад, осмислень інтерпретації самоідентифікаційних парадигм.

Серед ґрунтовних історико-філософських досліджень американської філософії слід зазначити роботи:

Р. Перрі "Сучасні філософські тенденції" (Present Philosophical Tendencies, 1912), А. Река (Recent American Philosophy, 1964), Г. Мур "Головне про філософію" (Some Main of Philosophy, 1953) Дж. Боррадори "Американська філософія" (American Philosophy, 1999), І. В. Бичка "На філософському роздоріжжі. Криза феноменології і критичного реалізму в сучасній буржуазній філософії США" (1964), А. Ф. Грязнова "Аналітична філософія: Становлення й розвиток" (2006), та ін.

Метою даної статті є аналіз особливостей американської філософії кінця ХІХ – першої пол. ХХ ст., які вплинули на формування специфіки американської філософії у другій половині ХХ ст.

© Колісник О. В., 2013

Для зазначеного періоду в американській філософії став характерним потужний рух від субстанціоналізму (метафізичного, есенціалістського), епістемологічного дуалізму суб'єкта та об'єкта до прагматизму, неореалізму, натуралізму, біхевіоризму, зокрема. Теоретико-методологічні висновки представників даних напрямів безперечно відрізнялись, утім їх об'єднувала критика моністичного ідеалізму, трансценденталізму, підкорення філософії релігійно-моральним цілям, відмова від класичної філософії (І. Канта, Й. Фіхте, Г. В. Гегеля) та потужне використання в своїх обґрунтуваннях методів наукового знання, аргументів, які спираються на останні відкриття в науці. В книзі "Характер та думка в Сполучених Штатах" ("Character and Opinion in the United States", 1920) Дж. Сантаяна писав, що в XX ст. "досвід приймається за самодостатнє та єдино реально існуюче, за кінцевий об'єкт, з яким повинні співвідноситись будь-яка думка чи теорія. Наміром такого емпіризму було не стільки творення своїх наукових концепцій на науковій основі, скільки радикальна критика та руйнування прийнятих вірувань, навіть вірувань, що притаманні емпіричній науці. Саме в процесі відважної руйнівної критики американська філософія набула свої власні крила" [1].

Крім того, на формування особливостей американського способу філософування вплинула ідентифікація "досвіду" як теоретичного поняття. Слід зазначити, що в американській філософській традиції інтерпретація досвіду здійснювалась різнопланово, й вплив такого плюралізму має наслідки навіть в сучасній філософії. Так, можна виділити традицію тлумачення досвіду з точки зору логічних та епістемологічних параметрів, як результат логічної діяльності людини у філософії Б. Рассела та А. Уайтхеда, що знайшла своє продовження в неореалізмі. У. Джеймс запропонував розгляд досвіду з точки зору функціоналізму, як перетинання матеріальних та ідеальних елементів, які пов'язані між собою зовнішньо, а не внутрішньо. Соціобіологічне тлумачення досвіду як безперервної взаємодії та єдності соціокультурних та природних факторів, представив у своїх роботах Дж. Дьюї. Така варіативність підходів до досвіду як поняття теоретичного аналізу, розкриває специфічну рису філософії американців як плюралізм, що проявляється не тільки в різних версіях тлумачення поняття, але й в наявності можливих напрямів філософського розвитку: функціоналізмі, прагматизмі, неопрагматизмі, реалізмі, неореалізмі, натуралізмі, психологізмі-антипсихологізмі, соціологізмі, сциєнтизмі-антисциєнтизмі, й т. ін., які виникли на початку століття й дещо змінившись, продовжують існувати в умовах культури когнітивізму кінця XX ст.

Також, необхідно зазначити, що вагоме місце в американській філософії займає ставлення до самої філософії як наративу та літератури, що виявить себе з часом й в розкритті самоідентифікаційної проблематики. Такі тенденції стають помітними, зокрема, вже у прагматизмі У. Джемса стосовно нових способів розмови, які допоможуть досягти того, чого людина бажає, а також відносно трактування свідомості, як функції організму, та істини, що залежить від реальності в яку людина вірить в конкретний момент: "... Будь-яка реальність перевіряє й узаконює тільки свою власну ідею, й кожного разу її виправдання полягає в задовільному здійсненні фізичних та духовних наслідків (satisfactory-ending consequences), які ця ідея привнесла в дію" [2], знайшли своє продовження в постмодернізмі, зокрема у творчості Р. Рорти, С. Фіша, Д. Деннета, та ін.

Продовжуючи розгляд особливостей традицій філософії США, які вплинули з часом на способи інтерпретації самоідентифікаційної парадигми людини наприкі-

нці XX ст., слід також звернути увагу на американський неореалізм, який відзначився тим, що проголосив емансипацію метафізики від епістемології, проголосивши гасло, що: "Природа речей не повинна спиратись на природу знання", й став застосовувати методи біхевіоризму та психології у розгляді дійсності [3]. Так, відомий неореаліст Е. Холт стверджував, що буття та природа реалій не обумовлені тим, що вони пізнаються. У своїй праці "Поняття свідомості" ("The Concept of Consciousness", 1914), будучи, крім того, одним з перших прихильників З. Фрейда в США, Е. Холт поруч з ідеями біхевіоризму, логіки й фізики того часу, використовує й досягнення психології, підкреслюючи, що хоч свідомість пов'язана з психічними властивостями організму, проте елементи, які її визначають, не обов'язково є психічними. Застосування методів біхевіоризму дає можливість філософу прийти до висновку про "не духовну природу свідомості" та "Всесвіту, який теж не духовний та не матеріальний, а нейтральний" [4]. Традиція розв'язання філософських питань із використанням міждисциплінарного підходу стане характерною рисою американської філософії у другій пол. XX ст.

Вагоме значення мала критика неореалістами (Р. Перрі, У. Монтеґю та ін.) ідеалістичних концепцій з метою спростування картезіанського дуалізму. В цілому натуралізм, який приваблював неореалістів концепцією еволюційного розвитку Всесвіту й зверненням до наукових методів дослідження (математичних, природничих, психологічних), та логіки при вирішенні філософських проблем, також виявив себе в американській філософії другої пол. XX ст. – у творчості Б. Скіннера, Д. Деннета, Дж. Сьюрля, та ін.

Нова версія реалізму, яка започаткувалась після публікації Р. Селларсом своєї роботи "Критичний реалізм" ("Critical realism", 1916), була орієнтована на проблеми гносеології й мала своє продовження в диспутах аналітичної філософії. Так само як і неореалісти, представники критичного реалізму вважали, що світ існує незалежно від нашого пізнання, а знання відноситься до зовнішнього світу. Утім схему процесу пізнання (суб'єкт-об'єктні відносини) критичні реалісти пропонували розглянути з позиції третього учасника пізнавального акту – ідеального посередника. Р. Селларс називав його – даним (datum), Дж. Сантаяна – сутністю (essence), А. Роджерс – ментальним станом (mental state), Дж. Пратт – якісною групою (quality group), й т. ін. Представники даної версії реалізму вважали, що початком аналізу процесу пізнання є якісні елементи, які дані свідомості безпосередньо, репрезентативно. Тобто, відчуття, поняття, образи репрезентують зовнішній світ, проте, по своїй природі, не тотожні ні йому, ні психічному актові сприйняття, виступаючи лише засобами пізнання оточуючої реальності. Таке відновлення "третьої особи" пізнавального акту дозволяє вирішити ряд проблем, зокрема, визначити природу "посередника", його відношення до мозку та психіки людини, які намагались бути розв'язаними ще філософами епохи Нового часу. Крім того, введення до пізнавальної схеми додаткового складника відновлює картезіанський розподіл тілесного з ментальним.

Проблему визначення різниці між фізичним та психічним, яка в подальшому виявить себе у дискусіях аналітичної філософії, присвячених питанням самості людини, її суб'єктивності, продовжує досліджувати з позиції нейтрального реалізму Б. Рассел. Свідомість та матерію філософ вважає складними логічними утвореннями, що в основі мають однаковий набір компонентів, які не фізичні й не ментальні. В праці "Аналіз розуму" ("Analysis of Mind", 1921) Б. Рассел стверджував,

що "Джемс був правий, коли заперечував свідомість як реалію, а американські реалісти частково мали рацію, коли стверджували, що свідомість й матерія складаються з нейтральної речовини, яка сама по собі не є ні матеріальною, ні ментальною. Що торкається образів, то я схилиюсь до припущення, що вони належать тільки ментальному світу" [5].

Одним з перших почав акцентувати увагу на тому, що суспільство входить у "пострелігійний" та "постраціональний" період, Дж. Сантаяна, й особисто сам, вважаючи уяву головною властивістю свідомості, розглядав науку, релігію, філософію, поезію рівними у своєму статусі одне відносно одного. Дані ідеї, а також логоцентризм філософії Сантаяни, його сприйняття філософії як міфологічної та поетичної гри уяви, критика сцієнтизму, антифундаменталізм й антиесенціалізм, в майбутньому стануть визначальними відносно філософії постмодерну. У праці філософа "Панування і влада" (1951), особливо яскраво проявляються етичні та соціо-політичні тенденції, які пізніше виявлять себе у філософії кінця ХХ ст. Проте, необхідно зазначити, що на відміну від постмодерністів, Дж. Сантаяна, використовуючи радикальний скептицизм, не передбачав деконструкції традиційної філософії, й навіть відмовившись від фундаменталізму в епістемології, філософ не пориває зв'язків з натуралізмом та раціоналізмом, використовуючи механізм "інтуїції сутностей" й "тваринну віру" у якості елемента, який пов'язує свідомість з оточуючим світом.

Критика розуміння філософії лише як моделі теоретичної рефлексії над теоретичними проблемами, з перебільшенням її теоретико-когнітивних функцій, спекулятивної метафізики, ідеалізму та дуалізму, представлена також в "реконструкційних" ідеях засновника прагматизму й функціоналістської психології Д. Дьюї. Американський філософ, який вплинув на своєрідність філософського мислення США, виступав за переосмислення філософських понять "досвіду", "розуму", "морального", "ідеального", "реального", й т. ін. будучи переконаним, як і Дж. Сантаяна, що функційно філософія повинна бути наближена до повсякденних реалій життя, й містити в собі етичний, релігійний, ідеологічний, соціальний, естетичний контексти. Позиція філософа, що "світ є випадковим й наповнений ризиком", знайде своє продовження у рортіанській філософії, а розгляд досвіду з погляду інтеракції, подій, контексту, різноманіття, референційності, й т. ін., незалежно від поділу на фізичне та ментальне, буде яскраво представлений у філософії постмодерну. Соціально-діяльнісний підхід Д. Дьюї до концепції "Я" – людини, її самості, по-перше вплинув на зростання уваги до людської індивідуальності при визначенні самоідентифікаційних особливостей людини; по-друге, започаткував погляд на свідомість як на феномен, який є причиною творення оточуючої реальності, а не тільки її віддзеркалення. Дана концепція знайде своє широке обґрунтування у відкриттях квантової фізики другої половини ХХ ст., яка фактично заклала основи злиття духовності з наукою, що ще знайде своє продовження у дослідках ХХІ ст.: "Минуло не більше століття, – зазначає американський фізик, доктор філософії, письменник Ф. А. Вольф, – з того часу, як ми зрозуміли, що задаємо неправильні запитання, сприймаючи зовнішній світ окремо від суб'єктивного досвіду, чи нашого внутрішнього світу" [6].

Слід зазначити, що сцієнтизм, натуралістично-прагматична та аналітична традиції американської філософії (Ч. Пірс, У. Джемс, Дж. Ройс, Дж. Дьюї, Дж. Сантаяна, А. Уайтхед, Р. Карнап, Г. Райл, Дж. Остін, Е. Негель, Б. Скіннер, Д. Деннет та ін.), не дивлячись на своє критичне ставлення до репрезентації, не відмовились

від значення, що розум є універсальним, безособовим й нейтральним інструментом, як було виділено ще Р. Декартом та І. Кантом. Так, розроблення теми інтенціональності аналітичною філософією є продовженням ідеї репрезентації теорією свідомості, згідно якої свідомість пояснюється як теорія значень мовних виразів. Здатність свідомості позначати предмети, "бути про..." (aboutness) розкриває проблему значення (meaning) як відношення знаку та реальності, яку він позначає. В такому випадку до складу значення входить сенс й референція.

Представники ж неопрагматизму заперечили саму можливість раціональності, спростувавши картезіансько-кантівські висновки. Відтак сприйняття репрезентації як "знаку", "символу", що дозволяє цілісно розглядати пізнавальний процес, виступаючи зв'язуючою ланкою між розумом та реальністю, що ґрунтується на основі досвіду та тріадних відносинах між об'єктом, інтерпретатором й річчю, яка формує основу для подальших дедуктивних, індуктивних, й т. ін. розробок, відходить на другий план. Проте ідея пізнавальної діяльності як тлумачення, зокрема "міфу про даність", стає значимою в аналітичній філософії Р. Селларса, У. Куайна та неопрагматизмі Р. Рорті. Особлива увага у даних філософів приділялась моральним та історичним аспектам інтерпретації досвіду й одночасно вони відстоювали номіналістичне бачення знаку з метою збереження цілісності присутніх у буденному досвіді елементів. Утім виникли певні труднощі із застосуванням їх номіналізму до "почуття реальності", що проявилось у зведенні буденного досвіду до чистої лінгвістичної гри чи опису й метафори.

Як видно з вищесказаного, наукове пізнання, яке спиралось на раціоналізм й довгий час розглядалось в якості виключного способу осягнення реальності, в останні десятиліття ХХ ст. перетворюється лише на одну з багатьох форм пізнання реальності, іноді доречну й діючу, іноді не здатну врахувати сукупність факторів, які беруть участь в дослідженні світу. Вирішальна роль у зміні акцентів розгляду пізнання в філософському середовищі належить так званому "лінгвістичному повороту", який стався на початку попереднього століття, й значно трансформував проблеми філософських досліджень як американської, так і всієї аналітичної англосовієтської філософії. В першій половині ХХ ст. аналітична філософія фактично була філософією мови, яка приділяла увагу логічним аспектам лінгвістичних явищ, й спиралась на логіцизм, емпіричний фундаменталізм, й індуктивізм. Досліди мови вплинули на розкриття структури мисленевої діяльності, відношень між мисленням та реальністю, пов'язуючи тим практичний досвід з теорією пізнання, що дозволяє використати нові логічні системи для більш детального гносеологічного аналізу знання, як конкретного процесу, що залежить від людської суб'єктивності. Дані інновації внутрішнього змісту філософії почали формувати нові напрями досліджень. Першочергово це виявило себе в тому, що аналітична американська філософія другої пол. ХХ ст. розширює пріоритети своїх дослідів від суто лінгвістичної проблематики й значень природної мови до використання ідей методології науки, ідей соціального біхевіоризму, фізикалізму, натуралізму, сцієнтизму, реабілітації онтологічної проблематики, етики, соціальної філософії, історії філософії, й т. ін. Розгляд лінгвістичних значень з позиції впливу соціальних стимулів на схильності людей до явних реакцій у поведінці значно вплинуло на подальший розвиток напрямів американської філософії загалом (У. Куайн, В. Селларс та ін.), й на дослідження в галузі самоідентифікаційної проблематики, зокрема.

Крім зазначених вище тенденцій, в сучасній американській філософії відбувається також процес заміни

епістемології культурологією. Найбільш яскраве вираження дане явище отримало у творчості Р. Рорті. Еволюція поглядів Р. Рорті від аналітичної ("Лінгвістичний поворот. Нові дослідження філософського методу", 1967) до соціокультурної проблематики певним чином представляє зміну парадигм в самій американській філософії, коли проблемні питання аналітичної філософії поступово замінюються концепціями соціокультурної орієнтації, й актуалізація теми самоідентифікації людини, її самопрезентації у світі є тому підтвердженням.

Праці Дж. Ролза, Р. Бернстайна та ін. спрямовані на вираження незадоволення аналітичною парадигмою, утім вони не починали відкритої полеміки з положеннями аналітичної філософії, за виключенням роботи Р. Бернстайна "По той бік об'єктивізму й релятивізму" ("Beyond Objectivism and Relativism", 1983). Безпосередньо критику аналітичної парадигми розпочав Р. Рорті, коли у 1979 р. видав свою роботу "Філософія й дзеркало природи" ("Philosophy and Mirror of Nature"), в якій виступив проти теорії відображення як принципу епістемології. Свій погляд філософ обґрунтовує тим, що більше нікого не цікавлять знання, які відірвані від інтересів та потреб конкретної людини, й претензія філософського знання на об'єктивність є невинуватною. Тобто, жодна філософська система знання, згідно Р. Рорті не є більш істинною відносно іншої такої ж системи. Філософ у такий спосіб відмовляється від об'єктивізму на користь релятивізму й дорівнює гносеологію до інших форм знань, зокрема, до моралі, яка є соціально обумовленою й спирається на практичні потреби соціуму. Результатом продовження зміни аналітичної проблематики на морально-психологічну з подальшою її плюралізацією стала також праця Р. Рорті "Випадковість, іронія й солідарність" ("Contingency, Irony and Solidarity" 1989 р.), де автор стверджував, що будь-яка діяльність людини є фактом творення на основі відповідних до ситуації прагматичних уподобань, а світу мірою не віддзеркаленням чи копіюванням цього світу.

Проте, слід зазначити, будучи переконаним у тому, що позбавлення від реалізму є "духовним прогресом", філософ в той же час демонструє сильне почуття реальності, зазначаючи, що контакт з реальністю є каузальним: "Ми не мали б нашої мови й наших переконань, як би світ не був би таким, яким він є" [7], підкреслюючи тим ідею, що, без контакту з конкретним оточуючим середовищем ні мова, ні тілесні показники людини не могли б існувати. Утім, філософ виступає проти репрезентаціонізму, з погляду якого знання про світ отримуються через посередника, який в той час може спотворити реальність. Розглядаючи доречність репрезентаціонізму лише з позиції психологічної потреби, Р. Рорті закликає бути відвертими із собою під час тлумачення мовних виразів, які розкривають їх суть, що й постає відображенням реальності. Так, американський мислитель наводить як приклад твердження "істинна природа реальності примушує робити мене це", підґрунтя якого,

з його погляду, фактично є волюнтаристським, ніцшеанським, оскільки передає стан "я так хочу": "Різницю між думкою та пізнанням слід зберегти для практичних, а не теоретичних цілей, відмежовуючи питання від "пафосу дистанції" між видимістю та реальністю" [8].

Внаслідок впливу рортівської позиції на об'єктивність наукового пізнання, традиційні дуалізми, й на привілейованість філософії як гарант достовірності та впевненості, у американських філософських диспутах сучасності все менше представників аналітичної філософії намагається відстоювати позиції нейтральності епістемології, й робити безапеляційні висновки про реальність на основі лише раціоналізму. Також була втрачена пізнавальна цінність "репрезентації", яка необхідна в процесі осягнення світу як знаку, який засвідчує зв'язок між реальністю та розумом, проте вона не повинна сприйматись схематично й як суб'єктивістська.

З наведеного вище видно як ідеї реалізму та раціоналізму розвивались на ґрунті американської філософії. Проте, не зважаючи на кризу раціоналізму та епістемології, яка заявила про себе починаючи з другої пол. ХХ ст., слід зазначити, що, трансформувавшись, ідеї раціоналізму продовжують свій вплив, хоч й не такий радикальний, як у попередні часи, на сучасний філософський простір. Зокрема, наприкінці ХХ ст. формується тенденція нетрадиційних форм раціональності, що знаходить своє відображення й у варіантах трактувань самоідентифікаційної парадигми сучасної людини. Цінність раціональності починає визначатись її "комунальністю" (термін А. Веллмера), соціальним дискурсом моральних цінностей постіндустріального суспільства, консенсус якого поширюється на множинність раціонально сприймаючих дійсність осіб в гіпотетичному соціумі. Значною мірою пошук нової раціональності виявив себе у співвідношенні "справедливість-солідарність" на ґрунті універсальної рівності. Тобто, виводячи раціональність на рівень сенситивності, представники постмодерного дискурсу наділяють її характеристиками моралі. Проте лише наявність сенситивно-емоційного співрозуміння, емпатія всіх учасників інтеракції може завершити процес бачення раціональності з людино-мірної позиції моралі.

Список використаних джерел

1. Santayana G. Character and Opinion in the United States. – New York, 1955. – Р. 83.
2. Джеймс У. Ответ Уильяма Джеймса // Эбер М. Прагматизм, исследование и его различные формы. – СПб., 1911. – С. 124–125.
3. The Program and first platform of six realist // American Philosophy in the Twentieth Century. A Sourcebook from Pragmatism to Philosophical Analysis. Ed. by P. Kurtz. – New York ; London, 1973. – Р. 317.
4. Holt E. B. The Concept of Consciousness. – London, 1914. – Р. 106.
5. Russell B. The Analysis of Mind. – London ; New York, 1921. – Р. 25.
6. Арнц У., Чейс Б., Висенте М. Кроличья нора или что мы знаем о себе и Вселенной / [пер. с англ. А. Степановой]. – М. : Эксмо, 2011. – С. 119.
7. Rorty R. Response to Farrell // The Philosopher responds to his Critics, – 1995. – Р. 192.
8. Rorty R. Response to Bjorn Ramberg // R. Rorty and His Critics, 2000. – Р. 217.

Надійшла до редколегії 25.12.12

А. В. Колесник

АМЕРИКАНСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ст. (ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)

В статье рассматриваются особенности американской философии конца XIX – первой половины XX ст., которые повлияли на формирование специфики американского философского дискурса второй половины XX ст.

Ключевые слова: критический реализм, прагматизм, рационализм, репрезентация, аналитическая философия.

O. V. Kolisnyk

AMERICAN PHILOSOPHICAL DISCOURSE END OF XIX – THE FIRST HALF OF THE TWENTIETH CENTURY (HISTORIC-PHILOSOPHICAL ASPECT)

The article deals with the features of the American philosophy of the late XIX – early XX century, which influenced the formation of the specifics of the American Philosophical Discourse of the second half of the twentieth century.

Keywords: critical realism, pragmatism, rationalism, representation, analytic philosophy.

УДК 271/279

І. В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

ОСОБЛИВОСТІ ТА СУЧАСНИЙ СТАН ІЄРАРХАТУ КОПТСЬКОЇ ЦЕРКВИ

Стаття присвячена особливості ієрархату Коптської Церкви, характеризуючи його своєрідність на рівні патріарх – єпископат – пресвітеріат – дияконат. Для аналізу використані історичні матеріали, наукова література та сучасні інформаційні джерела.

Ключові слова: Коптська Церква, халкідонський орос, патріарх, єпископ, пресвітер, диякон.

Історично посилення релігійного фактора в історії людства співпадає з переломними етапами суспільного розвитку, з періодами руйнування старого укладу життя і народження нового, що супроводжується соціальними потрясіннями, духовними та економічними кризами, як суспільного масштабу, так і особистісного рівня. Зазвичай цьому передують комплекс причин але головний чинник кризових станів це втрата звичних ціннісних орієнтирів.

Актуальність теми цієї статті в реаліях сьогодення. Засоби масової інформації різних рівнів, від буденних інформаційних до спеціальних політичних або бізнесових розповідають про сучасний стан Єгипту. Складна політична та конфесійна ситуація, що постійно викликає громадські негаразди, світова економічна криза яка не минула і колись цивілізації співпала з обранням нового патріарха Коптської Православної церкви.

В недалекому минулому ми майже нічого не знали про цю унікальну християнську інституцію, про коптів не писали в підручниках, не згадували в наукових дослідженнях. Але сьогодні релігієзнавчі наукові пошуки сягнули за межі штучних ідеологічних кордонів, в науковий обіг вводяться поняття та проблеми, які були "закритими" та небажаними. Зауважимо, що сьогодні ми без перебільшення можемо сказати, що розкол, який стався серед християн Олександрійської Церкви після Халкідонського Собору, навіки змінив карту світу.

І тому в цій статті ми розглянемо важливе питання історії становлення ієрархату Коптської Церкви, народу, що серед незліченних навал завойовників, зберігся завдяки твердому слідуванню своєї християнської вірі.

Тематику коптського християнства займалися російські дослідники архієпископ Лоллій (Юрьевський), Б. Тураєв, В. Лурье, Є. Фурсова, О. Корнілов, архимандрит Августин (Нікітін), український історик архієпископ Ігор (Ісиченко), німецький єгиптолог О. Мейнардус. Зрештою, при дослідженні ефіопського та еритрейського християнства не можна обійтись без творчих здобутків істориків В. Болотова, Б. Тураєва, С. Чернецова, Є. Долганьова, богослова єпископа Порфирія (Успенського), ефіопського богослова М. Таффессе.

