

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 Journal 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.<br>(Київський національний університет імені Тараса Шевченка)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА | С. В. Руденко, д-р філос. наук, доц.<br>(Київський національний університет імені Тараса Шевченка)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР       | Я. А. Соболевський, канд. філос. наук<br>(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. Шутов, 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, проф. (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<br>☎ (38044) 239 32 81                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| Затверджено                   | Вченою радою філософського факультету<br>28.12.15 (протокол № 6)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| Атестовано                    | Вищою атестаційною комісією України.<br>Постанова Президії ВАК України<br>№ 1-05/3 від 30.03.11<br>Наказ МОН України №261 від 06.03.15                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
| Зареєстровано                 | Міністерством юстиції України.<br>Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841-4313ПР від 13.11.09                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| Засновник та видавець         | Київський національний університет імені Тараса Шевченка,<br>Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"<br>Свідоцтво внесено до Державного реєстру<br>ДК № 1103 від 31.10.02                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| Адреса видавця                | 01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43;<br>☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |

Внесено до Російського індексу наукового цитування (ліцензійний договір № 374–06/2013 від 27 червня 2013 року)  
Внесён в Российский индекс научного цитирования (лицензионный договор № 374–06/2013 от 27 июня 2013 года)

---

## ЗМІСТ

---

### ФІЛОСОФІЯ

#### Боднарчук Л. С.

|                                                                              |   |
|------------------------------------------------------------------------------|---|
| Філософські погляди Б. Рассела в інтерпретаціях китайських дослідників ..... | 5 |
|------------------------------------------------------------------------------|---|

#### Бондаренко О. О.

|                                                                                                           |   |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| Своєрідність художнього профетизму російської літератури: модуси зла на шляху від "твору до тексту" ..... | 8 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|

#### Василенко Ю. В.

|                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Платонівська іконографія (світлографія) ідеї (крізь призму вчення П. О. Флоренського) ..... | 12 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|----|

#### Вахтель А. І.

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| Гусерлева концепція інтенційності і трансцендентний світ ..... | 17 |
|----------------------------------------------------------------|----|

#### Комаха Л. Г.

|                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Рефлексія в логіці обґрунтування достовірного знання: від методу до аргументу ..... | 21 |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|

#### Коцюба М. П.

|                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| Фундаментальна етико-антропологічна ситуація: досвід Еманюеля Левінаса ..... | 24 |
|------------------------------------------------------------------------------|----|

#### Лактіонова А. В.

|                                                       |    |
|-------------------------------------------------------|----|
| Метаонтологічний дискурс про буття і активність ..... | 28 |
|-------------------------------------------------------|----|

#### Лігус М. В.

|                                                          |    |
|----------------------------------------------------------|----|
| Музика як втілення волі у філософії А. Шопенгауера ..... | 32 |
|----------------------------------------------------------|----|

#### Пархоменко І. І.

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| До проблеми дефініції понять економіки культури: культурна цінність ..... | 35 |
|---------------------------------------------------------------------------|----|

#### Поліщук Р. М.

|                                                                                       |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Проблема взаємодії глобального і локального в контексті культурної ідентичності ..... | 39 |
|---------------------------------------------------------------------------------------|----|

#### Соболевський П. А.

|                                                        |    |
|--------------------------------------------------------|----|
| Постґрайсівська прагматика. Теорія релевантності ..... | 43 |
|--------------------------------------------------------|----|

#### Соболевський Я. А.

|                                                    |    |
|----------------------------------------------------|----|
| Американський період в філософії Ж. Марітена ..... | 45 |
|----------------------------------------------------|----|

#### Тищенко М. В.

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| Особливості семантичного підходу до формалізації аргументації ..... | 48 |
|---------------------------------------------------------------------|----|

### ПОЛІТОЛОГІЯ

#### Гречко О. Ю.

|                                                                            |    |
|----------------------------------------------------------------------------|----|
| Модернізація міграційної політики України в контексті євроінтеграції ..... | 53 |
|----------------------------------------------------------------------------|----|

#### Гриньків М. В.

|                                                                                                           |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Політичний потенціал як ресурсні можливості та способи впливу релігійних організацій на суспільство ..... | 56 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

#### Левенець С. В.

|                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------|----|
| Громадянське суспільство як суб'єкт забезпечення національної безпеки ..... | 61 |
|-----------------------------------------------------------------------------|----|