Арабське завоювання Єгипту у 640 р. посприяло остаточному утвердженню в конфесійному полі цього регіону Коптської Церкви. Інша, не менш потужна церква тодішнього Єгипту, – мелькітська, ієрархи якої проводили провізантійську політику втрачає свій вплив і поступово стає маргінальним явищем у християнському житті країни. Щоправда у 933 р. мелькітський ("православний") патріархат Олександрії відновлюється і починає конкурувати з нехалкідонітським у конфесійному полі Єгипту.

Відповідно, Єгипет будучи провінцією Омейядського халіфату, а пізніше й Аббасидського стає вотчиною Коптської Церкви. Архієпископ Лоллій (Юрьевський) зазначав: "Єгипет в політичному відношенні був вже відірваний від Візантії і належав арабам, а в церковно-релігійному відношенні він майже весь був монофізитським" [1]. Зауважимо, що араби були зацікавлені в існуванні Коптської Церкви, яка завжди була опозиційно налаштована до візантійської імператорської влади.

Втім взаємини мусульман та коптських християн були далеко неоднозначними. Тобто, були періоди дивної для західного християнського світу толерантності, а були й періоди утисків та переслідувань при окремих намісниках халіфів. Про переслідування коптів-християн багато фактів повідомляють арабські історики ал-Макрізі та ал-Макін. Більше того, історія засвідчує навіть про випадки повстання коптів проти мусульман. Щоправда, як зазначає А.Мец: "більшість заворушень через християн в Єгипті була викликана зарозумілістю коптських чиновників" [2]. До того ж, не слід перебільшувати впливовість антихристиянських настроїв та акцій з боку арабських правителів. Принаймні коптський синаксаріон (мартиролог – І. К.) свідчить про значно меншу кількість мучеників ісламського періоду, ніж протягом донікейської епохи.

Особливо відзначимо, що Коптська Церква в часи арабського володарювання в Єгипті, не лише набуває остаточного організаційного оформлення, але переживає період свого розквіту. Хоча з іншого боку, Коптська Церква намагалась стримувати наростаючі процеси арабізації та ісламізації. Як свідчив А.Карташов: "Коптська народна маса, що зазнала від греків гоніння й навіть мучеництва за заперечення богослов'я папи Лева і Халкідонського Собору численними тисячами повалила в іслам і цим виявила внутрішню підоснову свого стійкого опору візантійській ортодоксії. Іслам позбавляв цих коптів від особливих податків і тішив сподіванням захити з комфортом начебто у своїй національній державі" [3].

Про факти функціонування церкви можна дізнатись на підставі свідчень з трактатів Ахмеда ібн аль-Макрізі "Коротка історія коптів і їх церкви" та Севіра ібн аль-Мукаффи "Історія патріархів коптської Церкви". Аль-Мукаффа, до речі, скористався у своїй праці численними коптськими джерелами. Також дещо можна почерпнути у творі "Східна хроніка" Абу-Шукра Петруса ібн ур-Рахіба.

Інституціональні осередки Коптської церкви при арабському володарюванні спочатку локалізувались у Верхньому Єгипті (Асьют, Кавен, Гірга, Ель-Мін'я, Кена). Саме там в регіоні, позбавленого впливу мелькітського Олександрійського патріархату набуває чинності "національна" триступенева система ієрархічної організації церкви (єпископат – пресвітеріат – дияконат).

Коптську Церкву очолював патріарх, якого обирали спочатку вищі ієрархи, враховуючи думки кліриків та мирян. Вперше титулом "патріарх" був наділений єпископ Олександрії, монофізит за поглядами Діоскор I (444–451 рр.). Про цей факт свідчить "Похвальне слово авві Макарію, єпископу міста Тхоу, яке проголосив патріарх і отець наш архієпископ Олександрії, святий Діоскор, засланий імператором Маркіаном в Гангру, острів пафлагонський коли апа Пафнутій прийшов відвідати його і сказав апа Діоскору, що Макарій помер в Олександрії сповідником" [4]. При цьому одразу ж зауважимо про властивий владі олександрійських патріархів абсолютизм. В.Болотов підкреслював: "В сутності, в прикладенні до олександрійського єпископа найменування патріархом – є незручним: воно не відповідає обсягу його влади" [5]. Тобто, в Коптській Церкві всі єпископи

були підпорядковані олександрійському патріарху безпосередньо і беззастережно. Принаймні без предстоятеля не вирішувались будь-які важливі церковні справи. Більше того, єпископи Єгипту відмовились підписати Халкідонський орос на тій підставі, що вони мають право це зробити лише під керівництвом свого архієрея. Між іншим, "монархічні" права олександрійських архієреїв підтверджені були навіть шостим правилом I Вселенського собору. Цитуємо: "Хай збережуться давні звичаї прийняті в Єгипті і в Лівії і в Пентаполі, щоби Олександрійський єпископ мав владу у всіх цих містах, тому що і у Римського єпископа такий же звичай" [6].

Додамо, що подібний монархічний ухил коптських патріархів зберігся до нашого часу. Так, О. Давиденков в інтерв'ю від 18 травня 2010 р. стверджував: "Коптська Церква традиційно влаштована монархічно, тут доволі значною є дистанція між єпископом і патріархом. За правилами Коптської Церкви тільки патріарх освячує миро, тільки він може очолювати єпископські хіротонії. Якщо патріарша кафедра вакантна, то нових єпископів поставляти не можна" [7]. Отже, лише патріарх в Коптській Церкві має право здійснювати хіротонію єпископів, яка відбувається в присутності інших єпископів, які також покладають руку на посвячуваного єпископа.

Процедура обрання предстоятеля Коптської Церкви заслуговує на докладний виклад з огляду на її оригінальність. Ще в період становлення церкви упродовж другої половини VI – першої половини VII ст. правом обрання патріарха був наділений олександрійський пресвітеріат, хоча нерідким було і призначення кандидатом на патріарший престол його попередником. При арабах частіше (аж до XII ст.) застосовувалась практика розширеного обрання шляхом опитування думок кліриків і мирян (в кількості дванадцяти від кожної єпархії). Тобто більшість патріархів за поданням пропонувані ієрархами і делегатами від мирян обирали православний народ (звісно, що йдеться про нехалкідонітів – І. К.) в Олександрії. Для прикладу, церемонія обрання на патріарший престол Іоанна V (1147–1166 рр.) відбувалась в урядовому палаці в Олександрії. При цьому його кандидатура була попередньо погоджена в єпархіях.

Втім інколи в історії ієрархату Коптської Церкви використовувалась практика хайкалії (вівтарна), тобто практика кидання жеребу на вівтар. В подробицях проведення подібної процедури обрання патріарха описує В. Болотов. Його словами: "З усіх осіб, що мали право вибору, обирали 100 осіб, із цих 100 – 50, із 50 – 25, із 25 – 10, із 10 – 3. Із цих трьох обирався особливим способом один. Рішення вибору надавалось Богу. Ім'я кожного писалось на особливому білетуку, на четвертому писалось ім'я Ісуса Христа. Потім білетуки... клались на престол. Здійснювалась літургія і після неї посилали дитину, від якої не можна було очікувати підступності. Вона виносила білетик і якщо на ньому було ім'я якогось кандидата, то він визнавався обраним; якщо ж було ім'я Христа, то це означало, що Христос залишається добрим пастирем овдовілої церкви і жоден з трьох кандидатів йому не до вподоби" [8]. Між іншим, В. Болотов повідомляє, що таким способом був обраний і висвячений у патріархи в 1145 р. Михаїл, чернець Макар'єва монастиря. До речі, судячи зі списку патріархів Коптської Церкви в початковий період предстоятелями обирались переважно ченці з монастиря преподобного Макарія. Б. Нелюбов також стверджує про характерну для коптів практику обрання предстоятеля церкви голосуванням за одного з трьох кандидатів. При цьому сучасний церковний історик відтворює опис процедури обрання, поданої В.Болотовим. Щоправда у нього мова йде не про чотири білети, а про три папіру-

сні листи. Б.Нелюбов, зокрема, зауважує: "Якщо обраний – простий ченець, то в короткий термін він приймає усі ступені священства. Усвідомлення негідності і разом з тим великої відповідальності перед саном послужили встановленню давнього звичаю доставляти новообраного з його обителі для хіротонії у веригах" [9].

Цілком вірогідно, що подібна процедура хайкалії була рідкісним явищем в історії Коптської Церкви, принаймні при арабському володарюванні. Так ал-Макрізі та ал-Макін про неї нічого не повідомляють. Можна припустити, що вона набуває чинності лише у другій половині XI ст. в часи патріархату Христодулоса. З іншого боку, практика хайкалії, незалежно від особливостей проведення цієї процедури (йдеться про три чи чотири листи з іменами кандидатів) все-таки не була поширеною у Коптській Церкві. Перша згадка про неї зустрічається у "Життєописі Іоанна IV (777–779 рр.). Загалом як вважає Є. Фурсова: "Подібний метод у коптській історії використовувався при обранні лише одинадцяти із 117 патріархів" [10]. Втім апостольська за своїм походженням процедура кидання жеребу на вівтар практикувалась зазвичай у переломні періоди в історії Коптської Церкви. До речі, останні її патріархи Кирило VI (1951–1971 рр.), Шенуда III (1923–2012 рр.) та нинішній Теодорус (висвята 4 листопада 2012 р.) обирались саме цим способом. Процедuru обрання патріархом Шенуди III описав О. Мейнарду [11].

В ієрархічній системі Коптської Церкви по мірі її остаточного формування склались і традиційні вимоги до кандидатів у патріархи. Серед них: бути законно народженим від першого шлюбу, коптського віросповідання, у віці не молодше 50 років, належати принаймні до ченців, ніколи не проливати крові, досконало знати Святе Письмо, володіти високими моральними якостями. Судячи з арабських джерел, патріархи Коптської Церкви постають гідними своєї високої посади, справжніми виразниками інтересів своєї постави. Так, Севір ібн аль-Мукаффа у "Історії коптських патріархів" багато уваги приділяє життєдіяльності першоїєрарха Єфрема (976–981 рр.), якому вдалось покінчити з симонією та іншими непристойними вчинками та звичаями, які побутували серед кліриків того часу. Загалом, в "Історії коптських патріархів" подається виклад життєописів 55 олександрійських патріархів і серед них переважно нехалкідонітів від Тимофія Елура (457–477 рр.) до Шенуди I (853–881 рр.). І всі ці життєписи свідчать про властиві патріархам чесноти та їх добродійні акції.

Судячи зі списку усіх 118 патріархів Коптської Церкви (саме стільки було в її історії) найчастіше ними ставали ченці з монастиря святого Антонія, який знаходиться в пустелі в регіоні Червоного моря. Звісно, що у такому разі усі майбутні першоїєрархи за короткий термін проходили усі ступені священства.

Про права патріарха та його обов'язки можна дізнатись з тексту статуту Коптської Церкви. Насамперед, свої обов'язки першоїєрарх виконує по життєво. На нього не поширюються вимоги позбавлення сану. Вірогідно, що інститут патріархату визнавався коптами встановленим Богом, а тому не підлягав втручанням у його справи людей. Хіротонія майбутнього патріарха здійснюється після літургії через покладення на нього рук усіх єпископів церкви.

Предстоятель церкви титулується "авва" (папа). Його офіційна титулатура: Святіший Папа і Патріарх великого граду Олександрії, всієї землі Єгипетської, Святого Граду Єрусалима, Абіссинії, Нубії, Пентаполі і усієї землі, де святий Марк проповідував" [12]. Тобто в безпосередній юрисдикції патріарха перебувають Олександрія і Єрусалим. З часів Фатімідів юрисдикція патріарха

поширюється також на Каїр. Загалом духовна влада предстоятеля Коптської Церкви поширюється нині на Єгипет, Лівію, Ефіопію, Еритрею і на спархії діаспори.

До цього вживання титулу "папа" в Олександрії вперше знаходимо по відношенню до єпископа Іракла після його смерті. Про цей факт повідомляє Діонісій Великий. Зокрема, в листі до римського пресвітера Філімона, він писав: "Це правило і постанову прийняв я від блаженного нашого папи Іракла" [13]. Між іншим, подібне звернення відтворює Євсевій Кесарійський у своїй "Церковній історії" (VII, 7). Тобто від часів Іракла за олександрійськими єпископами утримується титул "папа".

Щодо одіяння коптського першоїєрарха. Воно складається з чернечої ряс, чорного плескатого тюрбана і архієрейської панагії. До речі таке ж одіяння мають і єпископи.

Резиденція патріарха з 640 по 969 рр. знаходилась в Олександрії. З середини X ст. при Христодулі патріарша кафедра остаточно переноситься з Олександрії в Каїр, точніше до його передмістя аль-Фустат. Саме при Фатімідах (969–1171 рр.) Каїр поступово стає центром коптського християнства. Подібне перенесення патріаршої кафедри з одного боку, диктувалось політикою компромісу патріархів з арабськими правителями. Але з іншого, – посприяло ізоляції Коптської Церкви від християнського світу.

Єпископат в ієрархічній структурі Коптської Церкви займає доволі своєрідне місце. Його своєрідність полягає насамперед, у наявності двох розрядів: вищого і нижчого. Тобто, більш привілейованими були єпископи Нижнього Єгипту, ніж єпископи Верхнього Єгипту. До цього, подібна диференціація єпископату була узаконена постановою 1240 р., санкціонованою патріархом Кирилом III (1235–1243 рр.). Самі копти пояснюють наявність привілейованого положення нижньоєгипетських єпископів тим, що "по-перше, за переказом патріарха хіротонісував єпископ з Півночі; по-друге, що сам Христос під час втечі з Іудеї мешкав у Нижньому Єгипті; по-третє, євангеліст Марк спочатку проповідував в Олександрії; по-четверте, пустеля з обителлю преподобного Макарія звідки колись обирався патріарх, також була на півночі" [14].

Що ж стосується виконання єпископами своїх безпосередніх обов'язків то між ієрархами Нижнього і Верхнього Єгипту була цілковита рівність. Принаймні у арабських джерелах (аль-Макрізі, аль-Мукаффа, ал-Мекін) та коптських канонічних статутах не повідомляється про пріоритетність нижньоєгипетських єпископів щодо виконання ними богослужбової діяльності. Подібна пріоритетність стосувалась лише питань адміністративно-церковних.

Щодо обов'язків єпископату. Єпископи мали право хіротонізувати священників та дияконів. Як свідчить Б. Нелюбов: "Єпископ висвячуючи диякона чи священника, після промовляння встановлювальних слів таїнства тричі осіняє ставлеників хрестом і потім кладе тричі руку на їх голову" [15]. Звісно, що єпископи здійснюють також відповідні їх статусу таїнства і богослужіння. Єпископат Коптської Церкви підпадає під обов'язкову вимогу безшлюбності. Крім того єпископи повинні бути обов'язково ченцями. Принагідно за функціональними повноваженнями єпископ нічим не відрізняється від архієпископа і митрополита. Відмінність між носіями цих титулів у Коптській Церкві визначається їх адміністративною відповідальністю. Атрибутами єпископів є саκος, омофор, мітра і жезл. За свідченням В.Ендровіса нині у Коптській Церкві нараховується 83 єпископи і митрополити, з них 17 мешкають за межами Єгипту [16].

Інститут пресвітерів (священників) Коптської Церкви виявляється доволі оригінальним в порівнянні зі стату-

сом відповідних носіїв інших інституцій. Насамперед подібна оригінальність полягала у початкових надмірних повноваженнях священників. Мова йде про їх певну роль у процедурі обрання предстоятеля церкви. Судячи з повідомлень Севіра ібн аль-Мукаффи у 726 р. при виборі патріарха між єпископами та пресвітерами навіть виникли суперечки, причому останні поводитись аж надто зухвало, апелюючи до "доброго порядку". Цілкові вірогідно, що йдеться про дещо тенденційні свідчення невідомого автора твору "Патріарх і пресвітери" (початок VIII ст.). основні положення цього твору, які переповідає архієпископ Лоллій (Юрьєвський) у праці "Олександрія і Єгипет" зводяться до демонстрації вивіщення олександрійських пресвітерів над єпископами. Цитуємо: "Патріарх – спадкоємець і наступник євангеліста Марка; він – образ Христа. Дванадцять олександрійських пресвітерів, число яких повинно назавжди залишатись незмінним, – образ апостолів. Вони, на противагу єгипетським єпископам, мають апостольське походження. Їх встановив євангеліст Марк і їм тільки надав право обирати й навіть хіротонісувати патріарха... Він [патріарх] береться із середовища цих дванадцяти пресвітерів" [17]. Звідси й декларації про відсутність апостольського встановлення і спадкоємності у єпископів.

Втім подібні декларації слід пояснити певними історичними обставинами, пов'язаними з боротьбою халкідоністської і нехалкідоністської партій в тодішньому Єгипті. Автор твору "Патріарх і пресвітери" вірогідно, що визнавав тодішніх єпископів зрадниками, які пішли на поводу рішень Халкідонського собору. Відтак, на початку VIII ст. коптський пресвітеріат був настільки авторитетним, що усунув єпископів від вибору патріарха. З іншого боку, поява такого твору як "Патріарх і пресвітери" безумовно свідчила про внутрієрархічні дискусії в Коптській Церкві.

Проте можна припустити, що в остаточному підсумку єпископи поставили пресвітерів на місце. Про це свідчить той факт, що Севір ібн-аль Мукаффа не згадує у своїй "Історії патріархів" такого провокативного твору як "Патріарх і пресвітери". В будь-якому разі слід констатувати, що пресвітери, на відміну від єпископів не мали права священницької хіротонізації.

Принаймні про таке право пресвітерів не повідомляється у канонічних книгах Коптської Церкви. Архієпископ Лоллій (Юрьєвський) переконливо стверджував: "історія справжня, наукова, а не казкова – не знає жодного випадку, коли б священник (пресвітер) насмілювався здійснити хіротонію" [18]. Але пресвітери були наділені правом накладання на мирян акінонії, тобто позбавлення їх участі у церковних зібраннях.

Своєрідність єгипетського пресвітеріату полягала також у розподілі їх на правих і лівих, причому праві іменувались ще "пресвітерами вітваря". В обов'язки останніх входила допомога єпископам в їх богослужбовій практиці. Більш конкретно, праві пресвітери відали розподілом між кліриками тих дарів, які миряни приносили в храм. Пресвітери повинні були турбуватись про те, щоб єпископи "удостоювались честі", тобто прибутків, відповідних їх сану, та й самі б вони (пресвітери) приймали участь в потрібному розмірі" [19].

Натомість, ліві пресвітери відповідали за порядок серед церковного люду. Тому цілком вірогідно, що вони виконували функцію суддів та радників у справах, що стосувались включення мирян у церковне життя. Архієпископ Лоллій вважає: "давньоєгипетські пресвітери були суддями в надто широкому значенні: вони обговорювали не тільки питання про поведінку членів громади, але й питання про розподілення прибутків між членами кліру" [20]. Втім з часом по мірі централізації ієра-

рхічної структури церкви відмінності між правими і лівими пресвітерами стираються.

Основними функціональними обов'язками усіх пресвітерів Коптської Церкви є різноманітна допомога єпископам. Вони, вживаючи влучний вираз, засвідчений у "Статуті про клір" були "сотаїнниками і соратниками єпископів" [21]. Тому до пресвітерів пред'являли певні морально-аскетичні вимоги. Так, у відповідності з Кодексом канонічного права Коптської Церкви, кандидат у священники повинен бути законнародженим, коптом за національністю, змалку долучитись до церковного життя, бути одруженим у першому шлюбі, мати вік не молодше 30 років користуватись авторитетом у мирян, бути фізично і психічно здоровим, знати коптську і арабську мови і катехізистичні настанови. В. Ендровіс особливо наголошує на тому, що "священик має справу тільки з духовними справами громади: він управляє таїнствами, організовує катехізацію і пастирську діяльність, відвідування хворих; він опікується своїми прихожанами, сприяє вирішенню конфліктів між різними родинами; очолює приходську раду" [22]. Загалом священники несуть безпосередню пастирську відповідальність за стан у громадах Коптської Церкви.

Атрибутами священників є фелонь, епітрахіль, поручі і пояс. Поза храмом вони носять чорну рясу і плесканий чорний тюрбан на голові. Звісно що священниками можуть бути тільки чоловіки. Додамо, що в Коптській Церкві діє заборона на пастирську діяльність жінок. До цього, роль жінки у церковному житті є обмеженою. Вони не мають права читати в храмах в слух Святе Письмо. Жінки можуть повчати віроповчальним істинам дітей чи інших жінок у недільних школах, але не чоловіків [23].

Нинішній пресвітеріат Коптської Церкви складається з трьох чинів. Крім священників до нього належать також протоієреї і хорєпископи. Протоієреї – буквально означає "перший священник". В Коптській Церкві цей чин отримує як правило настільки значного впливу на соборі, чи священник за особливі заслуги перед церквою. Зауважимо, що посвячення в сан протоієрея здійснює єпископ не через хіротонію, а через хіротесію. Принагідно, хіротесія не є таїнством, це просто священнодійство яке уможлиблюється завдяки архієрейському благословенню і рукопокладанням.

Чин хорєпископа в ієрархічній структурі Коптської Церкви був відновлений папою Шенудою III зовсім недавно задля допомоги єпископам у виконанні їх безпосередніх обов'язків. Тобто, по суті хорєпископ є помічником єпископа. На нього поширюються функціональні обов'язки єпископа за винятком хіротонізації. Зауважимо, що чин хорєпископа в коптській традиції має давню історію. Ще в Олександрійській церкві так називали сільських священників. Як стверджує архієпископ Лоллій: "вся різниця між хорєпископом і єпископом полягала тільки в їх місці проживання: перший мешкав в селі, другий в місті" [24]. Втім поступово по мірі обмеження прав хорєпископів і передавання їх кафедр єпископам цей інститут вичерпує можливості для свого розвитку. В зв'язку з цим показовим є той факт, що хорєпископ ніколи не іменувався назвою містечка чи поселення, в яких він мешкав. Це був привілей лише єпископа та архієреїв вище за чином.

Упродовж VI–VII ст. змінюється витокове значення чину "хорєпископ". Цей чин стали надавати будь-яким, не лише сільським пресвітерам, за їх заслуги перед церквою. Втім, судячи з коптських канонічних книг і арабських хронік чин "хорєпископ" зникає в Коптській Церкві в періоди арабського і турецького володарювання Єгиптом. Лише в патріаршество Шенуди III цей чин знову має місце в ієрархічній системі Коптської Церкви.

Зауважимо, хорєпископ нині функціонально є асистентом єпископа переважно з питань адміністративно-господарського управління. Для прикладу, Б. Нелюбов стверджує: "існує хорєпископ по давнім монастирям" [25].

Тепер характеристика дияконату Коптської Церкви. Основна функція дияконів полягала у допомозі священникам і єпископам у виконанні останніми богослужбової діяльності. Хоча у "Статуті про клір" сказано: "вони (диякони – *І.К.*) повинні бути готові на будь-які служіння" [26]. До цього, в давній період функціонування Коптської Церкви диякони навіть виконували роль листонош у єпископів та священників. Втім в першу чергу вони були церковнослужителями. В Коптській Церкві безпосередню процедуру пригостання мирян Тілом Христовим за літургією здійснювали саме диякони.

Їх атрибутами є стихар, пояс, орар і поручі. Дияконами служать в переважній своїй більшості підлітки і молоді чоловіки. Хоча в історії Коптської Церкви були і дияконіси. Як стверджує архієпископ Лоллій: "найперша згадка про єгипетських дияконіс належить VIII ст., але вона стосується не приходської дияконіси, а монастирської ігуменії, висвяченої в дияконіси" [27]. Судячи зі свідчень коптських канонічних книг від їх послуг відмовились ще в XIII ст. Але в 1981 р. в Коптській Церкві був відновлений інститут дияконіс. Нині є принаймні 400 висвячених у дияконіси колишніх вдів та незайманиць [28].

Варто вказати також на своєрідну п'ятирангову структурованість коптського дияконату. Іншими словами, до його складу, окрім диякона входять архідиякон, іподиякон, читець ("огностіс") і псаломщик ("епсалтос"). Кандидатів у всі ці чини висвячує єпископ через хіротесію.

Архідиякон – буквально означає старший диякон. В давній період функціонування Коптської Церкви архідиякон здійснював нагляд за нижчими церковнослужителями, виконував особливі доручення єпископів й навіть займався господарськими справами єпархії. Пізніше за архідияконом утримується переважно здійснення богослужбових функцій. При цьому архідияконами ставали зазвичай перші диякони кафедральних соборів. Варте уваги зауваження Єрмія Созомена про те, що за звичаєм Олександрійської церкви архідиякон наділений був правом читання за богослужінням саме Євангелія, в той час як диякони могли читати за службою тільки Послання апостолів ("Церковна історія" VII, 19). Цілком вірогідно, що в богослужбову практику Коптської Церкви переходить традиція переважного читання Євангелія саме архідияконом.

Іподиякон є помічником диякона. В цитованих архієпископом Лоллієм "Єгипетських церковних настановах" сказано: "на іподиякона руку не слід покладати, але він повинен бути поставленим, щоби заміщати диякона" [29]. Зазвичай іподиякон задіяний при єпископі і священнику під час виконання ними священнодійств. Так він готує одяг для ієреїв, подає необхідні для таїнств культові предмети, відкриває святі ворота, тощо. Атрибутами іподиякона є стихар і орар.

Читець (огностіс) здійснює читання богослужбових текстів під час літургійних дійств. Цей чин надається мирянину і, по-суті, виявляється нижчим чином церковнослужителя. Згідно з відповідним правилом "Статуту про клір": "він – перший з тих, хто приходить на церковні зібрання в дні Господні, він повинен мати добру вимову і бути здатним пояснювати (прочитане), бо він займає місце євангеліста: хто слух невіданого наповнює (словом), той буде вважатись вписаним у Бога" [30]. Тобто, ще в давній період існування Коптської Церкви читець заступав символічне місце євангеліста Марка. Відповідно, основним обов'язком читця було промовляння і пояснення Святого Письма. І в цьому

відношенні він був помічником ієреїв, під час здійснення ними богослужінь.

Псаломщик (епсампос) належить до найнижчої ступені церковнослужителя в Коптській Церкві. Його функціональний обов'язок це спів під час богослужінь. Псаломщиками можуть бути тільки чоловіки.

4 листопада 2012 р. новим – 118-м главою Коптської Православної Церкви (патріархом Олександрійським і Всієї Африки) був обраний 60-ти річний єпископ Теодоріус (Теодорус, Тавадрос; англ. Theodoros II; Tawadros; в миру – Вагіх Субхі Баки Сулейман) з мухафазах Бухейра.

Новий патріарх був обраний після кончини 17 березня 2012 р. в Каїрі попереднього настоятеля церкви – Шенуди III. На його місце претендували три священники: 54-річний доктор медицини, єпископ Рафаель, 60-річний фармаколог, єпископ Теодоріус і 70-річний юрист, ієромонах Рафаель Ава Міна (Raphael Ava Mina). Церемонія вибору нового патріарха відбувалася в Соборі Святого Марка в Каїрі в присутності кількох тисяч християн. Під час служби хлопчик із зав'язаними очима доставив записку з прозорого ящика з ім'ям нового предстоятеля. З рук хлопчика записку взяв виконуючий обов'язки голови коптської церкви митрополит Пахоміус, який і оголосив ім'я нового Олександрійського патріарха. Ним став єпископ Теодоріус. Офіційне ім'я нового патріарха Олександрійського – Теодоріус Другий. Церемонія інтронізації – сходження на святий престол нового папи коптської церкви відбулася 18 листопада 2012 р.

Більшість коптів нині переконані, в тому, що церква представляє їх спільноту на політичній арені Єгипту і по-суті постає альтернативою державницьким інститутам. Звісно, що подібні установки не сприяють активізації громадянської позиції коптів в сучасному єгипетському суспільстві.

Крім цього нинішньому Патріарху доведеться зіткнутися з конфліктами всередині самої Церкви. Шенуда III зміг подолати розбіжності та суперництво серед різних груп духовенства, але зараз, ці конфлікти можуть роз-

горітися з новою силою. Крім того, новообраному Патріарху належить мати справу з зростаючим числом голосів, що закликають коптів звільнитися від впливу церковних ієрархів на їх політичні погляди, а це може в майбутньому підірвати владу Церкви.

Список використаних джерел

1. Лоллий (Юрьевский) архиеп. Александрия и Египет. – СПб.: Невы, Летний сад, 2001. – С. 240.
2. Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М.: Изд. "Визм", 1996. – С. 64.
3. Там само. – С. 520.
4. Болотов В. В. Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе // Христианское Чтение. – СПб., 1884. – Т. 2, № 11–12. – С. 587–588.
5. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. – Киев: Изд. им. свят. Льва, 2005. – Т. III. История церкви в период Вселенских соборов. – С. 237.
6. Лоллий (Юрьевский) архиеп. Александрия и Египет... – С. 148.
7. Копты: путь возвращения к традициям. Беседа с прот. О. Давыденковым [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/guest/35255.htm>.
8. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви... – С. 190–191.
9. Евагрий Схоластик. Церковная история / [перев. СПб. Духовной Академии, пересмотрен и исправлен Серповой В. В.; примеч. Калинин А.] – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 353.
10. Фурсова Е. Н. Возрождение коптской церкви XX века // Путь Востока. Традиции и современность. – СПб., 2003. – Вып. 28. – С. 9.
11. Meinardus O. Two Thousand Years of Coptic Christianity. – Cairo; New York: The American University in Cairo Press, 2002. – Р. 6.
12. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. I. Коптская Церковь // Альфа и Омега. – 1998. – № 2(16). – С. 352.
13. Лоллий (Юрьевский) архиеп. Александрия и Египет... – С. 400.
14. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. I. Коптская Церковь... – С. 353.
15. Там само. – С. 359.
16. Див.: Andrawiss W. Les Coptes chrétiens d'Egypte: deux mille ans de christianisme [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article3277>.
17. Лоллий (Юрьевский) архиеп. Александрия и Египет... – С. 389.
18. Там само. – С. 456.
19. Там само. – С. 279–280.
20. Там само. – С. 280.
21. Там само. – С. 280, 281.
22. Andrawiss W. Les Coptes chrétiens d'Egypte: deux mille ans de christianisme [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article3277>.
23. Coptic Orthodox Church [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/subdivisions/coptic_1.shtml.
24. Лоллий (Юрьевский) архиеп. Александрия и Египет... – С. 250.
25. Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. I. Коптская Церковь... – С. 365.
26. Лоллий (Юрьевский) архиеп. Александрия и Египет... – С. 286.
27. Там само. – С. 301.
28. Див.: Coptic Orthodox Church [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/subdivisions/coptic_1.shtml.
29. Лоллий (Юрьевский) архиеп. Александрия и Египет... – С. 291.
30. Цит. за: Там само. – С. 292–293.

Надійшла до редколегії 25.12.12

И. В. Кондратьева

ОСОБЕННОСТИ И СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ИЕРАРХАТА КОПТСКОЙ ЦЕРКВИ

Статья посвящена особенностям иерархата Коптской Церкви, характеризует его своеобразие на уровне патриарха – епископа – пресвитерия – диакона. Для анализа использованы исторические материалы, научная литература и современные информационные источники.

Ключевые слова: Коптская Церковь, халкидонский орос, патриарх, епископ, пресвитер, дьякон.

I. V. Kondratieva

FEATURES AND CURRENT OF COPTIC CHURCH HIERARCHY

The article is dedicated to features of Coptic Church hierarchy, describing its originality at the levels as the Patriarch – the Bishops – the Presbyter – the Diaconate. For analyses were used historical materials, scientific literature and modern informational sources.

Keywords: Coptic Church, Chalcedon Oros, patriarch, bishop, presbyter, deacon.

УДК 1:394.92

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

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: МЕТОДОЛОГІЧНІ СТРАТЕГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті в узагальненому вигляді пропонуються результати проведеного автором комплексного дослідження сучасних методологічних проблем розвитку історії української філософії та можливих шляхів їх розв'язання.

Ключові слова: історія української філософії, методологія історико-філософського дослідження, дескриптивна методологія історико-філософського дослідження, недескриптивна методологія історико-філософського дослідження, раціональна реконструкція, реконструктивна рефлексія, інституціоналізація історії української філософії.

На сучасному етапі розвитку історії української філософії як галузі історико-філософської науки особливого значення набуває розробка її методологічного інструментарію. Це пояснюється, перш за все, тим, що за останні десятиліття зусилля більшості дослідників історії української філософії в силу ряду об'єктивних причин були спрямовані фактично на відродження творчої

спадщини вітчизняних мислителів різних історичних епох, течій, шкіл та напрямів, її опис, систематизацію та аналіз. Тому не випадково у наукових роботах у галузі історії української філософії переважав дескриптивний (описовий) підхід. Він не втратив свого значення і сьогодні, адже ще наприкінці 80-х – початку 90-х рр. XX ст. у вітчизняному науковому обігу були майже відсутні

тексти переважної більшості вітчизняних мислителів минулого за винятком деяких найбільш впливових та найбільш відомих постатей вітчизняної філософської думки. Цілком зрозуміло, що домінування описового підходу у вивченні історії української філософії мало місце у вітчизняному науковому співтоваристві не через відсутність усвідомлення вченими мети та завдань історико-філософської науки, необхідності побудови філософської історії української філософії, а через брак "емпіричного матеріалу", тільки на основі якого стає можливим осмислення специфічних рис вітчизняної філософії у її історії, вивчення закономірностей її розвитку, значення для вітчизняної та світової філософської думки, з'ясування умов можливості застосування філософських ідей минулого для розв'язання актуальних філософських проблем сучасності тощо.

Сучасний стан розвитку досліджень з історії вітчизняної філософії свідчить про те, що описовий підхід виконав більшість із своїх функцій. Сьогодні важко назвати мислителя минулого, філософська спадщина якого не була б доступна (у вигляді оригінального тексту, або ж у вигляді критичного дослідження) широкому колу наукової громадськості. Натомість накопичення конкретного матеріалу призвело до більш гострої постановки питання про об'єкт та предмет історії української філософії як галузі історико-філософської науки, форми її інституціалізації, специфічні риси вітчизняної філософської думки, її місце та значення у західно-європейській та світовій філософії, питання про закономірності історичного розвитку вітчизняної філософії, форми накопичення та спадкоємності знання у історичному розвитку української філософії, критерії її періодизації, наявність у її історичному розвитку традицій, шкіль, течій та напрямів, відношення історії української філософії до розв'язання сучасних актуальних проблем вітчизняної філософської науки тощо.

Поряд із дескриптивними дослідженнями історії української філософії у вітчизняній історико-філософській літературі також отримали розвиток праці, що були присвячені її теоретичним та методологічним проблемам. До них належать роботи вчених різних історичних періодів й наукових напрямів (Д. Чижевського, В. Петрова, Д. Багалія, О. Єфіменко, Ф. Зеленогорського, В. Горського, Ю. Кушакова, І. Огородника, В. Лісового, С. Бондаря, В. Литвинова, М. Русина, М. Ткачук, С. Йосипенка, Г. Аляєва, В. Рижка, Н. Мозгової, В. Ярошовця, В. Нічик, В. Табачковського та ін.). Однак, результати досліджень названих вчених продовжують залишатися незагальненими та несистематизованими, а тому й не можуть повною мірою бути задіяними та використаними при аналізі та розробці теоретичних та методологічних проблем вітчизняної історико-філософської науки. Більш того, незагальненість та несистематизованість результатів наукових праць, що присвячені теоретичним та методологічним проблемам вивчення історії української філософії, призводять до характерної для вітчизняної історико-філософської науки ситуації "методологічної плутанини", на яку звертають увагу сучасні дослідники [1]. Тому, незважаючи на наявність чисельних ґрунтовних праць, присвячених теоретичним та методологічним проблемам дослідження історії вітчизняної філософії, універсальною, загальноприйнятною та загальнозастосовуваною залишається дескриптивна методологія її дослідження.

У ситуації що склалася стає очевидним, що наявні сьогодні проблеми розвитку історії української філософії як галузі історико-філософської науки не можуть бути розв'язані на основі дескриптивної методології дослідження. Остання має бути не стільки подолана чи

спростована, скільки доповнена та розширена "пояснювальною", недескриптивною методологією. Реалізація цього завдання стає можливою як на основі узагальнення наявних здобутків у галузі методології дослідження історії вітчизняної філософії, критичного аналізу сучасних методологічних концепцій дослідження історії вітчизняної філософії, а також розробки комплексної недескриптивної методології дослідження історії української філософії, на основі якої стало б можливим подолання стану "методологічної плутанини", необхідність подолання якої й сформувала дослідницький інтерес.

Головними завданнями нашого дослідження стали узагальнення, систематизація та критичний аналіз наявних у сучасній філософській літературі методологічних концепцій дослідження історії вітчизняної філософії та розробка на їх основі комплексної недескриптивної методології дослідження історії української філософії, особливості якої полягає у обґрунтуванні раціональної реконструкції та реконструктивної рефлексії як концептуальних засад та як методів дослідження історії вітчизняної філософії.

Результатами проведеного дослідження стали наступні висновки та положення, які окреслюють перспективні напрями (стратегії) розробки методології осмислення історії вітчизняної філософії.

Сучасний стан розвитку досліджень у галузі історії української філософії характеризується, з одного боку, домінуванням дескриптивного підходу, а з іншого – наявністю різних методологічних концепцій її дослідження, які потребують прояснення власних основоположень, узагальнення та систематизації.

Традиційне тлумачення методології історико-філософського дослідження можна доповнити її розумінням як певної моделі відбору та інтерпретації історико-філософського матеріалу на основі обґрунтованих теоретичних основоположень та принципів. Відповідно, метод історико-філософського дослідження також можна тлумачити як засіб відбору та інтерпретації історико-філософського матеріалу в межах певної моделі, метод може бути застосований у історико-філософському дослідженні лише як елемент певної методологічної системи.

Розгляд сучасної історико-філософської літератури дозволяє обґрунтувати критерій розрізнення дескриптивної та недескриптивної методології історико-філософського дослідження. Дескриптивна методологія історико-філософського пізнання не допускає наявності у структурі історико-філософського знання конфліктуючих описів змісту філософських вчень минулого. Характерною ж ознакою недескриптивної методології історико-філософського дослідження є наявність *альтернативних*, але не конфліктуючих інтерпретацій ідентичного історико-філософського матеріалу. Також однією з характерних ознак недескриптивної методології історико-філософського пізнання є наявність у її структурі методів та прийомів, що спрямовані на перетворення конфліктуючих інтерпретацій історико-філософського матеріалу на альтернативні.

Аналіз сучасної історико-філософської літератури дозволяє стверджувати, що у галузі історії української філософії функціонують чотири основні методологічні підходи, які можна визначити як недескриптивні. До них належать концепція історико-філософського українознавства (В. Горський, М. Ткачук, В. Гусев, Я. Стратій та ін.), тематично-персональна концепція (В. Лісовий, М. Русин, І. Огородник, Н. Мозгова, В. Нічик, Я. Стратій, С. Бондар та ін.), історіографія історії філософії (Ю. Кушаков, В. Горський, В. Табачковський, І. Фицик та ін.), філософія історії української філософії (С. Йосипенко).

На основі аналізу теоретичних здобутків зазначених напрямів можна стверджувати, що описовий підхід та гегелівська історико-філософська теорія визнаються неприйнятними для подальшого розвитку теорії історії української філософії, методологічних проблем її пізнання та здійснення конкретних досліджень. На противагу їм у кожному напрямі обґрунтовуються нові теоретичні принципи розуміння історії вітчизняної філософії та методологічні засади її пізнання. Спільною для всіх сучасних напрямів дослідження історії філософії України постає проблема співвідношення історичного та філософського (трансісторичного) складників, яка розкривається в низці теоретичних питань про взаємозв'язок ідей холізму та релятивізму в розумінні історико-філософського процесу, логічного та діалогічного складників осмислення історії вітчизняної філософії, абсолютного та відносного "зняття" у розвитку історико-філософського процесу, місця філософсько-історичної теорії в структурі історико-філософського пізнання тощо. Однак представниками кожного напрямі пропонуються досить різні теоретичні способи розв'язання цієї проблеми, що свідчить, на наш погляд, про те, що у вітчизняному співтоваристві, окрім конкретних розвідок історії української філософії, сформувався та отримав розвиток дискурс щодо теоретичних проблем розвитку цієї галузі знання.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що в межах напрямі історико-філософського українознавства розв'язання теоретичних та методологічних проблем розвитку історії вітчизняної філософії пов'язується з розумінням останньої як міждисциплінарного поля досліджень із різних галузей знань. В основу ж тематично-персональної концепції історії української філософії покладено розуміння національної філософії, вітчизняної філософської традиції як особливого дискурсивно-комунікативного простору. У межах напрямі "філософії історії української філософії" теоретичне осмислення розвитку історії вітчизняної філософії здійснюється на основі концепції критичної філософії історії.

Також можна зазначити, що характерною рисою розглянутих сучасних напрямів розвитку історії української філософії є їхня орієнтованість (не завжди у тематизованому вигляді) на концептуальну ідею (та, відповідно, метод) раціональної реконструкції історико-філософського процесу. З одного боку, здійснення раціональної реконструкції історико-філософського процесу в Україні є надзвичайно важливим кроком у розвитку теорії історії вітчизняної філософії, який дозволяє не лише відмовитись від суто описового підходу до вітчизняної історії, але й розвивати дослідження із цієї галузі, уникаючи гегелівської та марксистської історико-філософських концепцій, які є неприйнятними для осмислення історичного розвитку української філософії. З іншого ж боку, на наш погляд, слід зважати і на суттєві проблемні положення, які виникають під час застосування методу раціональної реконструкції без його доповнення методом реконструктивної рефлексії як до побудови теорії історико-філософського процесу в Україні, так і для здійснення конкретних досліджень.

На основі проаналізованого матеріалу можна стверджувати, що концептуальна ідея раціональної реконструкції без її доповнення методом реконструктивної рефлексії, визначаючи актуальну сучасність як основу для побудови дослідження, призводить до певної "релятивізації" у розумінні історико-філософського процесу і, відповідно, до висновку про неможливість побудувати комплексну недескриптивну методологію дослідження історії української філософії, визначити її об'єкт, предмет та специфічні риси, на чому й наголошують пред-

ставники сучасних напрямів розвитку історії вітчизняної філософії. Звідси можна зробити висновок, що на основі раціональної реконструкції історію української філософії можна несуперечливо представити як сферу міждисциплінарних досліджень (історія філософської думки), як історію ідей (філософія історії української філософії), як "історіографію історії філософії", як комунікативний дискурс та діалог, однак, не як систему знання, що має незмінні онтологічні, гносеологічні та методологічні основоположення, а отже, об'єкт, предмет, комплексну методологію та структуру.

Запропонована класифікація ґрунтується на аналізі проблемно-категоріального рівня вищевказаних напрямів вивчення історії української філософії. Не зважаючи на різноманітну структурну та ідейну спрямованість спільними для сучасних наукових праць, що присвячені теоретичним та методологічним проблемам дослідження історії української філософії постають проблема співвідношення історичної та філософської складової у дослідженні історії вітчизняної філософії, об'єкт, предмет, мета та завдання вивчення історії української філософії, специфічні риси вітчизняної філософії, форми та жанри дослідження історії української філософії тощо.

Також результатом проведеного дослідження стало обґрунтування можливості введення раціональної реконструкції як концептуальної основи там методу дослідження історії української філософії. Критичний аналіз тлумачення методу раціональної реконструкції в межах імперативно-цільової концепції історико-філософського процесу З. Каменського та у концепції історії науки І. Лакатоса дозволяє зробити висновок про більшу прийнятність для методологічного апарату історії вітчизняної філософії змісту ідеї раціональної реконструкції, що представлена у творах І.Лакатоса.

У підсумковій роботі "Методологія історико-філософського дослідження" З. А. Каменський присвячує окремий розділ визначенню поняття "раціональна реконструкція історико-філософського процесу" [2]. Спробуємо проаналізувати логіку визначення цього поняття у працях З. А. Каменського.

Свій спосіб розуміння методу історико-філософського пізнання, методології історико-філософського дослідження, поняття "раціональна реконструкція історико-філософського процесу" З. А. Каменський пов'язує з розробленою ним "імперативно-цільовою концепцією методології історико-філософського дослідження". Така назва не є випадковою, оскільки в її основу покладено особливе розуміння методу й методології та їх застосування до пізнання історико-філософського процесу. Виходячи з класичного аристотелівського розуміння методу як шляху пізнання через сукупність застосовуваних для цього способів, З. А. Каменський доповнює його *конструктивістською* інтерпретацією. Її зміст полягає в тому, що поняття методу виявляється експліцитним не лише у зв'язку з такими поняттями, як "засіб" та "спосіб", але і з поняттям "мети". На думку вченого, такий спосіб інтерпретації методу імпліцитно закладений ще в аристотелівській філософії, адже "якщо Аристотель вважав, що метод є засіб, то це означає, що метод є засобом досягнення певної пізнавальної *мети*" [3]. Також З. А. Каменський зазначає, що цей аспект аристотелівського розуміння методу отримав розвиток у філософських дослідженнях ХХ ст. і став основою конструктивістського витлумачення поняття методу як способу активного проникнення в досліджуваний матеріал, здійснення його реконструкції на основі визначених пізнавальних цілей, які можуть бути редукованими до розв'язання конкретних завдань. Саме на основі конструктивістської інтерпретації дослідник визначає метод взага-

лі "як конструктивний засіб оволодіння матеріалом з метою вирішення визначених пізнавальних завдань" [4].

Визначення історико-філософського методу та методології історико-філософського дослідження З. А. Каменський виводить із вищенаведеного загального розуміння методу, де провідним постає поняття дослідницької (пізнавальної) мети: "*Дослідницькі засоби (способи, прийоми, процедури, словом, операції), за допомогою яких оптимальним чином здійснюється історико-філософське дослідження в певній формі, тобто досягається визначена його мета, називаються його методами, а вчення про ці методи – методологією історико-філософського дослідження*" [5]. Запропоноване розуміння історико-філософського методу та методології історико-філософського дослідження дозволяє зрозуміти загальний зміст, особливості і системоутворювальний принцип імперативно-цільової концепції методології історико-філософського дослідження: "Оскільки ці методи (історико-філософського пізнання. – С. Р.), – розвиває свою думку вчений, – суть деякі рекомендації, приписи, словом, *імперативи* і оскільки в основу цього розуміння покладена ідея мети, постільки цю концепцію методології пропонується назвати *імперативно-цільовою концепцією методології історико-філософського дослідження*" [6].

Наведене розуміння методів історико-філософського пізнання та методології історико-філософського дослідження З. А. Каменський покладає в основу розуміння поняття історико-філософської реконструкції. Однак, по-суті, учений майже ототожнює поняття "реконструкція" та "дослідження". Реконструкція історико-філософського процесу може мати раціональний або нераціональний характер, тобто бути раціональною або нераціональною. З. А. Каменський вважає, що серед множини історико-філософських праць існують такі, що являють собою нераціональні реконструкції історико-філософського процесу. Критерієм раціональності дослідження історико-філософського процесу є наявність під час його побудовання чітко визначеної мети та спеціально розроблених для її реалізації методів: "... *історико-філософське дослідження, – зазначає З. А. Каменський, – умисно здійснюване на основі базової теорії, яка відрізняється від тієї, що реконструюється, і тому не тотожна простому її описанню, що являє собою досягнення свідомо поставленої мети і здійснюване за допомогою спеціально розроблених для цього засобів-методів, називається раціональною реконструкцією історико-філософського процесу*" [7].

При дослідженні історії української філософії метод раціональної реконструкції можна тлумачити як побудову нормативно інтерпретованої (побудованої за певними принципами, сформованими в межах деякої теорії раціональності) моделі раціонального росту філософського знання, що має предметно-конструктивну та пояснювальну силу щодо нераціональних, зовнішніх (культурно-історичних, соціально-політичних, економічних, психологічно-біографічних тощо) чинників його становлення й розвитку в історії.

Доведенням цього положення постає експліцитність та застосовуваність методу раціональної реконструкції при дослідженні основоположень наявних у сучасній науковій літературі методологій (deskriptivних та недескриптивних) дослідження історії української філософії, що дозволило здійснити їх систематизацію, визначити евристичний потенціал.