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

### ФИЛОСОФИЯ

|                                                                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Боднарчук Л. С.</b>                                                                                         |    |
| Философские взгляды Б. Рассела в интерпретациях китайских исследователей .....                                 | 5  |
| <b>Бондаренко О. О.</b>                                                                                        |    |
| Своеобразие художественного профетизму русской литературы: модуса зла на пути от "произведения к тексту" ..... | 8  |
| <b>Василенко Ю. В.</b>                                                                                         |    |
| Платоновская иконография (светография) идеи (сховзь призму учения П. А. Флоренского).....                      | 12 |
| <b>Вахтель А. И.</b>                                                                                           |    |
| Гуссерлевская концепция интенциональности и трансцендентный мир .....                                          | 17 |
| <b>Комаха Л. Г.</b>                                                                                            |    |
| Рефлексия в логике обоснования достоверного знания: от метода к аргументу .....                                | 21 |
| <b>Коцюба М. П.</b>                                                                                            |    |
| Фундаментальная этико-антропологическая ситуация: опыт Эммануэля Левинаса .....                                | 24 |
| <b>Лактионова А. В.</b>                                                                                        |    |
| Метаонтологический дискурс о бытии и активности .....                                                          | 28 |
| <b>Лигус М. В.</b>                                                                                             |    |
| Музыка как воплощение воли в философии А. Шопенгауэра .....                                                    | 32 |
| <b>Пархоменко И. И.</b>                                                                                        |    |
| К проблеме дефиниции понятий экономики культуры: культурная ценность .....                                     | 35 |
| <b>Полищук Р. М.</b>                                                                                           |    |
| Проблема взаимодействия глобального и локального в контексте культурной идентичности .....                     | 39 |
| <b>Соболевский П. А.</b>                                                                                       |    |
| Постграйсовская прагматика. Теория релевантности .....                                                         | 43 |
| <b>Соболевский Я. А.</b>                                                                                       |    |
| Американский период в философии Ж. Маритена .....                                                              | 45 |
| <b>Тищенко Н. В.</b>                                                                                           |    |
| Особенности семантического подхода к формализации аргументации .....                                           | 48 |

### ПОЛИТОЛОГИЯ

|                                                                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Гречко О. Ю.</b>                                                                                          |    |
| Модернизация миграционной политики Украины в контексте евроинтеграции .....                                  | 53 |
| <b>Грынъкив М. В.</b>                                                                                        |    |
| Политический потенциал как ресурсные возможности и способы влияния религиозных организаций на общество ..... | 56 |
| <b>Левенец С. В.</b>                                                                                         |    |
| Гражданское общество как субъект обеспечения национальной безопасности .....                                 | 61 |

---

## CONTENTS

---

### PHILOSOPHY

**Bodnarchuk L.S.**

|                                                                               |   |
|-------------------------------------------------------------------------------|---|
| Interpretations of Russell's philosophical views by Chinese researchers ..... | 5 |
|-------------------------------------------------------------------------------|---|

**Bondarenko O. O.**

|                                                                                                                  |   |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| The originality of artistic prophetism in russian literature: modes of evil in the way from "work to text" ..... | 8 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|

**Vasylenko J. V.**

|                                                                                                |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Plato's iconography (light-graphy) of idea (through the prism of Florensky's philosophy) ..... | 12 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

**Vakhtel A. I.**

|                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------|----|
| Husserl's concept of intentionality and transcendent world ..... | 17 |
|------------------------------------------------------------------|----|

**Komaha L. G.**

|                                                                                               |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Reflection in the logic of justification of reliable knowledge: from method to argument ..... | 21 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|

**Kotsiuba M. P.**

|                                                                                      |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------|----|
| The fundamental ethical-anthropological situation: Emmanuel Levinas experience ..... | 24 |
|--------------------------------------------------------------------------------------|----|

**Laktionova A. V.**

|                                                          |    |
|----------------------------------------------------------|----|
| Metaontological discourse about being and activity ..... | 28 |
|----------------------------------------------------------|----|

**Lihus M. V.**

|                                                                                |    |
|--------------------------------------------------------------------------------|----|
| Music as the embodiment of the will in the philosophy of A. Schopenhauer ..... | 32 |
|--------------------------------------------------------------------------------|----|

**Parhomenko I. I.**

|                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|
| To the problem of definitions in the economy of culture: cultural value ..... | 35 |
|-------------------------------------------------------------------------------|----|

**Polishchuk R. M.**

|                                                                                               |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| The problem of interaction between global and local in the context of cultural identity ..... | 39 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|

**Sobolevsky P. A.**

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| Postgrice pragmatics. Relevance theory ..... | 43 |
|----------------------------------------------|----|

**Sobolevsky Y. A.**

|                                                        |    |
|--------------------------------------------------------|----|
| American period in the philosophy of J. Maritain ..... | 45 |
|--------------------------------------------------------|----|

**Tyshchenko M. V.**

|                                                                                   |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----|
| Specifics of semantical approach towards formalization of the argumentation ..... | 48 |
|-----------------------------------------------------------------------------------|----|

### POLITOLOGY

**Grechko O. Y.**

|                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Modernization of the migration policy of Ukraine in the European intagration context ..... | 53 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----|

**Hrynkiv M. V.**

|                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| The political potential as a resource capabilities and methods of influence of religious organizations on society ..... | 56 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