На основі методу раціональної реконструкції стає можливим дослідження основоположень та концептуалізація наявних у сучасній науковій літературі методологій дослідження історії української філософії, їх ана-

ліз та систематизація, продуктивні та проблемні положення. Сучасні недескриптивні методологічні підходи до вивчення історії української філософії можна поділити на конвенціоналістські (концепція історико-філософського українознавства), фальсифікаціоністські (історіографія історії філософії), філософсько-історичні (філософія історії української філософії).

До методологічного апарату вітчизняної історико-філософської науки може бути введено розуміння реконструктивної рефлексії як концептуальної основи та методу дослідження історії української філософії. Ідея й термін "реконструктивна рефлексія" був введений відомим американським філософом Г. Патнемом. На нашу думку, незважаючи на те, що ця ідея виникає в межах сучасної епістемології, її зміст може бути представлений у вигляді методу історико-філософського пізнання. Полемізуючи з Р. Рорті стосовно виправдання тверджень і загальної згоди їх прийняття, Г. Патнем формулює ряд принципів: за звичних умов часто постає проблема того, виправдані чи ні твердження, зроблені людьми; буде виправдано твердження чи ні, не залежить від того, чи скаже більшість культурних сучасників, що вони виправдані чи ні; наші норми і стандарти виправдувальної стверджувальності є історичними, вони розвиваються в часі; наші норми та стандарти завжди відображають наші інтереси й цінності, а наша картина інтелектуального розвитку є лише частиною і має сенс саме як частина нашого інтелектуального розвитку загалом. Наші норми і стандарти чого-небудь, у тому числі й виправдувальні твердження можуть змінюватися [8]. Змістове навантаження названих принципів Г. Патнем розкриває з урахуванням можливих контраргументів Р. Рорті, які він міг би висунути. Слідом за Н. Гудменом, він доходить висновку, що норми, стандарти і судження стосовно конкретних ситуацій часто *конфліктують* і "Коли це трапляється, ми змушені звертатися до особливого роду філософської рефлексії, яку можна назвати *реконструктивною рефлексією* (*reconstructive reflection*). Значний внесок Гудмена, я вважаю, розкривається у тому, що реконструктивна рефлексія не втрачає своєї цінності, тільки тому, що мрія про *тотальну* та *унікальну* реконструкцію нашої системи знань (*belief*) є позбавленою надій Утопією..." [9].

Продовжуючи думку Г. Патнема можна стверджувати, що ідея реконструктивної рефлексії не втрачає свого значення і своєї цінності тільки тому, що мрія про всезагальну єдину реконструкцію нашої системи поглядів є безнадійною Утопією. У свою чергу, мислитель наголошує на тому, що ми можемо багато чому навчитися з часткових і навіть фрагментарних реконструкцій, а також із реконструкцій наших поглядів протилежними способами, де, змінюючи наші стандарти і норми, ми, таким чином, їх покращуємо, судження про що виводяться із нашої картини світу. Окрім того, засновуючись на наявних нормах і стандартах виправдання, ми відкриваємо факти, які самі собою ведуть до змін у картинах світу, які живлять ці норми і стандарти і, відповідно, побічним чином до зміни самих норм і стандартів [10].

Таким чином, слідуючи за текстом Г. Патнема, реконструктивну рефлексію можна визначити як метод, який узгоджує конфліктуючі судження, норми, стандарти та їх виправдання. На нашу думку, можна стверджувати, що, по-суті, використовувані Г. Патнемом терміни "судження", "норми", "стандарти" та їх "виправдання" за змістом відображають концепт "раціональної реконструкції". Звідси можна дати уточнене розуміння реконструктивної рефлексії як концептуальної основи та методу, що узгоджує конфліктуючі раціональні реконструкції.

У наведеній інтерпретації, на наш погляд, стає можливим та зрозумілим застосування методу реконструктивної рефлексії до дослідження історії вітчизняної філософії. Предметом реконструктивної рефлексії постають раціональні реконструкції певного фрагменту історико-філософського процесу, причому цей метод актуалізується лише у випадку, коли відмінні раціональні реконструкції ідентичного історико-філософського матеріалу набувають конфліктуючого, тобто, взаємозаперечувального відношення. Результатом застосування методу реконструктивної рефлексії є перетворення конфліктуючих раціональних реконструкцій на альтернативні, шляхом виявлення спільних онтологічних та епістемологічних основоположень конфліктуючих раціональних реконструкцій, здійснюючи у такий спосіб їх методологічну концептуалізацію.

Реконструктивну рефлексію пропонується розуміти як метод, який на основі аналізу онтологічних, гносеологічних та когнітивних основоположень узгоджує конфліктуючі раціональні реконструкції історії вітчизняної філософії. Умовою застосування методу реконструктивної рефлексії при дослідженні історії української філософії постають конфліктуючі раціональні реконструкції ідентичного історико-філософського матеріалу.

Предметом реконструктивної рефлексії постають раціональні реконструкції певного фрагменту історико-філософського процесу, причому цей метод актуалізується лише у випадку, коли відмінні раціональні реконструкції ідентичного історико-філософського матеріалу набувають конфліктуючого, тобто, взаємозаперечувального відношення. Результатом застосування методу реконструктивної рефлексії є перетворення конфліктуючих раціональних реконструкцій на альтернативні, шляхом виявлення спільних онтологічних та епістемо-

логічних основоположень конфліктуючих раціональних реконструкцій, здійснюючи у такий спосіб їх методологічну концептуалізацію.

Метод реконструктивної рефлексії може стати основою концептуалізації та узгодження наявних недескриптивних методологій дослідження історії української філософії, умовою їх несуперечливого використання при дослідженні різних етапів, течій, шкіл та напрямів історії української філософії. Метод реконструктивної рефлексії дозволяє подолати стан "методологічної плутанини" у вітчизняній історико-філософській науці, на який звертають увагу сучасні дослідники.

На основі критичного аналізу та концептуалізації сучасних методологічних підходів до дослідження історії української філософії можна зробити висновок, що історія вітчизняної філософії у структурі сучасного гуманітарного знання набула інституціалізованих форм та постає самостійною предметною галуззю історико-філософської науки. Причому ключовим чинником інституціалізації історії вітчизняної філософії у ХХ – на початку ХХІ ст. стала, у першу чергу, концептуалізація її методологічного апарату.

Список використаних джерел

1. Кушаков Ю. В. Л. Шестов: историк философии или шанувальник "духовного хулиганства"? // Научные записки Киевского национального университета имени Тараса Шевченко. – К.: Педагогіка, 2004. – Т. XII. Філософський факультет. – С. 91.
2. Каменский З. А. Методология историко-философского исследования. – М.: ИФ РАН, 2002. – 371 с.
3. Там само. – С. 69.
4. Там само. – С. 72.
5. Там само. – С. 75.
6. Там само. – С. 75.
7. Там само. – С. 76–77.
8. Патнем Х. Реализм с человеческим лицом / [пер. с англ. О. А. Назаровой]. // Аналитическая философия. Становление и развитие. Антология. – М.: Мысль, 1998. – С. 486–487.
9. Putnam Hilary. Realism with a human face / ed. by James Conant. – Cambridge MA; London: Harvard University Press, 1992. – P. 25.
10. Putnam Hilary. Realism with a human face... – P. 25.

Надійшла до редколегії 25.12.12

С. В. Руденко

ИСТОРИЯ УКРАИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ

В статье в обобщенном виде предлагаются результаты проведенного автором комплексного исследования современных методологических проблем развития истории украинской философии и возможных способов их решения.

Ключевые слова: история украинской философии, методология историко-философского исследования, дескриптивная методология историко-философского исследования, недескриптивная методология историко-философского исследования, рациональная реконструкция, реконструктивная рефлексия, институционализация истории украинской философии.

S. V. Rudenko

HISTORY OF UKRAINIAN PHILOSOPHY: STRATEGY OF RESEARCH METHODOLOGY

The article evolves in summary form the results of a comprehensive study of modern methodological problems of history of Ukrainian philosophy and its possible solutions by author.

Keywords: history of Ukrainian philosophy, research methodology of historic-philosophical studies, descriptive research of methodology of historic-philosophical studies, not descriptive research methodology of historic-philosophical studies, rational reconstruction, reconstructive reflection, the institutionalization of history of Ukrainian philosophy.

УДК 321.01/32.019.51

Д. А. Товмаш, канд. філос. наук., доц., КНУТШ

ПОЛІТИЧНА КОМУНІКАЦІЯ ЯК КОРЕЛЯТ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті подано соціально-філософський аналіз політичної комунікації в якості корелята громадянського суспільства. Підкреслено, що саме політична комунікація є своєрідною передумовою функціонування і розвитку соціуму та соціальної реальності.

Ключові слова: політична комунікація, громадянське суспільство, масове суспільство, мінорізація, маси, симулякр.

Соціально-філософський аналіз політичної комунікації у якості корелята громадянського суспільства принагідно розпочати з тлумачення тези австрійського вченого Вільгельма Райха, яку він проголошує в роботі "Психологія мас і фашизм": "Хороший лікар не "впроваджує" "нове здоров'я" в тяжкохворий організм. Він виявляє здорові елементи у хворому організмі і потім використовує їх у боротьбі з хворобою. Це твердження справедливе і для хворого соціального організму, якщо підходити до нього з точки зору соціальної науки, а не з

точки зору політичних програм та ідей. Існує тільки одна можливість – розвиток реальних, вже існуючих умов свободи і усунення перешкод на шляху цього розвитку. Але здійснити це необхідно органічним шляхом. Неможливо нав'язати хворому соціальному організму гарантовані законодавством свободи" [1]. Продовжуючи цю тезу, Райх говорить, що злиття наукового і соціального процесів призводить до виникнення принципово нового суспільного ладу тільки в тому випадку, якщо процес наукового пізнання розвивається на основі старого сві-

тогляду настільки ж органічно, як соціальний процес розвивається на основі життєвих незгод. Акцентування на органічний розвиток відбувається тому, що неможливо "віднайти", "придумати" чи "планувати" новий устрій. Він повинен розвиватися органічно, у тісному зв'язку з практичними і теоретичними даними про життя людини. Тому всі намагання залучити маси на свій бік політичними засобами, нав'язати їм "революційні ідеї" не досягають цілі і спричиняють лише до "безсенсного потрясіння повітря" [2].

Такі погляди В. Райха є досить проблематичними. Дійсно, неможливо побудувати справедливе суспільство завдяки залученню мас до політичної чи інших видів діяльності. Те, що у сучасній науці окреслюється поняттям "масове суспільство" є далеко не справедливим явищем. Але справедливість можлива тільки через взаємодію громадянського суспільства і держави. Забезпечує таку взаємодію політична комунікація. Для того, щоб довести дієвість такої ідеї, спочатку розглянемо зміст та розкриємо сутність явища масового суспільства, а вже потім покажемо, яким чином політична комунікація стає корелятом громадянського суспільства.

Аналіз існуючих концепцій сучасного суспільства приводить до висновку, що загальновизнаною моделлю модернізованого соціального устрою слугує модель масового суспільства. За численними визначеннями сучасного суспільства як "індустріального", "демократичного", "відкритого" і т. д., вгадується один і той самий набір атрибутів, в якості яких виступають економіка масового виробництва та споживання, держава масової демократії і масових партій, масова культура – наука і мистецтво, що розвиваються для мас і зусиллями мас. Ще одним атрибутом суспільства сучасного типу є соціальна стратифікація як специфічна форма диференціації статусів, впорядкування стосунків між людьми. Через інститути всезагальної зайнятості, всезагального виборчого права, всезагальної освіти, всезагальної військової повинності, всезагального медичного та пенсійного страхування і т.п. більшість людей втягуються в сферу соціального забезпечення – контролю, де стираються, стають неістотними майнові і класові відмінності та формується однорідна у відношенні прав і обов'язків маса. Маса диференціюється на верстви, в залежності від рівня прибутку, споживання, освіти, кваліфікації та інше. Соціальний статус індивіда визначається не належністю його до спільності – клану, класу чи верстви (передбачений статус), а є результатом індивідуальної оцінки його якостей і діяльності за універсальними критеріями (досягнений статус).

Описуючи характеристики масового суспільства відомий польський письменник Ришард Капустінський зазначав: "Існує масова культура й масова істерія, масові смаки (або скоріше несмаки) і масове божевілля, масове поневолення й, нарешті, масове знищення. Єдиним героєм на сцені світу залишається юрба, а головна риса цієї юрби, цієї маси – безіменність, безликість, відсутність самосвідомості, відсутність особистості. Особистість загублена в цій юрбі, маса залила її... Вона стала, за визначенням Габрієля Марселя, "безособовим анонімом у частковому стані" [3].

Канадський теоретик комунікаційних технологій М. Маклюєн [4] пише про те, що друкарня створила перший стандартно відтворений товар, що індустріалізм породив масовий ринок, загальну грамотність. Електронне століття приводить до стану загальної залученості, виникає нова громада – "глобальне село". Сучасні машини, у першу чергу комп'ютери, створили взаємозалежний світ, у якому людина не тільки стає певним доповненням, але й виявляється у такому стані,

коли полегшується виконання її бажань. Виникають, за його словами, "дикуни нової культури" [5].

Концепція "масового суспільства" відбиває реальну проблему ролі й місця мас у сучасному суспільстві. Маси й "масове суспільство" – це й породження існуючих відносин з їх рівнем розвитку техніки та технологій, і жертва цих відносин. Тому при характеристиці цих процесів мають місце як позитивні, так і негативні оцінки. До позитивних моментів відносять той факт, що збільшується середня верства населення, стираються класові відмінності, або як говорив відомий американський соціолог Д. Белл, відбувається "стирання класових стилів" [6]. Масам стає доступною більшість з того, що раніше було можливим для небагатьох. Масове суспільство поєднує все більше число людей у єдине суспільство, із властивими всім духовними цінностями. При цьому подібна єдність суспільства припускає розмаїтість, багатосторонність, право на вільне виявлення думок та точок зору. Подолання класових відмінностей, дестратифікація не виключає диференціації суспільства у межах певної єдності.

Але більшість авторів, які писали про "масове суспільство", виступає з позицій критики цього суспільства. Поліпшення матеріального добробуту мас супроводжується, на їхню думку, духовною деградацією, людина деперсоналізується. Сучасне життя людину-масу налаштовує за усередненою моделлю, підганяючи її до звичних шаблонів і стандартів. Масова свідомість піддається небаченому раніше маніпулюванню. Американський соціолог Д. Рісмен, говорячи про "самотню юрбу", показує, що у маніпульованої людини атрофується сама потреба у соціальній активності [7]. Масовий характер демократії створює більшу можливість функціонування некваліфікованої влади, її безвідповідальність.

Про неоднозначність процесу "омасовлення" писали у другій половині ХХ ст. ціла низка авторів. Так, досить своєрідне трактування масового суспільства пролунало у роботі відомого католицького філософа Р. Гвардіні "Кінець Нового світу" [8]. Він пише про те, що у сучасному світі уявлення про особистість змінюються. Раніше вони тісно пов'язувалися з наявністю громадянського суспільства. Але разом із розвитком техніки виникає й нова соціальна структура, у якій творчість особистості, автономія суб'єкта вже не має жодного впливу. Прикладом цього є людина-маса, яка протистоїть особистості. На його думку, слово "маса" не несе жодної негативної оцінки. Це просто така людська структура, яка пов'язана із сучасним рівнем розвитку техніки та планування, зразком для неї є функціонування машини. "Вона не принесе з собою вирішення екзистенційних проблем і не перетворить землю на рай; але вона – носій майбутнього, у будь-якому випадку, найближчого майбутнього" [9].

Наслідком масовізації всіх сфер соціального є мініорізація (від англ. minority – меншість) політики, що формує та створює нові види, форми та моделі політичної комунікації. Маса розглядається одночасно як суб'єкт та об'єкт політичних відносин, але основна функція або ж роль маси виражена терміном електорат – сукупність громадян, яким надано право брати участь у виборах зазначеного органу, політичної партії чи конкретної особи. Електорат як однорідна маса, що поділяється на більшість та меншість, для яких головною ставкою у політичній боротьбі є право на альтернативний спосіб життя. У такій ситуації стратегія збору голосів не може базуватися на однозначній, уніфікованій доктрині – ідеології. Мультикультуралізм стає не стільки ідейною, скільки прагматичною основою політичної діяльності. Еклектизм порушує інституційно встановлені естетичні, етичні, політичні та інші ієрархії і межі. Наслідком неак-

туальності цінностей стає занепад мобілізуючої та організуючої сили суспільства як системи інститутів. Симптомами занепаду інститутів можна вважати зниження довіри до корпорацій та держави, зниження членства в партіях і профспілках, активізацію так званих нових соціальних рухів на фоні інертності мас. Занепад інституціонального устрою відрефлексовано в соціологічній теорії кінця XX ст. Найбільш яскраво ця рефлексія представлена в концепції Ж.Бодріяра, що проголосив "кінець соціального" в епоху "інертності" і "меланхолічності" [10]. За Бодріаром, соціальність, під якою він розуміє інтеграцію індивідів в суспільство за допомогою доцільних взаємодій, орієнтованих на цінності XX ст. зникає, поглинута "чорними дірами" байдужих мас (споживачів, телеглядачів, виборців). Маса – це екстатичний кінець соціального. Полярності одного й іншого в масі більше немає. Саме цим створюється дана порожнеча й руйнівна міць, що маса випробовує на всіх системах, що живуть розбіжністю й відмінністю полюсів (двох або – у системах більш складних – безлічі). Саме із цієї причини в масі неможливе також і відчуження – тут більше не існують.

Ж. Бодріяр переконаний та запевняє, що раціональна комунікація й маси несумісні. Масам підносять зміст, а вони жадають видовища. Переконати їх у необхідності серйозного підходу до змісту або хоча б до коду повідомлення не вдалося ніякими зусиллями. Масам вручають послання, а вони цікавляться лише знаковістю. Маса – це ті, хто осліплений грою символів і поневолений стереотипами, це ті, хто сприйме все, що завгодно, аби тільки це виявилось видовищем. Не сприймають маси лише "діалектику" смислу. І стверджувати, що відносно нього хтось заводять їх в оману, немає ніяких підстав. Для виробників смислу таке (у всіх відношеннях далеко від істини) припущення, звичайно, зручне – надані самі собі, маси нібито все-таки прагнуть до природного світла розуму. У дійсності, однак, все саме навпаки: будучи "вільними", вони й протиставляють свою відмову від смислу й спрагу видовищ диктату розсудливості. Цього примусового просвітництва, цього політичного тиску вони побоюються, як смерті. Вони почувають, що за повною гегемонією смислу стоїть терор схематизації, і, наскільки можуть, пручаються йому, переводячи всі артикульовані дискурси в площину ірраціонального й безпідставного, туди, де ніякі знаки сенсом уже не володіють і де кожний з них витрачає свої сили на те, щоб заворожувати й зачаровувати, – у площину видовищного.

Чи не варто задуматися над тією дивною обставиною, що після численних революцій і сто- або навіть двохсотлітнього навчання мас політиці, незважаючи на активність газет, профспілок, партій, інтелігенції – всіх сил, покликаних виховувати й мобілізувати населення, все ще (а точніше така ж ситуація буде й через десять, і через двадцять років) тільки лише тисяча чоловік готова до дії, тоді як двадцять мільйонів залишаються пасивними – і не тільки пасивними, але й відкрито, зовсім відверто й з легким серцем, без усяких коливань футбольний матч ставлять вище людської й політичної драми?

Політичне як таке, на думку Бодріяра, політичне чисто стратегічної спрямованості вгає спочатку в системі репрезентації, а остаточно – у межах сучасної неофігуративності. Остання припускає ту ж самозростаючу знаковість, але знаки тепер вже не позначають: в "дійсності", реальної соціальної субстанції, їм більше ніщо не "відповідає". Що може виражатися в політичному, чим може забезпечуватися ефективна робота його знаків, якщо соціального референта сьогодні немає навіть у таких класичних категорій, як "народ", "клас", "пролетаріат",

"об'єктивні умови"? Зникає соціальне означуване – розсіюється й залежне від нього політичне означаюче.

На підтримку аргументів Ж. Бодріяра про згасання політичного в соціальному висловлюються російські дослідники К. В. Плешакова і Є. В. Єгорова-Гартман: "Існує група населення, що не дотримується ніяких політичних орієнтацій, але яка складає основну частину електорату. Якщо початок демократичних реформ у нас в країні спричинив бурхливий ріст політичної активності населення, яка проявлялася у масовій електоральній поведінці, активній підтримці (або, навпаки, опозиції) різних політичних течій, участі в масових політичних мітингах і демонстраціях, то теперішня ситуація в Росії якісно відмінна від тієї. Економічні та соціальні проблеми, що з'явилися почали витісняти на задній план політичні інтереси людей. На зміну сильній політизованості приходить політична апатія населення... люди стомилися від боротьби різних політичних течій між собою, у багатьох груп населення відсутня мотивація для участі в електоральному процесі, однак з'являється мотивація участі в акціях протесту" [11].

Продовжуючи аналіз концепції Ж. Бодріяра, зосередимо увагу на тому, що політичний референт поступився місцем референдуму. Однак зондування, тести, референдум, засоби масової інформації виступають як механізми, які діють вже в плані симуляції, а не репрезентації. І орієнтовані вони вже на модель, а не на референт.

На те, щоб утримати цю масу в стані керованої емуляції й захиститися від інерції її неконтрольованої тривожності, витрачається величезна енергія. Воля й репрезентація над масою вже не панують, але вона зіштовхується з напором діагностики, чистої проникливості. Вона потрапляє в безмежне царство інформації й статистики: потрібно вловити її самопочуття, з'ясувати позицію, спонукати висловити якесь пророцтво. З нею активно заграють, її оточують піклуванням, на неї впливають.

Цікавим з погляду критики виступає характеристика Бодріаром одного із елементів політичної комунікації – інформації. Прийнято вважати, що, запускаючи в маси інформацію, їх структурують, що за допомогою інформації й послань вивільняється закладена в них соціальна енергія (сьогодні рівень соціалізації вимірюється не стільки ступенем розвиненості інституціональних зв'язків, скільки кількістю циркулюючої інформації й тим, який її відсоток поширюється телебаченням, радіо, газетами й т. д.). Насправді ж все складається прямо протилежним чином. Замість того щоб трансформувати масу в енергію, інформація здійснює подальше виробництво маси. Замість того щоб інформувати, тобто, відповідно до її призначення, надавати форму й структуру, вона ще більше послабляє – "поле соціальності" під її впливом неухильно скорочується.

Влада протягом довгого часу задовольнялася лише тим, що виробляла смисл (політичний, ідеологічний, культурний, сексуальний); попит же розвивався сам – він вбирав у себе пропозицію й відразу очікував нову. Сенсу бракувало, і всім революціонерам доводилося приносити себе в жертву нарощуванню його виробництва. Зараз інша справа: сенс усюди, його виробляють усе більше й більше, і бракує вже не пропозиції, а саме попиту. Виробництво попиту на сенс – ось головна проблема системи. Без цього попиту, без цієї сприйнятливості, без цієї мінімальної причетності сенсу влада виявляється не більш ніж простим симулякром, усього лише ефектом просторової перспективи.

Величезна більшість рекламних повідомлень ніколи не доходить за призначенням, тому що тим, кому вони спрямовані, вже байдужий їх зміст, людей цікавить тільки медіум – носії послань, що виступають ефектами

середовища, ефектами, рух яких виливається в заворожливий спектакль. Критична думка оцінює й вибирає, вона встановлює розбіжності й за допомогою селекції піклується про сенс. Маса діють інакше: вони не вибирають, вони виробляють не розрізняючи, а нерозрізненість, що вимагає критичної оцінки повідомленню вони віддають перевагу занурюючому в гіпноз медіуму. Гіпноотичний стан вільний від сенсу, і він розвивається в міру того, як смисл застигає. Він має місце там, де царюють медіум, ідол і симулякр, а не повідомлення, ідея й істина. Однак саме на цьому рівні й функціонують засоби масової інформації. Використання гіпнозу – це принцип їхньої дії, і, керуючись ним, вони є джерелом специфічного масованого насильства – насильства над сенсом, насильства, що заперечує комунікацію, засновану на смислі, і стверджує комунікацію іншого роду.

Гіпотеза, відповідно до якої комунікація може здійснюватися поза медіумом сенсу й інтенсивність комунікативного процесу знижується в міру того, як цей смисл розчиняється й зникає, для нас неприйнятна. Тому що справжнє задоволення ми відчуваємо не від смислу або його наростання – нас зачаровує саме їх нейтралізація. Нейтралізація, породжує не якимось потягом до смерті, а просто ворожістю, відразу до референції, послання, коду, до будь-яких категорій лінгвістичного підприємства – породжує відмовою від усього цього в ім'я однієї лише зачаровуючої імплузії знака (остання складається в розчиненні полюсів значення: більше немає ні означаючого, ні означуваного). Мораль смислу у всіх відношеннях є боротьба із зачаруванням – те чого не може зрозуміти жоден із захисників смислу.

Моделлю сприйняття політичної сфери служить сприйняття матчу, художнього або мультиплікаційного фільму. Точно так само, як видовищем на домашньому телеекрані, населення заворожене й постійними коливаннями своєї власної думки, про які воно довідується із щоденних газетних публікацій результатів зондажу. І ніщо із цього не народжує ніякої відповідальності. Свідомими учасниками політичного або історичного процесу маси не стають ні на хвилину.

Тут немає втечі від політичного – це наслідок непримиренного антагонізму між класом (можливо, кастою), що несе соціальне, політичне, культуру, що панує над часом і історією, і всім тим, що залишилося – безформне, що перебуває поза сферою сенсу масою. Перший постійно прагне зміцнити смисл, підтримати й збагатити поле соціального, друга не менш наполегливо знецінює будь-яку значеннєву енергію, нейтралізує її або направляє у зворотну сторону.

Тип опору проаналізований у концепції "two steps flow of communication" ("дворівневої комунікації"), що розроблена американською соціологією й відповідно до якої маса зовсім не створить структуру пасивного прийому повідомлень засобів інформації, будь то повідомлення політичного, культурного або рекламного характеру. На першому рівні комунікативного процесу мікрогрупи й індивіди їх розшифровують, але, зовсім не схильні до точного, відповідно до встановлених правил, їхньому прочитанню, роблять це по-своєму. На другому – вони за допомогою своїх лідерів цей потік послань захоплюють і перетворюють. Вони починають із того, що пануючому коду протиставляють свої особливі субкоди, а закінчують тим, що будь-яке приходе до них повідомлення змушують циркулювати в межах специфічного, обумовленого ними самими циклу. Але точно так само діють і дикуни, у яких європейські гроші перебувають в унікальному, характерному тільки для їхніх культур символічному обігу (приміром, у сіанів Нової Гвінеї), або корсиканці, у яких система загального виборчого права

й виборності функціонує за законами суперництва кланів. Ця манера підсистем домагатися свого шляхом присвоєння, поглинання, підпорядкування розповсюдженого домінуючою культурою матеріалу, ця їхня хитрість заявляє про себе всюди. Саме завдяки їй "відсталі" маси перетворюють медицину у своєрідну "магію". І вони роблять це не через, як прийнято вважати, архаїчності й ірраціональності свого мислення, а тому що й у даній ситуації дотримуються характерної для них активної стратегії нейтралізуючого присвоєння, не аналізованого ними, але, проте, свідомої (тому що вони мають свідомість "без знання") протидії зовнішньому – стратегії, що дозволяє їм з успіхом захиститися від згубного для них впливу раціональної медицини.

У випадку із засобами масової інформації традиційний опір зводиться до того, щоб інтерпретувати повідомлення по-своєму – у межах особливого коду групи й у контексті її установок. Маса ж сприймають все й абсолютно все роблять видовищем; їм не потрібний інший код, їм не потрібен смисл; вони, по суті, не пручаються – вони просто прирікають все на зісковзування в якусь невизначену сферу, що навіть не є сферою безсмыслля, а виступає областю всеохоплюючого гіпнозу чи маніпуляції.

При такому, досить спрощеному, розумінні процесу комунікації упускається з виду те, що маса – медіум набагато могутніший, чим всі засоби масової інформації, разом взяті, отже, це не вони її підкоряють, а вона їх захоплює й поглинає або, щонайменше, вона уникає підлеглого становища [12].

Дефіцит реальності у Бодріяра – це зовсім не дефіцит речей та вчинків, навпаки, він пише про наростаюче "перевиробництво" їх в якості знаків реального. Отже, під реальністю розуміється деякий "реальний" зміст, тобто ціннісне наповнення речей та вчинків. Втрата реальності в концепції Бодріяра – це втрата розрізнення знаку – образ і референта – реальності. Бодріяр розрізняє чотири послідовні фази відношення між знаками і реальністю: образ є відображенням справжньої реальності; він маскує і спотворює справжню реальність; він маскує відсутність справжньої реальності; він не має ніякого зв'язку із будь-якою реальністю. "Знаки" не обмінюються на "означуване", вони замкнуті самі на себе. Вони симулюють наявність зв'язку "знак – референт", і ці симулякри функціонують як самореферентні знаки.

Однак Бодріяр випускає із уваги, що самі "знаки" – артефакти і соціальні технології – в процесі уречевлення стали "новою реальністю". Тепер знаки реального більш дієві, чим сама реальність. Маємо симуляцію не реальності взагалі, а реальності соціальних інститутів минулого, і ця симуляція – є симптомом і фактором розречевлення суспільства. Розречевлення – це суцільно негативна характеристика. Вона вказує на заперечення старого і характеризує нове лише як відсутність старого. Але суспільство, розречевлюючись, не зникає. Іронічна симуляція інституціональних образів в постмодерністських практиках – це новий модус "безтілесного" існування суспільства, а відповідно наших переконань – віртуальна реальність (соціального, політичного, індивідуального тощо). Таким чином, продовжуючи логіку міркувань відносно розречевлення суспільства ми переходимо до використання поняття віртуальної реальності, що передбачає взаємодію людини не із речами, а з симуляціями. Індивід знаходячись в справжній (дійсній) соціальній реальності інститутів, сприймає її як природну даність, в якій доводиться жити.

Такий стан соціального розвитку показує зростання потреби у неминучому підвищенні ролі в суспільстві політичної комунікації. Адже зростаюча інформатизація соціального життя веде до підвищення впливу інтерп-

ретаційних схем і парадигм на почуття і настрої значної маси людей, зближує культурні світи, одночасно відкриваючи нові можливості для цілеспрямованого маніпулювання масовою свідомістю. Зримо і неоднозначно бурхливо розвиваються всі рівні комунікації незалежно від того, чи вони сполучені з її негативним та деструктивним, чи позитивним та конструктивним потенціалом.

Сучасне суспільство характеризується постійним множенням, прискоренням, ущільненням і глобалізацією комунікацій. Кількість і якість комунікацій безупинно зростає, їх розвиток безперестану прискорюється, все більше людей втягується в комунікаційний процес, а його мережа досягає глобальних масштабів. Ріст комунікацій відкриває нові можливості, які звільняють людей від колишніх обмежень, систем соціального контролю й примусу, створюючи підвалини особистісної репрезентації.

Безсумнівно, що кожне суспільство є простором ретельно врегульованої комунікації, де соціальні інститути є формами її організації. Змістом цього врегулювання виступає соціальний діалог. Він є активною гуртуючою силою, проявом громадського життя, формуючи в людей почуття приналежності до соціуму, до тієї чи іншої соціальної групи, до соціальних цінностей, соціальних ролей, до соціальної ідентичності. Неоднозначність цього процесу, його стрімкий характер і сила впливу на людину і суспільство диктують необхідність глибокого і всебічного

дослідження феномену соціальної комунікації на всіх її рівнях, а особливо на рівні політичної комунікації, оскільки остання є базисним явищем у суспільстві. Вагомість і значимість політичної комунікації впливає на поведінку й діяльність людини, формуючи різні рівні розвитку суспільства, які фактично відповідають тому, що отримало назву комунікативної взаємодії. Зокрема, така форма комунікативної взаємодії як соціальний діалог суттєво впливає на стабілізацію й розвиток громадського життя.

Список використаних джерел

1. Райх В. Психология масс и фашизм. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – С. 302. 2. Там само. – С. 308. 3. Капустинский Р. Иной в глобальной деревне // Новая Польша. – 2007 – № 2. – С. 10. 4. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / [пер. с англ. В. Николаева]. – М.: Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с. 5. Азаров Н. И. Политическая психология личности и масс // Социально-политический журнал. – 1997. – № 2. – С. 119. 6. Там само. – С. 120. 7. Рисмен Д. Некоторые типы характера и общество / [пер. с англ. Е. Д. Руткевич] // Социологические исследования. – 1993. – № 3. – С. 121. 8. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 146–165. 9. Рисмен Д. Некоторые типы характера и общество... – С. 121. 10. Бодрийяр Ж. В. Тени молчаливого большинства, или Конец социального / [пер. с фр. Н. В. Суслова]. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000. – 102 с. 11. Егорова-Гартман Е. В., Плешаков К. В. Политическая реклама. – Изд. 2-е. – М.: Николо-Мидиа, 2002. – С. 9. 12. Бодрийяр Ж. В. Тени молчаливого большинства, или Конец социального... – С. 12–15.

Надійшла до редколегії 25.12.12

Д. А. Товмаш

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК КОРРЕЛЯТ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

В статье приведен социально-философский анализ политической коммуникации в качестве коррелята гражданского общества. Подчеркнуто, что именно политическая коммуникация является своеобразной предпосылкой функционирования и развития социума и социальной реальности.

Ключевые слова: политическая коммуникация, гражданское общество, массовое общество, миноризация, массы, симулякр.

D. A. Tovmash

POLITICAL COMMUNICATION AS A CORRELATE OF CIVIL SOCIETY

The paper submitted to the socio-philosophical analysis of political communication as a correlate of civil society. It is emphasized that this kind of political communication is a prerequisite for the functioning and development of society and social reality.

Keywords: political communication, civil society, mass society, minorisation, mass, simulacrum.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 321.7/329.12

Р. М. Коршук, канд. політ. наук, доц., КНУТШ

ЛІБЕРАЛЬНА ТА ЕТНІЧНА ДЕМОКРАТІЯ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

У статті аналізується ліберальна та етнічна демократія як різні форми етнополітичних відносин в умовах демократичного політичного режиму. Розглядається сутність та ознаки даних форм, здійснюється їх порівняльний аналіз.

Ключові слова: етнополітика, політичний режим, ліберальна демократія, етнічна демократія, етнічність, нація, націоналізм, національна (етнічна) меншина, титульна нація, домінуюча нація.

Важливою характеристикою політики певної конкретної держави, здійснення політичної влади виступає політичний режим, що визначається як "система методів та засобів здійснення політичної (державної) влади" [1]. Особливості політичного режиму, його засоби та методи здійснення політичної влади виявляються в усіх без винятку сферах суспільства, впливаючи на життя та діяльність як індивідів, так і різноманітних спільнот, у тому числі етнічних. Таким чином, політичний режим визначає певну систему етнополітичних взаємовідносин у конкретній державі.

У процесі історичного розвитку різні демократичні режими виробили власні шляхи забезпечення прав етнічних спільнот, розподілу владних ресурсів між їх представниками, вирішення етнічних конфліктів. Форма функціонування демократичного політичного режиму в етнополітиці залежить від цілого ряду факторів, серед яких центральне місце займають особливості політичної культури, традиції функціонування демократичних інституцій, особливості розподілу владних повноважень між більшістю та меншістю тощо. Відповідно, основними формами функціонування демократичного політичного режиму в етнополітиці, на думку ізраїльського дослідника С. Смухи, є ліберальна, етнічна та демократія згоди. Останню, зважаючи на специфічний характер саме міжетнічних відносин, доцільніше визначати як демократію міжетнічної згоди.

Метою цієї статті є порівняльний аналіз ліберальної та етнічної демократії. Відповідно до поставленої мети у статті вирішуються наступні завдання:

- 1) визначити основні системи етнополітичних відносин в умовах демократичних політичних режимів;
- 2) охарактеризувати особливості ліберальної демократії;
- 3) розкрити сутність етнічної демократії;
- 4) виокремити спільні та відмінні риси ліберальної та етнічної демократії.

Серед науковців, які досліджували проблему етнічності в демократичних політичних режимах, варто відзначити С. Смуху, В. Кимлічку, А. Лейпхарта, Д. Горовіца, Ч. Тейлора, Д. Цветкова, Ю. Шабаєва, О. Садохіна.

Проблема забезпечення прав недомінуючих етнічних груп є одним з центральних питань функціонування сучасних демократій. На перший погляд демократія являється універсальним інструментом забезпечення прав людини, що, в свою чергу, виступає запорукою забезпечення прав етнічних спільнот, їх нормального існування та життєдіяльності. Для цього достатньо лишень дотримуватись демократичних принципів та процедур.

Однак, на практиці втілення подібних принципів в етнополітиці пов'язане з цілим рядом труднощів. Класична демократія – це правління більшості, особливістю якого є втілення на практиці принципу "одна людина – один голос". У поліетнічних державах даний принцип забезпечує міцне домінування етнічної більшості. Враховуючи той факт, що більшість демократичних країн

світу являються поліетнічними, стає дедалі більш зрозуміло, що питання меншин не можна розв'язати простим забезпеченням додержання традиційних прав людини. Їхні стандарти не можуть допомогти у розв'язанні деяких найбільш важливих і суперечливих питань, що стосуються етнічних меншин [2].

Однією з найдавніших форм демократії є ліберальна демократія. Етнополітика в умовах ліберальної демократії характеризується такими основними рисами:

1) етнічне походження є особистою справою та особистим вибором громадянина і офіційно ніяк не враховується. Як і релігія, етнічність відокремлена від держави. Держава не втручається в етнічні питання;

2) засоби (ресурси) розподіляються залежно від індивідуального внеску особи і не залежать від її групової приналежності. Недомінуючі групи мають можливості для соціальної та політичної мобільності і успішно користуються ними, хоча і не всі в рівній мірі. Порушує даний принцип лише політика "позитивної дії" (переваги представникам чорношкірого або іспаномовного населення США та аналогічні заходи в низці інших країн), яка практикується як тимчасовий захід, ціль якого – залягодити несправедливості, що мала місце у минулому, створити рівні умови гри;

3) окремі громадяни та меншини мають свободу вибору – інтегруватися у домінуючу більшість і асимілюватися чи залишатися поза нею [3]. Прикладами подібних демократій є США, Франція, Швеція тощо.

В основі ліберальної демократії лежать дві основні взаємопов'язані ідеї – ідея "етнокультурної нейтральності" та етатистська ідея нації (нація-держава, політична, громадянська нація). Державна політика має бути нейтральною щодо етнічних, культурних та расових особливостей власних громадян. Ставлення держави до цих особливостей нагадує ставлення до релігії – тієї сфери приватного життя людини, в яку держава втручається лише у випадку загрози порушення прав інших людей. Релігійна толерантність та відокремлення держави від церкви виступають зразком для наслідування в етнічній сфері. За ліберальної демократії не має бути ані офіційних релігій, ані офіційних культур.

Етнокультурна нейтральність є центральною характеристикою громадянських націй. Один з визначальних принципів ліберальної демократії – "етнічне походження є особистою справою та особистим вибором громадянина і офіційно ніяк не враховується" – виступає наріжним каменем формування політичної нації. Наголошується на існуванні певних загальних демократичних цінностей, які підтримуються більшістю населення незалежно від етнічної приналежності.

На думку В. Кимлічки подібна характеристика ліберальної демократії не відповідає дійсному стану речей: "зростає розуміння, що ідея етнокультурної нейтральності не більше ніж міф. Справді, заява, що ліберально-демократичні держави (або "громадянські нації") етнокультурно нейтральні, є очевидною неправдою як в

історичному так і в концептуальному плані... Розглянемо нинішню політику Сполучених Штатів, які нібито є "нейтральною" державою. По-перше, є офіційна вимога вивчати англійську мову дітям у школах. По-друге, існує офіційна вимога вивчати англійську мову іммігрантам (до 50 років), щоб отримати американське громадянство. По-третє, вимогою *de facto* (фактично) роботи у державних установах або для державних установ є знання претендентом англійської мови. По-четверте, рішення про межі штатів і час їхнього прийняття до федерації спеціально встановлювалися у такий спосіб, щоб англомовне населення становило більшість у кожному з п'ятдесяти штатів американської федерації" [4]. Таким чином маємо невідповідність теорії та практики застосування принципів ліберальної демократії щодо етнічних спільнот. Втілення на практиці принципів ліберальної демократії щодо етнічностей вступає у конфлікт з принципами мультикультуралізму, який зараз активно пропагується на Заході.

Практика втілення ідей ліберальної демократії щодо етнічних спільнот доводить, що ця форма – все ж таки правління більшості. Представники етнічних меншин постають перед вибором – або інтегруватися до більшості, або йти шляхом етнічної ізоляції. Деякі країни, наприклад Франція, не вітають подібні прагнення до ізоляції, всіляко підштовхуючи представників етнічних меншин до інтеграції у французьке суспільство на індивідуальному рівні. Натомість забезпечення індивідуальних прав представників меншості не залежить від їхньої етнічної належності. На практиці це виявляється у можливості зайняти будь-яку посаду в державі (за умов виконання певного ряду умов – знання мови тощо) незалежно від національності, кольору шкіри та віросповідання.

Політика "позитивної дії" має тимчасовий характер, що підтверджує орієнтацію ліберальної демократії на формування єдиної нації-держави та гомогенної національної культури. Ціллю подібних заходів є не тільки виправлення несправедливості щодо окремих етнічних груп, скільки формування у майбутньому суспільства "сліпого щодо кольору шкіри", об'єднаного єдиною національною культурою. На практиці політика "позитивної дії" виявляється в наданні квот представникам певних етнічних/расових груп при вступі у вищі навчальні заклади, прийомі на роботу, зокрема на державну службу тощо.

На думку деяких дослідників політика "позитивної дії" має також і негативні моменти: вона зменшує рівень "здорової" конкуренції, спричиняє зростання невдоволення серед представників більшості тощо.

Етнічна демократія являє собою тип демократичного політичного режиму, що прагне поєднати, на перший погляд, не сумісні принципи – демократичні процедури та домінування етнічної більшості. В етнічній демократії поєднуються наявність демократичних прав для усіх громадян, певні колективні права етнічних меншин та домінування етнічної більшості. На відміну від ліберальної демократії, ця форма ґрунтується на концепції етнічного (апелює до ідеї нації як етнічної спільноти), а не громадянського націоналізму.

Основними рисами етнічної демократії виступають:

- 1) чітке визначення титульної нації;
- 2) титульна нація є, водночас, домінуючою нацією;
- 3) держава виступає синонімом, насамперед, титульної нації;
- 4) етнічний націоналізм домінуючої спільноти виступає основою формування нації у державі;
- 5) держава наголошує на визначальній ролі титульної нації, проводить заходи, спрямовані на активну підтримку її культури;

6) держава прагне до обмеження можливості представників нетитульних етнічних груп зайняти домінуючі позиції в органах державної влади;

7) представники етнічних меншин, що мають громадянство, користуються політичними, економічними, соціально-економічними, соціальними та культурними правами і свободами. У сфері колективних прав непанівні етнічні спільноти мають право на формування власних релігійних, освітніх та культурних інституцій;

8) в цілому держава не перешкоджає етнічним меншинам боротися за покращення власного статусу законними методами.

Прикладами етнічної демократії, на думку С. Смухи, є Ізраїль, Польща, Естонія тощо. До країн з подібним типом демократичного режиму зараховують також Німеччину. Типовим прикладом втілення на практиці етнічної демократії є Ізраїль. В Ізраїлі араби мають усю повноту громадянських прав, свої легальні організації та політичні партії. Водночас, згідно декларації незалежності Ізраїль – це, насамперед, єврейська держава, батьківщина усіх євреїв. Одним з прикладів домінування єврейської нації є міграційна політика, згідно якої євреї мають переваги у отриманні громадянства тощо. Серед арабського населення поширене прагнення до рівноправності з євреями не тільки на індивідуальному, але й на груповому рівні.

Однією з центральних проблем функціонування етнічної демократії є забезпечення стабільності цієї форми. На думку С. Смухи стабільність етнічної демократії залежить від цілого ряду факторів, головними серед яких є: сила держави; чисельне співвідношення "домінуюча більшість – непанівні меншості"; рівень консолідації непанівної етнічної спільноти; наявність чи відсутність політичної еліти, що здатна мобілізувати етнічну меншину; наявність чи відсутність уявлень щодо загроз (міфічних або реальних) існуванню домінуючої спільноти та держави. Сильна держава здатна протистояти внутрішнім та, що особливо важливо, зовнішнім загрозам, адже етнічні меншини іноді виступають інструментом впливу інших держав. Наявність у державі чисельної (більше 25 % від усіх громадян) консолідованої етнічної меншини та здатність її еліти політизувати дану меншину, може виступати дестабілізуючим фактором для функціонування етнічної демократії. Важливою складовою забезпечення стабільності етнічної демократії, на думку ізраїльського дослідника, є відчуття загрози серед представників домінуючої спільноти. Наприклад, в Ізраїлі в середовищі євреїв культивується міф про загрозу існуванню власної держави та єврейської нації.

У науковій літературі іноді ліберальна демократія протиставляється етнічній, при цьому остання розглядається як неповноцінна демократія, в якій практичне застосування демократичних процедур в етнополітиці є фікцією. Подібне протиставлення пов'язане з особливостями трактування різних типів націоналізму. Якщо в основі ліберальної демократії лежить політичний (громадянський) націоналізм, то етнічна демократія виступає втіленням ідеології та практики етнічного націоналізму.

Поділ націоналізму на етнічний та громадянський є найбільш поширеним та найвпливовішим у сучасній науці. Ця типологія була започаткована американським дослідником Г. Коном. На думку Г. Кона історично сформувалися два основні типи націоналізму – західний та східний, побудовані на відмінних ідеологічних засадах: "якщо західний націоналізм був у своїх витоках пов'язаний з концепцією індивідуальної свободи та раціонального космополітизму XVIII ст., пізніший націоналізм Центральної та Східної Європи і Азії легко набував протилежного розвитку... Націоналізм на Заході ґрунтував-

ся на нації, яка була витвором суспільних і політичних чинників; націоналізм у Німеччині ґрунтувався не на раціональній суспільній концепції, а на "природній" реальності спільноти, яка тримається разом не з волі її членів чи обов'язком, впровадженням контрактом, а традиційними родинними зв'язками та статусом членів" [5].

Ця типологія є універсальною та найбільш поширеною у сучасній науці. Поділ націоналізму на політичний та етнічний (західний і східний) досі залишається своєрідним еталоном та мірилом всіх речей. Однак ця типологія, як і будь-яка інша, має ряд недоліків. Подібний поділ, за влучним висловом Г. Касьянова, носить "моралізаторський характер" [6], адже протиставляє в цілому позитивний політичний (громадянський, західний) націоналізм негативному етнічному (східному) націоналізму. Відповідно, поділ націоналізму на позитивний та негативний часто використовується не стільки в науковому, скільки в ідеологічному сенсі.

Дана типологія, як і більшість типологій, виділяє "чисті типи" (у веберівському розумінні) та не враховує усю гамму наявних емпіричних прикладів втілення націоналізму на практиці. На ваду поділу націоналізму на етнічний та політичний вказує (спираючись на аналіз відомого дослідника Дж. Броулі) Е. Сміт: "різниця між етнолінгвістичним та громадянсько-політичним видами націоналізму міцно вкоренилася в дослідницькій літературі, однак подібна різниця являється аналітичною та нормативною. Вона не описує конкретні націоналізми, а використовується для відстеження розвитку націоналізму загалом. Навіть найбільш "громадянські" та "політичні" націоналізми за умови детального розгляду часто виявляються також "етнічними" та "лінгвістичними"; таким, безумовно, є французький націоналізм в часи Революції, не кажучи вже про наступний період, з його зверненням до "nos ancêtres les Gaulois" та єдиного французького народу, а також придушення регіональних мов на користь паризької, французької. Навпаки, Броулі виокремлював в німецькому націоналізмі 1848 р. поряд з етнічною територіальною та громадянською складовою, що виражалось в дискусіях франкфуртського парламенту. Іноді ця громадянська та етнічна складова змішуються в рівній пропорції, як це мало місце в Чехословаччині, Шотландії та Швейцарії, іноді вони вступають в протиріччя, як це було в "справі Дрейфуса" у Франції або як це сьогодні відбувається в Індії та Ізраїлі" [7]. До цього варто додати, що сучасна Франція, яка виступає ледь не хрестоматійним прикладом побудови держави на засадах політичного (громадянського) націоналізму, поєднує в своїй політиці елементи етно- та громадянського націоналізмів – увага та турбота про розвиток французької мови та культури поєднуються з етатистською концепцією нації.

Прикладом побудови політичної (громадянської) нації є також Сполучені Штати Америки. С.Смуха щодо цього зауважує: "США – ще одна класична ліберальна демократія, в якій сьогодні так багато розмов про мультикультурність та політкоректність. Але, як і раніше, в основі американського суспільства лежить одна мова (англійська), одна культура тощо" [8].

Цей приклад свідчить, що між етнічним та політичним націоналізмом, як і між етнічною та ліберальною демократією не така глибока прірва, як видається на перший погляд. Як ліберальна, так і етнічна демократія є правлінням більшості. Національна культура в етнічній та ліберальній демократіях формується на основі культури більшості. Саме в культурній сфері, в умовах цих двох форм демократичного політичного режиму виявляється, перш за все, домінування більшості, що є цілком природним: "важливо мати на увазі, що ні в од-

ній демократичній державі національні меншини не мають повної лінгвістичної та культурної рівності з домінуючою більшістю, і це практично неможливо, адже меншини за своєю природою завжди будуть програвати більшості" [9]. При цьому в обох типах представники етнічних меншин, які мають громадянство, користуються демократичними правами і свободами, в тому числі в культурній сфері (мають право на формування власних релігійних, освітніх та культурних інституцій). Як етнічна, так і ліберальна демократія вимагають від представників етнічних меншин виконання певного ряду вимог (знання офіційної мови тощо) задля отримання громадянства чи реального користування правами громадянина. Загалом етнічна та ліберальна демократії прагнуть до подібної мети, але йдуть до неї дещо відмінними шляхами. Відмінність шляхів, у свою чергу, пов'язана з історичними особливостями формування націй та держав. При цьому обидві забезпечують дотримання та охорону прав меншості. Етнічна демократія, на думку С.Смухи, є своєрідним сучасним інструментом формування новітніх національних держав: "уявіть собі їх дилему: адже ці держави базуються на понятті етнічної нації, а Захід вимагає від них ліберальної демократії. Відповідно, потрібно щось придумати і саме тому для багатьох етнічна демократія з часом стане можливим реальним виходом зі складного положення. Тобто знову: демократичні права для усіх, спільне громадянство, певні колективні права меншин, і, водночас, контроль за тим щоб більшість мала привілеї та домінування" [10].

Як це не парадоксально звучить, але в окремих випадках етнічна демократія, на відміну від ліберальної, виявляється більш дієвим механізмом у справі захисту самобутності етнічних меншин. В умовах класичної ліберальної демократії минулого застосування асиміляційної моделі етнополітики вважалося цілком закономірною та необхідною річчю. У деяких сучасних ліберальних демократіях, попри пропагування та впровадження у практику засад мультикультуралізму, політика етнокультурної нейтральності обертається активним підштовхуванням представників етнічних меншин до асиміляції. Свободу вибору – асимілюватися в домінуючу культурну більшість чи залишатися поза нею, при цьому користуючись демократичними свободами, ніхто не відміняв. Однак, наголос саме на індивідуальних, а не групових правах у сфері культури, виступає для багатьох представників не домінуючих культурних груп дороговказом до асиміляції.

Натомість етнічна демократія, внаслідок наголосу на етнічному націоналізмі й чіткому розмежуванні титульної нації та національних меншин, сприяє їх консолідації, підтриманню власної культурної та етнічної самобутності. Як не дивно, етнічна демократія, надаючи більшу увагу колективним правам, підштовхує етнічні меншини до формування власних релігійних, освітніх та культурних інституцій.

Звичайно, ця теза є дискусійною, її підтвердження чи спростування залежить від аналізу конкретних прикладів втілення засад етнічної демократії на практиці.

Порівняльний аналіз ліберальної та етнічної демократій, а також конкретні приклади втілення останньої на практиці спростовують тезу про недемократичність етнічної демократії. Не варто сприймати етнічну демократію лише в негативному сенсі. Це теж демократія, її особливості обумовлені історичними реаліями формування нації та національної держави. Більш того в умовах звільнення від колоніальної залежності на початковому етапі державотворення ця форма демократії сприяє відродженню титульної нації, її культури та мови, водночас забезпечуючи наявність демократичних процедур.

Список використаних джерел

1. Шляхтун П. П. Політологія (теорія та історія політичної науки) : підручник. — К. : Либідь, 2002. — С. 378. 2. Кимлічка В. Лібералізм і права меншин / [пер. з англ. Р.Ткачук]. — Харків : Центр Освітніх Ініціатив, 2001. — С. 19. 3. Шабает Ю. П., Садохин А. П. Етнополітологія : учеб. пособ. — М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2005. — С. 91–92. 4. Кимлічка В. Лібералізм і права меншин... — С. 24–25. 5. Кон Г. Західний та східний націоналізм // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; [пер. з англ. Ю. Мельника]. — К. : Смолоскип, 2000. — С. 632. 6. Касьянов Г. В. Теорії нації та націоналізму. — К. : Либідь, 1999. — С. 188. 7. Смит Эн-

тони Д. Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма / [пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. М. Филипова, Э. С. Загашвили и др.]. — М. : Праксис, 2004. — С. 236–237. 8. Полищук В. Блеск и нищета этнической демократии [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://www.moles.ee/03/Sep/10/8-1.php>. 9. Шабает Ю. П., Садохин А. П. Етнополітологія... — С. 66. 10. Полищук В. Блеск и нищета этнической демократии [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://www.moles.ee/03/Sep/10/8-1.php>.

Надійшла до редколегії 25.12.12

P. H. Korshuk

ЛИБЕРАЛЬНАЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ ДЕМОКРАТИЯ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

В статье анализируется либеральная и этническая демократия как различные формы этнополитических взаимоотношений в условиях демократического политического режима. Рассматривается сущность и признаки данных форм, осуществляется их сравнительный анализ.

Ключевые слова: этнополитика, политический режим, либеральная демократия, этническая демократия, этничность, нация, национализм, национальное (этническое) меньшинство, титульная нация, доминирующая нация.

R. M. Korshuk

LIBERAL DEMOCRACY AND ETHNIC: A COMPARATIVE ANALYSIS

This article analyses liberal and ethnic democracies as two forms of ethno-political relations of the democratic political regime. Main ideas and features of those forms have discussed and compared.

Keywords: ethno-politics, political regime, liberal democracy, ethnic democracy, ethnicity, nation, nationalism, national (ethnic) minority, titular group, dominant nation.

УДК 316.35

Д. В. Косенко, асп., КНУТШ

КРАТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР КОМУНІКАТИВНОГО ВЧЕННЯ Ю. ГАБЕРМАСА

Проаналізовано кратологічний вимір комунікативного вчення Ю. Габермаса. Висвітлено особливості політичних поглядів мислителя на владу, демократію та їх місце в комунікативному вченні Ю. Габермаса.

Ключові слова: влада, демократія, легітимність, політичне відчуження, кратологічний вимір комунікативного вчення Ю. Габермаса.

На сучасному етапі розвитку людства, особливо в період становлення нової інтелектуальної епохи, однією з найбільш значущих особливостей стає зростання ролі комунікативних процесів в політиці, які охоплюють практично всі сфери життєвого світу та суспільства. Без визначення ролі влади у цих процесах стає неможливим вивчення і самої комунікативної дії.

Доцільність вивчення кратологічного виміру комунікативного вчення Ю. Габермаса постає у зв'язку із недостатнім дослідженням даної проблематики в наукових колах. Суперечлива оцінка самої теорії комунікативної дії, зарубіжними, та особливо вітчизняними науковцями у радянські часи, не сприяла повноцінному розкриттю її потенціалу.

Мета статті: проаналізувати кратологічний вимір комунікативного вчення Ю. Габермаса, розкрити особливості політичних поглядів мислителя на владу, демократію та їх місце в теорії комунікативної дії.

Чи ж не найважливішою запорукою розкриття змісту влади є своєрідне мистецтво керування, що й є сутністю політичної влади. Відповідно це певний процес комунікації, контактів сильніших особистостей, могутньої волі із слабшими, пасивнішими. Разом цей процес викликає своєрідне тяжіння слабшої волі й духу до сильнішої, до носія політичної влади.

У початкових формах влада з'явилася разом із людиною. Тому влада існувала вже в додержавних й дополітичних формах організації суспільства. Первісна влада виступала як засіб підтримання певного балансу внутрішньо-групових відносин, насамперед, у вигляді влади різних вождів кланів, родів, релігійних служителів. У первісному суспільстві прояви влади виникли у формі заборон та табу. Водночас, небезпеки перед якими стояла первісна людина, змушували її вступати в певні організаційні захисні зв'язки, що допомагали їй вижити.

Також існували й підстави виникнення влади у зв'язках, що відображали нерівність, яка споконвіку існувала у тваринному світі. Так, якщо серед нижчих видів тварин панувало підкорення тваринним інстинктам, що

яскраво проявлялося в агресивних, силових вчинках, то Homo Sapiens вирізнявся поступовою раціоналізацією своїх дій. Причиною цього була психофізична, розсудливо-розумова і розпорядчо-організаційна нерівність [2]. Тобто влада впливає з біологічної основи, спільний як для людини, так і для тварини, а саме там, де проявляється нерівність. Сильніший, спритніший, розумніший, агресивніший представник ставав вожаком, змушував слухати себе, визнавати вищість своїх інтересів. Тому Ф. Ніцше зазначав, що воля до влади становить основну форму афекту, всі інші — це лише її видозміни, і більшість живого прагне до збільшення своєї влади, а не лише до її збереження [3].

Сила є однією із передумов виникнення владної агресивності, що робить владу здатною ефективно функціонувати. Спочатку сила відображала просту фізичну нерівність між особами тваринного світу. Також сила була найважливішою ознакою влади ще від початку людського суспільства. Так давньогрецький мислитель Фалес зазначає, що сила є основою влади. З розвитком суспільства сила стала означати не лише фізичну силу, а й різні модифікації влади, наприклад, багатство.

Варто відмітити, що сила з часом конкретизувалася у наказі, який спершу міг бути жестом чи мімікою, голосом чи поглядом. Тобто — влада втілювалася в імперативності, а отже в примусі. Як зазначав Е. Канетті, "наказ давніший, ніж мова" [4], а відповідно — хто почав віддавати накази, той і став одним із засновників влади та закону. Отже, сила завжди мала волю складовим елементом, яка збуджувала її до дії. І. Льюїс зазначав, що призначення влади полягає в тому, щоб "створити в душах людей настрої визначеності, завершеності, імпульсивності і виконавчості" [5], а волю можна побачити в інтенсивності, активності внутрішньої напруги, що притаманні вождеві чи правителю та у невблаганності вольових вчинків й зовнішніх дій, тому далеко не кожному під силу бути повелителем.

Влада — це здатність здійснювати свою волю [6]. Наведене визначення дає підстави підсумувати, що влада є нав'язування, яке включає в себе примус. Тому влада —

це "спроможність примусити людей робити те, чого за інших обставин вони б не робили" [7]. Також влада – це і певний дух, коли поруч є сила та воля. Саме дух спонукає людину шукати спілкування, реалізовувати свої мрії, інтереси, він робить людину соціальною істотою [8].

Розглядаючи зміст влади, потрібно враховувати що:

- 1) у владних відносинах повинно бути не менше двох суб'єктів, якими можуть бути як окремі особистості, так і групи людей чи інститутів;
- 2) рішення владного суб'єкта має супроводжуватися ясною можливістю застосування примусу чи певних санкцій на випадок не підпорядкування волі суб'єкта;
- 3) підпорядкування об'єкта рішенням суб'єкта;
- 4) існування легітимних норм як основи рішень суб'єкта.

Для влади важливим є потяг до організованості, адже без організованості не може розвиватися впорядковане спільне життя вищих тварин. В основі організованості лежить впорядкованість, ієрархія. Це певні, досить чіткі, правила регламентації діяльності людських груп, правила взаємовідносин, підпорядкування.

Необхідно визначити межі поняття "влади" для глибшого розуміння. Зокрема, найбільшою межею влади є час, бо не існує вічних типів владних відносин, чи вічних політичних організацій [9]. Так, влада може розтягтися на століття, але все одно з часом приходять зміни, і з ними змінюються суб'єкти влади, навіть її характер. Також влада обмежена простором, функціонує лише в суспільно – економічних, політичних системах, у правовому чи державному полі, чи навіть в межах компетенції її носія. Вона обмежується й природними катаклізмами, які не підвладні людині. Врешті, людина – владар, що хоче й уміє змусити коритися собі, стає паном, владарем, державцем, вона підкорює, вона панує. Така влада розглядається як влада індивіда, особистості, тобто така влада є подвійною – вона складається з влади над людьми та влади над природою, над різними сферами життєдіяльності живого світу [10].

У своїх працях Ю. Габермас намагається критично осмислити владно-політичні форми цілісності суспільно-політичного розвитку на принципово іншій, порівняно з класичними політичними теоріями основі.

Тому необхідно виділити властиві риси класичних політичних теорій щодо інтерпретації влади:

- 1) на мікрорівні влада осмислюється як свідомо дія суб'єкта, пов'язана з областю егоїстичних гетерономних мотивів, мета яких – вплив на іншого;
- 2) на макрорівні влада ототожнюється із системою державних інститутів, які визначаються законом;
- 3) спосіб буття влади характеризується, переважно, в негативних категоріях: влада ототожнюється з репресивним – негативними санкціями, здатністю карати, обмежувати, забороняти і т. д. [11].

Очевидно, що пп. 1 і 2 відсилають нас до поняття суб'єкта, якому приписується здатність "мати владу" точно так само, як і здатність володіти багатством. Стоєво п. 3, то тут вказується на наявність у влади "емпіричних" ресурсів, за допомогою яких вона може впливати на свій об'єкт.

Критична установка Ю. Габермаса по відношенню до класичної теорії влади проявляється, в першу чергу, в тому, що він інтерпретує владу як "позамовний медіум" координації дій. При такій інтерпретації влада вже не може мислитися за класичною схемою бінарної опозиції суб'єкта та об'єкта. Природно, влада може набувати форму медіума лише тому, що вона не пов'язана з окремими особистостями та окремими контекстами [12]. Крім цього, Ю. Габермас піддає критиці розуміння влади як "грошей політики" (Т. Парсонс), тобто як символічного посередника, що циркулює в політичній системі аналогічно циркулюванню грошей в економічній системі.

Полемізуючи з Парсонсом, Габермас наводить три аргументи:

- 1) гроші є вимірюваними, в той час як владу неможливо точно виміряти. Вона завжди приховує в собі незмірний потенціал, який може актуалізуватися;
- 2) грошові інвестиції, як правило, приносять прибуток, у той час як інвестиції влади (особливо великі) мають протилежний ефект – поява опору, ослаблення і диференціацію;
- 3) нарешті, влада не є циркулюючим медіумом за своєю природою. Для того щоб влада в суспільстві почала ефективно циркулювати, вона вимагає додатково-го базису – легітимації [13].

Критика Ю. Габермаса розуміння влади як "грошей політики" має величезне значення для подолання наївно-позитивістського уявлення про владу. Вона акцентує увагу на принциповій характеристиці влади – її потенційний характер – і вказує на неможливість її редукції виключно до емпірично фіксованих ресурсів і проявів.

На думку Ю. Габермаса, про владу, в точному сенсі цього слова, ми можемо говорити лише як про медіум координації дій в політико-адміністративній системі. Позамовні системні медіуми управління мають певні аналогії в межах інститутів життєвого світу. Так, аналогами влади в світі можна вважати такі феномени, як "вплив", "авторитет", "репутація", "престиж", "ціннісні зобов'язання". Однак, незважаючи на таку корелятивність, між групами феноменів, які існують в життєвому світі й системі існує кардинальна відмінність. У життєвому світі феномени "впливу" імплікують мовну комунікацію і таким чином залежать від консенсусу. Системні ж медіуми існують поза мовним і консенсуальним контекстом. Одні медіуми впливають на "переконавання", в той час як системні медіуми втручаються в "ситуацію" актора. "Генералізовані форми комунікації, такі як вплив і ціннісні прихильності, вимагають ілюкційних актів і в силу цього, в орієнтації на порозуміння, залишаються залежними від використання мови. Медіуми управління, такі як влада і гроші, здійснюють інтеракції шляхом інтервенції в ситуацію іншого через перлюкційні ефекти" [14].

Перспективність критичної позиції Ю. Габермаса полягає, в першу чергу, в доказі того факту, що будь-яке дослідження влади не може абстрагуватися від аналізу її легітимності, тобто від тих самих питань, які М. Фуко намагався уникати. Іншими словами, дослідження влади не може бути здійснено без критики самої влади, яка веде до відповідних нормативних позицій. Без цього елементу теорія влади залишається мертвою. І якщо на рівні мікрофізики влада дійсно проявляється у своїй екстремальній, неопосередкованій відносинами легітимності формі, то на рівні інституційної влади питання про легітимність стає першочерговим.

Внаслідок технологізації систем управління настає політичне відчуження. Іншими словами, політичне відчуження – це ситуація, в якій загальний політично інтегрований життєвий світ не сприймається як умова закріплення індивідуальних можливостей буття в світі. Припинення опосередкування закріплення індивідуального буття в світі та загального світового горизонту апіорі веде до розриву зв'язку автор-адресат політичних рішень і, тим самим, до фрагментації або ж повної самоліквідації політичної автономії. Звідси стає очевидною необхідність відрізнити політичне відчуження від політичного винятку. Політичне відчуження, в точному сенсі, може мати місце тільки у тому бутті, яке вже є політичною сферою, тобто володіє певною політичною автономією [15]. Безглуздо говорити про політичну відчуженість рабів стародавньої Греції чи середньовічних європейських селян. Політичне відчуження може мати різні градації.

Можна виділити дві протилежні форми. З одного боку, політичне відчуження може виявлятися у формі ігно-

рування політичного як такого і догляду в "неполітичній" або "дополітичній" реалії життєвого світу. "Влада сама по собі, а народ сам по собі" – формула, що виражає зазначену ступінь політичного відчуження. Протилежною формою політичного відчуження є ситуація, при якій закріплення можливостей буття в світі здійснюється в обхід або навіть "всупереч" політичній структурованості життєвого світу. У цій ситуації ми маємо справу вже не з відходом у "до політичній", а зі спробами трансценденції політичної структурованості життєвого світу – або у формі "викорінення" екзистенції зі світу, її зовнішньої еміграції, або у формі протесту та протидії політичній структурованості. На відміну від першої форми політичного відчуження, безпечної для політичної системи, в цій формі відбувається проблематизація політичної структурованості життєвого світу, тобто традиційно сформованого розподілу каналів і сфер владної гри. Більш того, в рамках зазначеної форми відчуження може відбуватися і проблематизація певних структур чи, в крайньому випадку, життєвого світу як такого.

В останньому випадку (особливо, якщо проблематизації піддаються традиційні культурні очевидності) політичне відчуження набуває найбільш радикальних форм, переростаючи у культурне або соціальне відчуження.

Ініціатива розриву, між автором і адресатом політичних рішень, може виходити як від самої політичної влади, так і зі сфери повсякденних інтеракцій учасників життєвого світу. Будь-яка конкретна політична влада завжди зацікавлена в самозбереженні, а тому і в увічненні певних соціальних та політичних інститутів, на які вона спирається. Таке увічнення здійснюється шляхом максимальної реіфікації інститутів в свідомості людей, тобто наділення їх онтологічним статусом, незалежним від людської діяльності і сигніфікації. Конкретні соціальні і політичні інститути видаються за щось універсальне, вічне. Разом з реіфікацією інститутів онтологізуються і соціальні ролі. Будь-яка влада априорі прагне до того, щоб в її інституційних рамках людина повністю отожденовала себе з об'єктивним змістом рольової дії.

Політичну владу ми можемо розрізняти як таку, що народжується в процесі комунікації, та таку, що штучно створює імітацію легітимності влади. Тобто в політичній організації суспільства існують та перехреснюються два протилежних процеси: з одного боку формування легітимної влади, що народжується у вільному від владного примусу процесі комунікації, а з іншого – забезпечення легітимності через політичну систему (зверху), за допомогою якої адміністративна влада намагається контролювати політичні комунікації. В розумінні права Ю. Габермас стверджує, що політика і закони потребують нормативного обґрунтування, а відносно влади вони функціонують як засоби її обмеження. Тут комунікація виступає в якості базового процесу, що згуртовує суспільство для вирішення певних цілей, тому саме в комунікативній дії досягається консенсус і раціоналізуються взаємовідносини між суспільством і владою. За стратегічної раціональності цей консенсус відсутній, а кожний суб'єкт вимагає для себе переваг та максимум рішень, незважаючи на інтереси інших суб'єктів.

Ю. Габермас впевнений що в даний час контроль над владно-політичною бюрократією можливий лише з боку громадсько-політичної бюрократії партій та союзів, яка, в свою чергу, також підлягає контролю в рамках громадських організацій [16].

Саме комунікація виступає в якості базового процесу, що згуртовує суспільство для вирішення певних цілей, тому тільки в комунікативній дії досягається консенсус і раціоналізуються взаємовідносини між суспільством і владою. За стратегічної раціональності цей консенсус відсутній, а кожний суб'єкт вимагає для себе переваг та максимум рішень, незважаючи на інтереси інших суб'єктів.

Особливого значення Ю. Габермас надає демократії. Оплот демократії він бачить не в зміцненні державності, тобто не в посиленні державного втручання в життя суспільства, а в посиленні ролі свідомої, освіченої громадськості, яка виробляє цілі та ідеали соціально-політичного життя, активно бере участь у політичному процесі, який є "живим духом" демократії, гарантом її забезпечення.

Зазначимо щодо вагомості влади в комунікативному вченні Ю. Габермаса, бо саме мінімізація її впливу на державні інститути та максимізація взаємодії, ефективність дискусії між суб'єктами комунікації є запорукою розвитку демократичних цінностей та обов'язковим показником легітимності влади. Раціоналізацією процесу комунікації Ю. Габермас вважає усунення тих владних відносин, які залишаються прихованими в її структурі і перешкоджають досягненню консенсусу між суб'єктами комунікації. Формування легітимної влади полягає в посиленні ролі свідомої, освіченої громадськості, яка виробляє цілі та ідеали соціально-політичного життя, активно бере участь у політичному процесі, що і є гарантом збереження демократії. Демократія, на думку Ю. Габермаса, існує лише доти, поки "критична" громадськість залишається здатною ефективно виробляти політичну ініціативу, здійснювати контроль за діяльністю влади, а влада буде легітимною лише за умови належного "раціонального" функціонування інститутів громадянського суспільства. Розвинуте громадянське суспільство являється як джерелом, так і наслідком політичної і громадянської активності суспільства утворюючи міцний фундамент демократії.

Список використаних джерел

1. Канетті Е. Маса і влада. – К. : Альтернатива, 2001. – С. 251.
2. Кухта Б. Політична еліта (кратократичний аспект). – Львів : ЦПД, 2011. – С. 108.
3. Там само.
4. Канетті Е. Маса і влада... – С. 251.
5. Ильин И. А. О сущности правосознания : сочинения в 2-х т. – М. : Медиум, 1993. – Т. 1. Философия права. Нравственная философия. – С. 196–197.
6. Всемирная энциклопедия. Философия / гл. научн. ред. и составитель А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Минск : Харвест (Современный литератор), 2001. – С. 170.
7. Короткий оксфордський політичний словник / [пер. з англ., ред. І. Маклін, А. Макмілан]. – 2. вид. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2006. – С. 110.
8. Кухта Б. Політична еліта... – С. 110.
9. Там само. – С. 111.
10. Там само. – С. 112.
11. Зимовець Р. В. Феномен влади в культурі : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04 / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – С. 86.
12. Habermas J. The theory of communicative action / tr. by Thomas McCarthy. – Boston : Beacon Press, 1984. – Vol. Two: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. – P. 296.
13. Ibid. – P. 269–270.
14. Ibid. – P. 271.
15. Хабермас Ю. Демократія. Разум. Нравственность. – М. : Наука, 1992. – С. 170.
16. Кирилюк Ф. М. Новітня політологія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закладів. – К. : Центр учбової літератури, 2009. – С. 371.

Надійшла до редколегії 25.12.12

Д. В. Косенко

КРАТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КОМУНИКАТИВНОГО УЧЕНИЯ Ю.ХАБЕРМАСА

Проанализировано кратологическое измерение коммуникативного учения Ю. Хабермаса. Освещены особенности политических взглядов мыслителя на власть, демократию и их место в коммуникативном учении Ю. Хабермаса.

Ключевые слова: власть; демократия; легитимность; политическое отчуждение; кратологическое измерение коммуникативного учения Ю. Хабермаса.

D. V. Kosenko

CRATOLOGIC DIMENSION COMMUNICATIVE DOCTRINE J. HABERMAS

The article analyzed the cratologic dimension communicative doctrine of J. Habermas. Highlight particular political views thinker on power, democracy, and their place in the communicative doctrine of J. Habermas.

Keywords: power; democracy; legitimacy; political alienation; cratologic dimension of J. Habermas communicative doctrine.

МІСТА ЯК БРЕНДИ ЗА УМОВ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

XXI ст. демонструє тренд спростування пріоритетності національних суверенітетів на користь наднаціональних гравців та локальних територій. Стаття уявляє собою спробу з'ясувати специфіку взаємовпливу двох сучасних політичних процесів – глобалізація і динаміка національної ідентичності за її умов – з метою виявити роль міст у контексті подальшого розвитку світової політичної системи.

Ключові слова: глобалізація, брендинг території, політика ідентичності, національна, наднаціональна та регіональна ідентичність.

Політичні процеси сучасності, ідеологічні перетворення в світі, міжнародні відносини і світова політика базуються останнім часом на конкуренції територій за володіння та використання ресурсів, спростовуючи національну ідентичність. За умов закріплення глобалізаційних тенденцій та зростання впливовості інформаційних технологій, держави світу, як політичні суверенітети, все менш стають цілісними та інституційними гравцями світової конкуренції у будь-якій сфері. Поряд з об'єднаними територіями на штат ЄС, у світову конкуренцію за ресурси включаються субрегіони – адміністративні (міста, області) і природно-географічні (курортні зони, символічні місця та соціокультурні утворення – заповідники, історичні пам'ятки). Назви "Голівуд", "Шенгенська зона", "Ніцца", "Венеція" і "Західний Тибет" вже вийшли за межі державних кордонів, набувши статусу територій із власним іміджем і репутацією, а відповідно і можливостями та капіталами. Відповідно на рівні самоідентичності люди все частіше ототожнюють себе з цивілізаційними цінностями чи відчують себе як мешканці міст. Глобальні міста, міста – світові лідери та мегаполіси становлять визначальну електоральну групу у виборчих кампаніях своїх держав та виходять на рівень світового політичного процесу як агенти глобалізації, центри впливових економічних агломерацій, культурної інтеграції та політичні актори. Світова політика та міжнародні відносини змушені шукати корекційні чинники, які б ефективно використовували тренди глобалізації та активізації територіальної ідентичності. Мета дослідження полягає у тому, щоб зробити спробу з'ясувати специфіку взаємовпливу двох сучасних політичних процесів – глобалізація і динаміка національної ідентичності за її умов. А також виявити роль міст у контексті подальшого розвитку світової політичної системи. Це можливо на підставі таких джерел аналізу – наукові та світоглядні концепції таких авторів як Theodore Levitt, Anthony Giddens, Roland Robertson, Деніса Драгунського, Івана Штефана, Saskia Sassen, Immanuel Wallerstein, офіційні світові рейтинги та показники розвитку країн та міст світу. Серед останніх – The Global Competitiveness Report 2012 – 2013; 2012 Global Cities Index, Die Raumgliederungen der Schweiz, BFS, 2005, Рейтинг міст світу 2012: Мегаполіси та інші.

Глобалізація підштовхнула до самопрезентації унікальної ідентичності міста і субрегіональні території (курортні та символічні зони – релігійного, історичного, освітнього плану), які здатні приваблювати туристів, абітурієнтів, партнерів та емігрантів більш ніж сама країна. За умов глобалізації міста світу приречені шукати власне унікальне обличчя, визначати свій шлях брендингу, формувати особливий його стратегії. Конкуруючи не тільки між собою, але й іноді з регіонами та цілими державами за інвестиції, кадри, права і навіть геополітичні можливості, вони поступово залучаються до глобального рівня політики. Актуалізував вживання терміну "глобалізація" у науковому обігу Theodore Levitt у 1983 р. [1]. Згідно Левітту, *глобалізація – це процес всесвітньої економічної, політичної та культурної інтеграції та уні-*

фікації. Процес глобалізації складається з трьох взаємозв'язаних компонентів: нового міжнародного розподілу праці, міжнародного виробництва і політичних відносин. Найпотужніший фактор – економічний. Ключова ідея, що лежить в основі глобалізації, полягає у тому, що існує низка проблем, які не можуть бути адекватно оцінені і вирішені на рівні держави-нації, тобто на рівні окремої країни і її міжнародних відносин з іншими країнами. Замість цього їх необхідно формулювати і розв'язувати з точки зору глобальних процесів.

Серед вчених відсутня єдність щодо того, чим є глобалізація змістовно, векторно, оціночно. На думку Anthony Giddens, вона не має єдиного виміру і представляє собою сукупність різноманітних процесів часопроводового дистанціювання, і будучи наслідком модерності, може часто діяти суперечливо і навіть конфронтаційно [2]. Вона здатна ставати причиною відродження локальних політичних, культурних, територіальних ідентичностей, викликаючи негативний супротив чи навпаки сприяючи конструктивним змінам у суспільствах. Початок XXI ст. засвідчив тенденцію, що більшість держав світу поступово поступаються в ефективності політизації ідентичності наднаціональним акторам. Державні кордони, ціннісні парадигми, статус та вектори розвитку стають мінливими. Відповідно, ідентичність стає маргінальною, шукаючи нові формати. На зміну формату держави-нації, що не відповідає загальносвітовим трендам, приходить ідентичність наднаціональна чи навпаки локальна. Витоки людської цивілізації беруть свій початок саме у містах: Вавилон, Єрусалим, Фіви, Мілет, Афіни, Рим – всі ці міста були епіцентрами творення давньосхідної та античної культури, що стала основою для існування сучасного світу. Глобалізація внесла у наукових обіг нові дефініції та категорії політичного аналізу. Серед таких – поняття "глобальні міста"/"міста світу" і "міста комфортні для життя". Поняття з'явилися і закріплюються у політичній науці тільки зараз, а сам процес просування міст в світі має вже свою історію.

Міста набували за різні історичні часи особливого статусу – бренду через наступні ключові чинники:

1) *релігія*. Так виникають бренди Єрусалим і Оксфорд. Трансформація смислу бренду "Оксфорд" відбулася у бік центра найкращої в світі освіти, але походження університету веде саме з Оксфордського монастиря, при якому він був відкритий у 1117 р. Єрусалим залишається Святою Землею, світовим самостійним брендом та в обох випадках міста не пов'язуються у масовій свідомості частіше за все з державами, в яких вони знаходяться;

2) *торгівля у період 9–12 ст.* Значна частина міст виникли на перехресті торгових шляхів, серед них – Париж, Мілан, Лондон – міста крупного шопінгу і моди сьогодні. Вони без будь-якої державної приналежності виступають самостійними брендами у вказаних сферах;

3) *мономіста, що створені навколо одного підприємства чи за профілем виробництва*, які прославили міста та географічні регіони (Оренбург із хустинками, Голівуд як майстерню кінематографії, Богема із склом

та Рим, як політична столиця світу, куди ведуть усі дороги, Барселона як домівка для метрів футболу);

4) *природні ресурси чи секретні моменти існування, призначення, відкриття*, які стали основою їх брендингу (Антарктида, Бермудський трикутник, Троя, Чудеса світу, піраміди в Гізі).

Вказані субрегіони – самостійні бренди, що набули своєї впливовості поза державами, де розташовані, – навіть за умов глобалізаційного руху, посилили свої позиції сьогодні у світі. Завдяки цьому, світова практика пропонує дефініцію "глобальне місто або світове місто", яка стала реальністю через такі характеристики міст, як: загальновідомі у світі (Париж), центри світових подій і проектів (Нью-Йорк), місця концентрації людей і ресурсів (Лос-Анджелес), перехрестя цивілізацій (Лондон), серце світових фінансів, юридичних і політичних штаб-квартир (Женева), комфортне місце проживання через інфраструктуру і перспективність бізнес пропозицій (Цюрих) місце провідних технологій (Сінгапур) та культурної унікальності (Пекін).

Особливе змагання йде між так званими *глобальними містами*, географічна дистанція між якими у кінцевому результаті на даному історичному етапі вже не має принципового значення (Москва – Лондон, Шанхай – Сінгапур, Лос-Анджелес – Токіо). Основою виключного статусу таких міст у сучасному світі є їх людський капітал, а саме надзвичайно високий рівень його концентрації на обмеженій території. Для того, щоб втримувати свої позиції у власній державі та на міжнародному рівні, вони мають постійно приваблювати своїх мешканців, політизуючи їх ідентичності, ставлячи на перше місце – "громадянин міста". *Глобальне місто представляє собою ієрархізовану економічну систему, де кожен елемент приречений жорстко конкурувати з іншим за те, щоб просуватися у напрямку її вершини, що цілком відповідає неоліберальній логіці глобалізму.*

У літературі часто змішуються смисли категорій "глобальне місто" і "мегаполіс". Автор поділяє думку Saskia Sassen, яка чітко прояснює, що мегаполіс вказує на свій чисельний пріоритет населення, а глобальні місця пріоритетні своїм впливом у світі [3]. International consulting company A. T. Kearney Research Center and the Chicago Council on Foreign Relations (The Chicago Council on Global Affairs) published the Index of global cities in 2012 (The 2012 Global Cities Index) [4]. Рейтинг глобальних міст оприлюднюється раз на два роки. Аналізують більш 60 міст світу із населенням більш 1 млн. за 25 параметрами. Основними напрямками відбору і аналізу виступають 5 наступних: ділова активність, людський капітал, політична вага, культурний рівень, інформаційний обмін. У 2012 р. перші позиції рейтингу глобальних міст займають Нью-Йорк, Лондон, Париж, Токіо, Гонконг, Лос-Анджелес, Чикаго, Сеул, Брюссель і Вашингтон.

Спроба визначити і категоризувати світові міста була зроблена у 1999 р. групою і мережею з вивчення глобалізації та світових міст (GaWC), що розташовується в Університеті Лафборо (Великобританія). Міста були ранжовані за критерієм пропозицій міжнародними корпораціями ділових послуг – фінансовий облік, реклама, банківські та юридичні послуги. Дослідження виявило три рівні глобальних міст і кілька підрівнів. Потрібно відзначити, що цей список в основному включає міста, в яких розташовані офіси певних мультинаціональних компаній, що пропонують фінансові та консультаційні послуги, і виключають інші політичні, культурні, релігійні та економічні центри. У 2004 р. представник GaWC Р. Тейлор вніс корективи в параметри, за якими міста можна класифікувати як "глобальні" (Лондон, Нью-Йорк, Париж, Амстердам), "Глобальні міста із спеці-

алізованим внеском" (Сінгапур, Токіо, Гонконг, Вашингтон) і "Світові лідери". Остання категорія міст і поширила категорії класифікації при тому, що провідними залишаються економічні. Світовими лідерами були названі ті, що мали економічний глобальний внесок – Франкфурт, Майамі, Мюнхен, Осака, Сінгапур, Сідней, Цюрих. Серед неекономічних світових лідерів – Абіджан, Адис-Абеба, Атланта, Бейсл, Барселона, Каїр, Денвер, Хараре, Ліон, Маніла, Мехіко, Мумбаї, Нью-Делі, Шанхай [5].

Аналізуючи динаміку глобальних міст, слід зауважити, що їх кількість постійно прогресує. Якщо у 1950 р. Нью-Йорк був єдиним містом, де мешкали б 10 млн. У 2005 р. таких міст було вже 25, а відсоток урбанізації склав 75–85 % у Західній Європі та Північній Америці. Прихований потенціал зростання мегаполісів, що мають стати агентами глобалізації, слід шукати у Тихоокеанському регіоні [6].

Процес урбанізації в світі результував тим, що більш 50 % населення Землі проживають у містах. Унаслідок державної політики чи самостійної стратегії розвитку ресурсної бази, міста стають самостійними політичними акторами. Одним з шляхів набуття містом статусу глобального політичного актора чи світового лідера є *агломерація – утворення навколо одного чи декількох центрів єдиної багатовекторної динамічної системи виробничих, інфраструктурних, соціокультурних та політичних зв'язків міст, що територіально зростаються*. У залежності від кількості центрів, розрізняють *моноцентричні* (Токійська, Нью-Йоркська) та *поліцентричні агломерації* (Рурська у Німеччині, Золоте Кільце у РФ). Федеральне статистичне управління Швейцарії встановило чинники, за якими можна фіксувати наявність агломерації. Для моноцентричних це:

- 1) об'єднання муніципалітетів, принаймні, 20 тис. осіб;
- 2) наявність ядра міста, що включає 10 тис. жителів;
- 3) 2000 чоловік працездатного населення, з яких як мінімум 1/6 зайняті в основному місті (або групи основних міст для поліцентричної агломерації).

Для поліцентричних:

- 1) перевищення площі забудованої території над незабудованою в агломерації складає 10 разів, при чому розрив між будівлями не спостерігається;
- 2) зростання чисельності населення в агломерації у порівнянні з іншими територіями країни [7].

Агломерації в розвинених країнах концентрують значні маси населення. Зростання агломерацій відбиває територіальну концентрацію промислового виробництва і трудових ресурсів. Оформлення агломерацій за різних умов може призвести до утворення адміністративної одиниці (області, регіону, провінції), мегалополісів, міст – світових лідерів чи глобальних міст.

За оцінкою ООН у 2010 р. на Землі нараховувалося близько 449 агломерацій із мешканцями більш 1 млн, у тому числі 4 – більш 20 млн, 8 – 15 млн, 23 – 10 млн, 61 – 5 млн. Шість держав світу мають більш 10 агломерацій-мільонерів: Китай (95), США (44), Індія (43), Бразилія (21), Росія (12), Мексика (12). За останній рік з'явилися нові дані переписів населення таких країн, як Індія, Індонезія, Китай, Канада, Бангладеш, США і Південна Корея. Ці звіти привели до ряду змін колишнього рейтингу. У 2012 р. 26 міських агломерацій були кваліфіковані як мегаполіси з населенням більше 10 млн. чоловік. Серед них провідні місця посіли утворення у південно-східній Азії, США, Бразилії, Мексиці та Китаї [8].

Поряд із загальновизнаною "Великою Четвіркою Глобальних міст" (Лондон, Нью-Йорк, Париж і Токіо) [9], *світові міста-лідери* посилюють свій вплив і статус не тільки за допомогою створення навколо себе агломерації, але і через івент-маркетинг. Агломерації та крупні

міста світу заявляють про себе через проведення впливових подій та заходів, залишаючи світу *міста Олімпіад* (Турін, Сідней, Lake Placid), *центри видатних виставок і показів* (Мілан, Сан-Франциско, Токіо). Вказані бренди не є центральними у національних брендингах своїх держав-націй, але є напрямками світового туризму та інвестицій. Олімпійські ігри та світові/європейські чемпіонати – іміджеві івенти, що здатні змінити пізнання та світове ставлення до міста як у позитивний, так і у негативний бік. Лос-Анджелес (у 1932 р.), Токіо (у 1964 р.), Москва (у 1980 р.), Барселона (у 1992 р.), Сідней (у 2000 р.), Пекін (у 2008 р.), Вроцлав і Донецьк (у 2012 р.) завдяки вдалому івент-маркетингу змінили свій імідж на найкраще. Олімпіади в Афінах (у 2004 р.) та Монреалі (у 1976 р.) залишилися в історії фактами з назвою The Big O.

Автором була проведена кореляція між глобальними містами та державами, що мають у 2012–2013 рр. найвищий рейтинг глобальної конкуренції (The Global Competitiveness Index 2012–2013 рр.) [10]. Країни, що посідають місця у п'ятірці – Швейцарія (тримає цей рівень четвертий рік), Сінгапур, Фінляндія, Швеція, Нідерланди. Як бачимо, конкурентоздатність глобальних міст та держав світу – результат різних стратегій, які мають обмаль крапок стикування. Відтік населення з Лос-Анджелесу та Парижу знизити рейтинг цих міст [11]. Глобальні міста світу посідають перші позиції серед "розумних", конкурентоздатних та інноваційних міст і останні в рейтингу комфортних міст для життя людини.

Для сучасних міст існує два основних варіанти розвитку: робити ставку або на глобальність, інтенсивний економічний та інфраструктурний розвиток, стаючи агентами глобальних процесів, або навпаки – на автентичність, свою унікальність, що допомагає їм протистояти глобалізації. За сучасних умов загальної уніфікації, масовості і стандартизації, апелювання до традицій, національних звичаїв, усталених норм є надзвичайно ефективним підходом у здійсненні стратегій керування територіями. Міста, будучи історично епіцентрами культури і цивілізації, акумулюють у собі видатний потенціал, який часто замінює їм відсутність потужних економічних, природних, людських ресурсів. Звернення до унікальності міської культури, здійснення акценту на її глибокій історичності і цивілізаційній приналежності дозволяє місту отримати неповторне обличчя, яке приваблюватиме до нього людей з усього світу, сприятиме залученню інвестицій та розвитку природних для нього галузей господарства. Такого роду міста не зрікаються своєї національної ідентичності. Навпаки, підтримуючи її, вони сприяють її трансформації та адаптації до сучасних умов, дозволяють їй зберегтися під тиском глобалізаційних процесів. Особливо яскраво подібну ситуацію ілюструє німецька культура бюргерства, яка безумовно вже не така впливова як раніше, але зберігається й до тепер. На відміну від селян та інших мешканців середньовічної Європи бюргери не були у васальній залежності від феодалів, маючи певну політичну, економічну і культурну свободу, маючи власний погляд на процеси у країні та світі, що не завжди збігався з тими тенденціями, що офіційно підтримувалися державою. За сучасних умов бюргерська ментальність багатьох німецьких міст дозволяє їм ефективно протидіяти глобалізації, підкреслюючи автентичність своєї культури [12].

Аналізуючи світові рейтинги найкомфортніших (по якості рівня життя) міст світу, які щорічно складає міжнародна консалтингова компанія у сфері людських ресурсів Mercer [13] та Monocle's "Most Liveable Cities Index" [14], можна зробити висновок, що більша частина людей вважають за краще проживати в невеликих містах, де соціально-політичний та економічний клімат

спокійний, вдала інфраструктура, високі показники освіти, екологічної безпеки та охорони здоров'я, широкі пропозиції культурного розвитку. Міста із такими характеристиками можна назвати *комфортними містами*. Рейтинги складаються більш ніж з 30 показників і в останні роки десятка найкомфортніших міст світу за різними методиками залишається незмінною: Ванкувер, Мельбурн, Відень, Торонто, Калгарі, Гельсінкі, Сідней, Перт, Аделаїда, Окленд, Цюрих. Найвищу оцінку з міст США отримав Пітсбург, що посів 29 місце. Вашингтон став 35-м, а Лос-Анджелес – 58-м. Москва в цьому списку посідає 69 місце. 54 позиція у Лондона. Цікаво, як зміниться це місце у розрахунку 2013 р. після проведення там Олімпійських ігор – 2012?

На відміну від глобального, *комфортне місто* урбанізується інакше: через брак матеріальних ресурсів, дуже часто не великий у порівнянні з іншими людський капітал та відносно гомогенну культуру свого населення воно за своєю природою не вписується у вимоги, що висуваються глобалізаційними процесами. Єдиний шанс для нього, – використовуючи свої "недоліки" як перевагу, прагнути здобути те, що неможливо отримати у глобальному місті – комфортне життя. Урбанізація глобальних міст являє собою стрімке зростання чисельності міського населення, що не супроводжується достатнім зростанням числа робочих місць і зростанням рівня життєвих умов. У містах комфортних для проживання таких, як Відень, Цюрих, Окленд, Перт, кількість населення достатньо стабільна, а рівень послуг, що надаються муніципальною владою мешканцям навпаки зростає. Крім того, у такого роду містах частка міського населення звичайно не перевищує частку економічно активного населення, зайнятого у виробничій і невиробничій сферах. Важливими особливостями брендингу таких комфортних міст також є:

1) *політико-соціальне середовище*, що характеризується гомогенністю політичної культури, яка має усталені традиції та цінності. На відміну від політичного життя у глобальних містах, його темп у комфортних – стабілізований і розмірений, а політичні конфлікти не є на стільки гучними і деструктивними. Наприклад, протистояння навколо затвердження на посаді мера Москви Костянтина Собяніна стало набутком активної кампанії в медіа, що актуалізували це питання в інформаційних просторах практично всіх країн колишнього Радянського Союзу. У той час, обрання мера Окленда Len Brown відбулося цілком спокійно і без бурхливої активності з боку ЗМІ, навіть не зважаючи на істотні зміни у адміністративно-територіальному устрої міста, що передували виборам;

2) *економічне середовище* комфортних міст у своєму розвитку орієнтовано здебільшого на рекреаційний сектор (морський туризм у Перті), або на виробництво ексклюзивних товарів чи надання унікальних за рівнем своєї якості послуг (виготовлення годинників та банківська справа у Цюриху). Такого роду економічна спеціалізація дозволяє досягти оптимального використання людського капіталу, а господарча модель комфортних міст стимулює розвиток малого та середнього бізнесу, що дозволяє створювати нові робочі, залучаючи до міста висококваліфіковану робочу силу;

3) *наявність певних обмежень*, зокрема екологічного спрямування (на типи побутової техніки, різновиди транспорту, відходи), що сприяє не тільки підтримці достатньо високого рівня навколишнього середовища, але й прищепленню особливої правової і споживачької культури. Саме вона є однією з ключових рис, що відрізняє мешканців комфортних міст від тих, хто живе в глобалізованих мегаполісах. Прискіпливість у підході до

правил та норм громадської поведінки виникає на основі давніх цінностей міської культури, що лишаються незацепленими глобалізаційними процесами;

4) *якість системи охорони здоров'я та інфраструктури*, відрізняється від аналогів у глобальних містах своєю спрямованістю на інтереси індивідуальних користувачів. Ключову роль у цьому відіграє система сімейної медицини, яка, доповнюючи мережу вузькоспеціалізованих клінік, складає основу високоякісного медичного забезпечення городян. Щодо інфраструктурного наповнення комфортних міст, то воно орієнтується здебільшого не на потреби великих підприємств, а на потреби пересічних мешканців, при цьому враховується історико-архитектурні особливості міської території.

Все це у підсумку зумовлює надзвичайно високий рівень якості життя, що пов'язаний не на нестримному урбанізмі та індустріалізмі, а на прагненні комфортного проживання за умов збереження автентичності міста. Такого роду міста як колективні суб'єкти самі зберігають і підкреслюють спільні для їх населення цінності і змісти, спираючись, звичайно, на баланс власних інтересів і можливостей. Міста комфортні для проживання внутрішньо орієнтуються здебільшого на спокійне і розмірене життя, вони не вписуються у вимоги глобалізації, а намагаються вижити в них, зберігши власну унікальність як ключовий засіб їх розвитку. В таких містах проекти індустріального буму не матимуть плідного підґрунтя, незважаючи на видатні матеріальні вигоди від їх впровадження. Специфічна ідентичність громадян міст комфортних для проживання переважно не є наслідком сприйняття суміші різних культур, однак ґрунтується на відчутті приналежності і сповіданні автентичного, глибоко історичного і неповторного міського духу.

Окрім глобальних міст, міст-світових лідерів та комфортних для життя, глобалізаційні процеси активізували міста, які позиціонують себе як "вузівські центри", "культурні столиці", "міста-донори" (як правило центри економічних агломерацій), "мономіста" (створені навколо одного виробництва), "перехрестя" шляхів, культур, цивілізацій (по них, на думку геополітиків та географічних детерміністів, проходять світові осі), "цифрові міста" (100 % городян використовують Інтернет для вирішення основних життєвих потреб).

Об'єднуючи в собі раціональне та ірраціональне, ідентичність міста та ставлення до нього представників зовнішньої аудиторії, формується на підставі двох чинників – когнітивному (знанні індивіда/групи про територію, її характеристики й унікальні ресурси) та афективному (особистих враженнях, спогадах, асоціативних образах, що формують якісну оцінку території та її мешканців у порівнянні з іншими). Не без підстав, історики вказують на визначальну роль національної/історичної/культурної пам'яті та ментальності мешканців території, надаючи політичній ідентичності автентичного базису, без прив'язки до якого, жодний брендовий конструкт буде непрацездатним через свою неприродність.

За вказаних умов, автор спробував зробити прогноз світового розвитку у зазначеному контексті. По-перше,

нам здається, що кількість глобальних міст та економічних агломерацій буде зростати. Конкуренція між ними змістить "центр Європи" до країн Західної Європи, що на наш погляд звузить кордони ЄС. По-друге, національна ідентичність і далі буде спростовуватися наднаціональною ("європейці", наприклад) і територіальною (мешканці міста, регіону, культурної чи етнічної агломерації). По-третє, зростатиме конфлікт раціонального та ірраціонального початків людського мислення. Поряд із зростанням кількості мегаполісів і глобальних міст із економічними принципами розвитку, будуть зміцнюватися і комфортні міста для життя, що виявлять суперечність глобалізаційних процесів і встановить новий вектор розвитку світу. По-четверте, Відтік людей з глобальних міст у комфортні, зменшення професіоналів у своїй галузі при появі нових сфер наукового і практичного знання, загострить проблему людського капіталу у ближчі роки. Міста і держави у 2020-х рр. конкуруватимуть за людей. По-п'яте, за таких умов, технології захисту міст від "кінця історії" повинен бути націлений на створення технологій, які б дозволили утримати своїх та зацікавити чужих спеціалістів; знайти нові способи управління вільним часом городян; встановити екологічні імперативи; зберігати автентичну специфіку міської комунікації; та залучити городян у процес керівництва містом.

Список використаних джерел

1. Theodore Levitt. Globalization of Markets [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://hbr.org/product/globalization-of-markets/an/83308-PDF-ENG>. 2. Anthony Giddens. The Consequences of Modernity. – London, 1990. – 188 p. 3. Saskia Sassen. The Global City: New York, London, Tokyo. – Princeton : Princeton University Press, 1991. – 134 p.; Borders, Walls, and Crumbling Sovereignty [Електронний ресурс] // Political Theory. – 2012. – № 40(1). – P. 116–122. – Режим доступу : <http://www.saskiasassen.com/PDFs/publications/Borders-Walls-and-Crumbling-Sovereignty.pdf>; Global Challenges and the City [Електронний ресурс] // Apena. – Sep 2011. – Режим доступу : <http://www.arena.org.au/2011/09/global-challenges-and-the-city>. 4. Mercer's "Quality of living survey" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.theage.com.au/travel/travel-news/melbourne-beats-sydney-in-worlds-most-liveable-city-rankings-20110221-1b29d.html>. 5. Мемелева Е. П. Иерархия глобальных городов // Международная научно-практ. конференция "Современные проблемы и пути их решения в науке, транспорте, производстве и образовании" : сб. научных трудов. – Одесса : Черноморье, 2006. – Т. 5. Экономика. – С. 9–10. 6. 2012 Global Cities Index [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.atkearney.com/ru/gbpc/global-cities-index-2> лютого 2013 12:09. 7. Diese Definition stammt aus: Schuler Martin, Joye Dominique, Dessemontet Pierre. Eidgenössische Volkszählung 2000. Die Raumgliederungen der Schweiz, BFS, Neuenburg 2005. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/regionen/11/geo/analyse_regionen/04.parsys.0002.downloadList.00021.DownloadFile.tmp/agglodeftd.pdf. 8. Рейтинг городов 2012: Метрополисы. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://rosstroy.info/index.php?option=com_content&task=view&id=99&Itemid=28/. 9. Saskia Sassen. The Global City: New York, London, Tokyo...; Borders, Walls, and Crumbling Sovereignty...; Global Challenges and the City... 10. The Global Competitiveness Index 2012–2013 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://reports.weforum.org/global-competitiveness-report-2012-2013/>. 11. Рейтинг городов 2012: Метрополисы... 12. Rose Richard u.a. Germans East and West. A Comparative Analysis // University of Strathclyde (Hg.): Studies in Public Policy. – 1994. – 210 p. 13. Mercer's "Quality of living survey"...; компания Economist Intelligence Unit (EIU) [The Economist's "World's Most Liveable Cities" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.economist.com/blogs/gulliver/2011/08/liveability-ranking>. 14. Monocle's "Most Liveable Cities Index" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.monocle.com/affairs/>.

Надійшла до редколегії 25.12.12

Т. Г. Нагорняк

ГОРОДА КАК БРЕНДЫ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

XXI в. демонстрирует тренд опровержения приоритетности национальных суверенитетов в пользу наднациональных игроков и локальных территорий. Статья представляет собой попытку выяснить специфику взаимодействия двух современных политических процессов – глобализация и динамика национальной идентичности в ее условиях – с целью выявить роль городов в контексте дальнейшего развития мировой политической системы.

Ключевые слова: глобализация, брендинг территории, политика идентичности, национальная, наднациональная и региональная идентичность.

Т. Л. Nagorniak

CITIES AS BRANDS IN CONDITIONS OF GLOBALIZATION

XXI century demonstrates the trend of disproof the priority of national sovereignty to supranational players and local areas. Article is an effort to find out the specifics of interaction of two modern political processes – the globalization and the dynamics of national identity in its own conditions – in order to identify the role of cities in the context of the further development of the global political system.

Keywords: globalization, Branding of the territory, identity politics, national, supranational and regional identity.

МЕТОДИ ВПЛИВУ ПОЛІТИЧНОЇ МОВИ

Проаналізовано мовні прийоми впливу, які використовуються в політичній сфері, розглянуто особливості їх застосування в різних видах політичної мови.

Ключові слова: політична мова, мовні прийоми впливу, політичний текст.

Основне соціальне призначення мови – бути засобом комунікації, зберігання і передачі інформації. Але в політичній сфері мова використовується не тільки як інструмент формування і висловлення думок, засіб комунікації, а і як засіб впливу на індивідуальну та громадську свідомість. Можливість застосування її з метою впливу закладена в самій природі мови та людського спілкування. Мова в значній мірі визначає і обумовлює наше розуміння оточуючого світу та відношення до нього, оскільки саме завдяки їй відбувається відображення існуючої реальності в нашій свідомості. Це дає можливість за допомогою мови потрібним чином впливати на сприйняття дійсності. Можливість впливу за допомогою мови пов'язується також із прагматичною направленістю самого акту комунікації. Ця направленість передбачає досягнення потрібної зміни в уявленнях об'єкта комунікації. Найбільш дієвим способом реалізації цієї направленості є відповідний підбір слів та організація їх у висловлювання. Таким чином, за допомогою мовних засобів та прийомів можна формувати та коригувати сприйняття дійсності.

Методів мовного впливу в сфері політики так чи інакше торкаються багато дослідників, серед яких філософи, лінгвісти, політологи, психологи. В різні часи дослідженням використання мови в політичній сфері з метою здійснення впливу на громадськість і, зокрема мовних засобів та прийомів займалися Р. Бахем, М. Еделман, Д. Болінджер, Р. Блакар, А. А. Стриженко, І. В. Рогозіна, Б. П. Базилев, Т. М. Бережна, К. С. Горюнов та ін. Однак, всі ці науковці аналізували мовні прийоми у контексті різних аспектів функціонування мови у сфері політики. Тому метою даної статті є спроба розглянути мовні методи впливу, які використовуються в політичній сфері, як окремих предмет дослідження та систематизувати їх.

Спектр застосування методів політичної мови досить широкий. Мовні методи впливу використовуються в діяльності ЗМІ, в політичній рекламі та пропаганді, в мовленні політичних діячів.

Доведено, що в комунікації особливості мовного вживання того, хто передає інформацію, структурують і здійснюють вплив на того, хто сприймає цю інформацію. У зв'язку з цим Р. Блакар виділяє такі "інструменти влади, які має у своєму розпорядженні відправник інформації", тобто мовні прийоми, які можуть сприяти здійсненню впливу:

1. *Вибір слів і висловів.* Вибір слів одночасно передбачає і вираження свого відношення до події чи особи. У політичній мові вибір слів і виразів є дуже ефективним інструментом влади.

2. *Створення нових слів і висловів.* Слова створюються не тільки тоді, коли виникають нові явища, але й тоді, коли є причини для зміни вже існуючих явищ. Тенденція створювати слова з позитивним забарвленням характерна для використання мови в сфері політики.

3. *Вибір граматичних форм.* За допомогою граматичних форм можна подавати інформацію у різних контекстах.

4. *Вибір послідовності.* Навіть послідовність рівних між собою елементів, зокрема при перерахуванні, здійснює вплив на створюване враження. Так, змінивши

порядок послідовності характеристик політичного діяча, можна змінити враження, що справляється.

5. *Суперсегментні характеристики* (наголос у реченні (емфаза), тон голосу та ін.). За допомогою цих характеристик можливо наголосити на важливості чогось, виразити згоду чи заперечення та ін.

6. *Вибір передумов, які приховані чи мають на увазі.* Інформація часто може бути зрозуміла лише тоді, коли відомі ці передумови. Але вони рідко усвідомлюються, тому що розділяються всіма, хто бере участь у комунікації. Зокрема цей прийом використовується мас-медіа при передачі новин, коли інтерпретуються реальні події [1].

Як відзначає А. А. Стриженко, для того, щоб смислова й експресивна направленість слова впливала на громадськість у тій мірі, в якій значення слів, що вкладаються в повідомлення, здалися їй своїми, здійснюється особливий відбір і застосування мовних засобів, який сприяє можливості психологічного зрушення в свідомості громадськості, можливості чинити вплив на її поведінку, контролювати й направляти її дії [2].

При цьому використовується досить широкий спектр різноманітних семантичних та риторичних прийомів впливу:

Створення та застосування евфемізмів, тобто незвичних слів, якими замінюють поняття смисл яких є вже звичним для суспільної свідомості, з метою маскування справжнього змісту явища. Створення евфемізмів відбувається декількома способами:

1) знаходиться прийнятне за денотацією (за смислом) слово, тобто таке в денотації (діапазоні смислів) якого є і таке розуміння, що може бути використане для позначення даного поняття, навіть якщо воно маловживане та другорядне. Наприклад, слово "війна" може бути замінено словом "умиротворення";

2) відбувається підміна понять на рівні конотації, тобто слова, які викликають негативні асоціації замінюються на більш нейтральні слова або слова з позитивною оцінкою. Наприклад, слова "війна", "наступ", "зброя" замінювалися на такі слова, як "конфлікт", "операція", "обладнання";

3) використовуються терміни, тобто спеціальні слова, які мають точний зміст, але значна частина населення не знає їх точного значення. Та головне, що ці терміни виглядають дуже авторитетно й здійснюють "магічний" вплив на свідомість аудиторії. Наприклад, заборона на торгівлю називається ембарго.

Підбір фраз, які вимагають односторонності в поведінці та створюють враження, ніби всі роблять так ("Всі нормальні люди розуміють, що...").

Використання невизначеного згадування, тобто розпливчастих фраз ("Що вам казати, самі знаєте, як ми живемо").

Застосування складнопідрядних речень, що вказують на час – дозволяє перевести увагу слухачів на повідомлення, яке нічого не означає, і вивести з-під сумніву головне ("Перш ніж ви погодитесь з моїми пропозиціями, пропоную послухати відомого виконавця?").

Вживання епітетів та метафор, які викликають негативне емоційне відношення, асоціації з низькими

вчинками певних осіб з метою підірвати авторитет, дискредитувати їх.

Прийом припущення існування програмованої дії передбачає програмування аудиторії на якусь дію, що вважається сама собою зрозумілою та вже відбулась. Цей прийом здійснюється за допомогою часових дієслів "починати", "продовжити", "закінчити" та прислівників "усе ще", "вже" та ін. ("Продовжуючи замислюватися над сьогоднішньою несправедливістю, ви задаєтеся питанням — а хто зможе нас вивести з цієї кризи?").

Ще один прийом мовного впливу — *зняття навантаження зі значущого питання*, тобто коли смисловий акцент переноситься із внутрішнього, головного питання на зовнішнє ("Чи не правда, наскільки важливо, щоб президентом була така людина, як наш...?").

Прийом коментаря методом пропущеної умови полягає в переносі можливих сумнівів аудиторії на причини, що викликають необхідність коментаря, за допомогою прикметників і прислівників "необхідно", "на щастя", "вдало" ("На щастя, нам немає необхідності кардинально змінювати існуючу владу").

Конструювання фрази за допомогою дієслів "зауважувати", "розуміти", "знати" — дозволяє зацентрувати увагу аудиторії на якійсь позитивній якості політика чи, навпаки, на негативному аспекті діяльності конкурента ("Ми знаємо як вирішити цю проблему").

Використання союзу "або" для формування пропозиції помилкового вибору. Цей прийом полягає в тому, що вибір "робити чи ні" замінюється на варіанти "як саме робити" ("Ви можете допомогти нам коштами або своєю участю в організації компанії...").

За допомогою порядкових числівників домагаються переносу уваги слухачів на послідовність пропозицій замість того, щоб дати їм можливість оцінити їх реалізованість ("Спочатку покінчимо зі злочинністю, потім візьмемося за екологію, потім будемо вирішувати проблеми...").

Застосування прийомів, які засновані на принципах причинно-наслідкового моделювання. До них відносяться:

1) використання реальних причинно-наслідкових зв'язків між явищами для вираження однозначного розуміння того, що відбувається ("Економічна криза — це наслідок непродуманої політики нової влади");

2) об'єднання за принципом причинно-наслідкового зв'язку таких явищ, які, по суті, не мають відношення одне до одного. При цьому відсутність явного зв'язку між явищами складає враження великої поінформованості промовця ("От ви слухаєте мене і починаєте задумуватися — скільки ж іще буде зберігатися їхня влада").

Зв'язування "причини" й "наслідку" може здійснюється трьома способами;

1) за допомогою сполучних союзів і фраз "можете уявити собі", "цікаво довідатися" (необов'язковий тип);

2) за допомогою слів на зразок "коли", "у той час як", "тоді як" та ін. (середня обов'язковість);

3) за допомогою причинно-наслідкових дієслів "вимагає", "змушує", "спонукає" і т. п. (обов'язковий тип зв'язування).

Застосування метафор, які надають текстам виразності, емоційності, експресії, багаторазово підсилюють ефект впливу. Загалом, метафора є досить популярним прийомом впливу, оскільки, як зазначає Г. Почепцов, "метафора задає умови нового світу, метафора порушує звичні зв'язки, метафора привертає і затримує наш погляд" [3].

В різноманітних технологіях впливу використовуються два основних різновиди метафор:

1) метафори-застереження, що показують можливий негативний розвиток подій. Вони будуються за на-

ступною схемою: спочатку надається проблемний опис існуючої ситуації; потім викладається її можливий розвиток за небажаною стратегією; а далі вже передбачається небажаний результат;

2) метафори-вказівки, які пропонують реальний вихід із ситуації. Вони будуються інакше — складаються з постановки проблеми, визначення сполучної стратегії і далі вже бажаного результату.

Найпростішим способом метафоризації є використання лапок. Таке вживання слів у незвичному, умовному значенні надає висловлюванню більшої гостроти, дозволяє підкреслити, наприклад, псевдоістинність будь-яких штампів ("нові порядки", "добрий вождь"), надає фразі додаткової образності, дає можливість підсилити негативну оцінку дій та якостей суперників та ін.

В політичній мові застосовуються також такі моделі семантичних маніпуляцій як старе слово (форма) — новий зміст; старий зміст — нове слово (форма); перифраз; підміна понять; розмитість значень; політичний зміст — неполітична форма ("упаковка"); подвійність значень і т. п.

Для політичних текстів характерне використання певних методик, в основі яких лежить застосування мовних прийомів та особливих способів побудови текстів, завдяки яким здійснюється приховане управління сприйняттям інформації.

Одним із таких прийомів є *використання невизначених чи неспецифічних дієслів*, тобто дієслів, які не розкривають змісту того, що конкретно необхідно зробити, не містять інформації про конкретний перебіг процесів. Їх застосування дає можливість націлювати увагу виборця на характеристики іміджу кандидата, про які в тексті прямо не говориться, завдяки тому, що кожен вкладає у цей текст свій зміст ("Ви мене знаєте — я вас не підведу!").

Інший прийом — *використання номіналізації*, тобто іменників, що не мають конкретного значення, але несуть певне емоційне забарвлення. Номіналізації передають властивий дієсловам зміст дії. Однак, на відміну від дієслів вони вказують на стан (тобто, що якась дія вже зроблена), а не прямо вказують на здійснення дії (наприклад, "висування на політичну арену"). Застосування номіналізації дозволяє приховано керувати сприйняттям електорату, тому що коли дія вже завершена, свідомість припиняє контролювати ситуацію, що супроводжує дану дію. Тому, якщо основні положення політичного тексту передаються за допомогою номіналізації, то вони сприймаються менш критично, ніж коли виклад проведений за допомогою дієслів.

Ще одним прийомом є *"пропуск інформації"*, коли пропускається основний іменник, до якого відноситься фраза ("Життя його не балувало"). У свідомості кожного, хто це читає, народжується власна версія "його важкого життя".

Застосування такого прийому як *"невизначене звернене позначення"* полягає в тому, що іменник, про який іде мова, не визначається (наприклад, "Рідко хто зумів до кінця відстояти свої переконання"). Ціль даного прийому полягає в поданні прихованого стимулу, який звернений в першу чергу до емоційної сфери особистості, завдяки чому людина переживає почуття причетності й тим самим одержує сильний емоційний заряд, на тлі якого будь-які дії кандидата здаються позитивно забарвленими.

Варто відзначити й *прийом побудови фраз за допомогою акцентування на виборі*, який має декілька варіантів:

1) за допомогою пропозиції різних варіантів вибору ("Буде пізно каятися у тому, що махнули на всіх рукою і не пішли на вибори, у тому, що вчинили зопалу й про-

голосували проти всіх, у тому, що піддалися ілюзіям і проголосували за минуле");

2) за допомогою пропозиції декількох варіантів вибору, кожен з яких покликаний викликати необхідну дію. При цьому надана можливість альтернативного рішення "затмарює" навмисне пропущені варіанти ("Ви можете проголосувати в будь-який зручний час – зранку чи ввечері", тобто пропозиція проголосувати в будь-який час, "затмарює" питання про те чи треба взагалі йти голосувати);

3) за допомогою виключення одного з видимих варіантів вибору – має на меті викликати бажану дію через її заборону ("Не думайте про майбутнє і живіть спокійно");

4) за допомогою пропозиції будь-яких різновидів вибору, що охоплюють усі можливі й неможливі варіанти. Метою тут є заплутати й "демобілізувати" виборця ("Ви можете голосувати чи не голосувати, віддати перевагу нам чи іншим...").

При побудові політичного тексту використовується *прийом моделювання якісної виразності за допомогою порівняльних ступенів прикметників*, що дозволяє зробити порівняння на користь "свого" кандидата ("Наш кандидат зуміє це зробити, як ніхто інший").

Популярним є *прийом побудови тексту, заснований на принципі використання протиставлень* ("Не словом, а ділом...").

Ще один стилістичний прийом передбачає *перефразування смислу чи контексту*, коли у фразу з самого початку закладається подвійний зміст або фраза будується з двох однакових, але різних за змістом частин ("Політика – моє життя, але моє життя – не лише політика").

Забезпечити бажаний ефект в політичному тексті може *використання негативних команд*. Так, за допомогою семантичного оператора "не", спрямовуючи неявним чином увагу читача на негативні сторони супротивника, можна давати приховану інструкцію ("Не будемо згадувати про їхні помилки"). Оператори "не" і "ні" також використовуються для того, щоб надміром установок заперечення викликати в читача нерозуміння ("Ні праві, ні ліві, ні демократи, ні комуністи, ні патріоти, ні космополіти, ніхто не врятує нашу країну"). Ще одним засобом, пов'язаним із вживанням оператора "не", є моделювання відсутності в супротивника конкретної програми дій. Його мета – сформувати в реципієнтів нерозуміння, після чого перейти до рекламованої політичної сили, представити її за контрастом у найбільш сприятливому світлі ("Ті, хто править країною нині нездатні захистити інтереси народу. Лише ми можемо зробити людей щасливими").

Значні можливості для впливу надає лексична система мови. Використовуючи її можливості, в політичній мові застосовуються такі прийоми, як *використання однозначних слів і виразів*, що розуміються всіма однаково, або ж *слів та виразів, що мають кілька значень*. Поряд з цим застосовуються омоніми ("Ця газетна качка вже давно полетіла"). Ефективним способом організації тексту при конструюванні слоганів, гасел, закликів є використання фонетичної множинності смислів, тобто близьких за звучанням, але різних за смислом слів ("Серп і молот – смерть і голод").

В. В. Петренко

МЕТОДЫ ВЛИЯНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Анализируются языковые приемы влияния, которые используются в политической сфере, рассматриваются особенности их использования в разных видах политического языка.

Ключевые слова: политический язык, приемы языкового влияния, политический текст.

V. V. Petrenko

THE POLITICAL LANGUAGE'S METHODS OF INFLUENCES

Analyzed the linguistic methods of influence, used in political sphere and considered the peculiarities of their application in different kinds of political language.

Keywords: the political language, the linguistic methods of influence, the political text.

Нерідко також *використовуються слова-символи, слова-стереотипи* з метою підкреслити позитивні чи негативні сторони якогось явища, емоційно забарвити ті чи інші уявлення, зробити основним чинником мотивації виборців їхні несвідомі реакції на створені рекламою образи [4].

У цілому для політичної мови характерні наступні показники, які сприяють її впливу:

1. Використання *мовних маркерів "грандіозних" (історичних) стандартів* ("епохальне рішення", "історична подія" та ін.).

2. Застосування *мовних засобів інтимізації*, створення з їхньою допомогою атмосфери дружнього спілкування, що сприяє завоюванню довіри у громадськості. Типовою є реклама, в якій робиться акцент на "людський елемент". Тобто, кандидат ніби запросто розмовляє з виборцями, говорить довірливим, задушевним тоном, як близький друг, при цьому не забуваючи про мету такої розмови – повернути на свій бік якомога більше виборців.

3. Часте використання таких граматичних форм як *апелятиви* – форми, які застосовуються для того, щоб закликати людей до певних дій, в тому числі й мислительного характеру ("Голосуйте за...", "Підтримайте на виборах..." і т. п.).

4. Аналіз мови політичних текстів, особливо рекламних, показує стійке використання деяких *слів із великим відхиленням при співставленні*. Найчастіше вживаються такі слова: "новий", "великий", "історичний" та ін.

5. Уміле використання *конотативних значень* для того, щоб налаштувати громадськість на користь певного кандидата, політичного діяча чи програми, тобто значень, які часто не мають ніякого зв'язку з самими особами.

6. *Часте повторювання тексту* без змін або ж у різних варіаціях.

7. *Номінація політичного "товару" за допомогою назви, яка добре запам'ятовується і привертає увагу громадськості*. Номінація політичних діячів здійснюється, як правило, за допомогою відомих, чим-небудь знаменитих особистостей, або ж слів-ярликів із позитивним забарвленням.

Таким чином, як бачимо, в політичній мові існує чималий арсенал лексичних, стилістичних, риторичних прийомів. Всі вони активно використовуються у сфері політики з метою здійснення впливу, зокрема й маніпулятивного, оскільки їх застосування дозволяє приховано впливати на людську свідомість. Політична мова завжди включає не тільки повідомлення про політичну дійсність, а й її інтерпретацію та як явну, так і приховану оцінку, вона орієнтована на те, щоб викликати бажану для суб'єкта мовну чи поведінкову реакцію з боку об'єкта комунікації.

Список використаних джерел

1. Блалар Г. М. Язык как инструмент социальной власти: теоретико-эмпирические исследования языка и его использования в социальном контексте // Язык и моделирование социального взаимодействия. – М. : Прогресс, 1998. – С. 107.
2. Стриженко А. А. Роль и средства социально-ориентированного общения в буржуазной пропаганде. – Барнаул : Изд-во АГУ, 1982. – С. 21.
3. Почепцов Г. Г. Имидж: от фараонов до президентов. – Киев : АДЕФ-Украина, 1997. – С. 23.
4. Петренко В. Политическая мова : навч. посіб. – К. : ІМВ, 2006. – С. 193–196.

Надійшла до редколегії 25.12.12

Наукове видання



ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 1(111)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"

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



Формат 60x84^{1/8}. Ум. друк. арк. 5,46. Наклад 300. Зам. № 213-6621.
Вид. № Фл1. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 15.01.13

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
 01601, Київ, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
http: vpc.univ.kiev.ua
Свідчення суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02