**Levenets S. V.**

|                                                     |    |
|-----------------------------------------------------|----|
| Civil society as subject of national security ..... | 61 |
|-----------------------------------------------------|----|

# ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Б. РАССЕЛА В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ КИТАЙСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ

*У статті досліджено вплив філософських ідей Б. Рассела на представників сучасної китайської філософії. Визначено основних послідовників Б. Рассела в Китаї (Фен Юлань, Ху Ши, Юань Вейши, Лян Цичао, Чжан Дунсунь, Дінг Венянг, Чжан Шенфу та ін.) та здійснено опис тих філософських поглядів, які пов'язані з інтерпретаціями Б. Рассела в Китаї.*

**Ключові слова:** Б. Рассел, Китай, Чжан Шенфу, Ю Донг, конфуціанство, постконфуціанство.

З листа від Генеральної Освітньої Асоціації (Хунань, Чанша) до Бертрана Рассела (11.10.1920) стає зрозумілою причина запрошення британського філософа до Китаю: "Шановний пане, дозвольте повідомити Вас, що система освіти нашої провінції знаходиться всього лише в зародковому стані і, на жаль, послаблена після громадянської війни. В силу даних обставин керівництву необхідно шукати проникливих вчених. Рівень вашої інтелектуальної та моральної потужності настільки високий, що всі люди цієї країни глибоко поважають Вас. Ми жадібно бажаємо почути ваші поради в якості нашого компаса" [6, с. 15]. Філософ Куо Хенг-ю (Kuo Heng-yu) зазначав, що прогресивні інтелектуали Китаю тепло вітали західного філософа, який виступив проти війни та закликав до поширення освіти в країні [6]. Рауль Файдейсен (Raoul Findeisen) зазначає, що до приїзду Б. Рассела в Китай, його називали "Другим Конфуцієм" [7, с. 13].

Як "ерудований вчений, радикальний мислитель та представник народу", Бертран Рассел отримав добру репутацію та вплив на інтелектуалів в Китаї на початку 20-х років XX ст. [2]. Чжан Шенфу (Zhang Shenfu) протягом всього свого життя залишався послідовником Б. Рассела і став одним з перших вчених в Китаї, хто підтримував розуміння теорії відносності як "революційно нової фізичної теорії, яка почала революцію в науці" [2]. В 1957 р. двоє китайських фізиків Цунг Дао Лі (Tsung-Dao Lee) та Чен Нінг Янг (Chen Ning Yang) стали першими китайцями, котрі отримали Нобелівську Премію за "приголомшливі теоретичні відкриття" [2]. Даніан Ху, зауважує, що дані досягнення китайської науки прямо пов'язані з розвитком наукових теорій західної науки в Китаї.

Цікавим є той факт, що Б. Рассела в Китаї називали не "Расселом", а "Ло-Су" ("Luo-Su"). Як пояснює філософ, "це дало їм можливість вимовляти моє ім'я і друкувати його" [6, р.17]. В Пекіні Б. Рассел читав лекції в Пекінському університеті на теми: "Математична логіка", "Структура суспільства", "Аналіз матерії", "Аналіз розуму", "Проблеми філософії". В листопаді 1920 року Б. Рассел прочитав першу лекцію на тему "Проблема філософії" в Пекінському університеті перед аудиторією, яка налічувала близько тисячі людей. Британський філософ пояснював значення різних символів, які використовували, читаючи лекції в Китаї.

В листі до британської аристократки Оттолін Морел (1920 р.) Б. Рассел пише: "Після прибуття до Китаю ми проводимо цікаво час, переважно повністю серед китайських студентів і журналістів, які більш-менш європейзовані. Я читаю незліченну кількість лекцій про А. Ейнштейна, проблеми освіти і на тему соціальних питань. Прагнення до знань у студентів надзвичайне. Коли хтось з них починає говорити, їхні очі мають вигляд голодуючих, які починають бенкет. Скрізь вони ставляться до мене з надзвичайною повагою. Наступного дня після прибуття в більшості китайських газет в той день у Шанхаї була моя фотографія. Це країна цікавих контрастів. Більшість жителів Шанхаю цілком

європейзовані, майже американські; назви вулиць, і реклама англійською мовою (а також китайською). Мене тут скрізь називають другим Конфуцієм" [6, р.17]. Китайський філософ Дінг Венянг написав, що Б. Рассел справив глибоке враження на тих, хто слухав його лекції з психології, математики та фізики. Адже вони вперше зрозуміли, що філософія є комплексним узагальненням всіх наук. Ідеї Б. Рассела щодо соціального відновлення були названі результатом зрілого мислення.

Важливим в даному дослідженні є звернення до філософської спадщини Чжан Шенфу (Zhang Shenfu), послідовника Б. Рассела в Китаї. В 1979 році, завдяки поширенню нової політики Китаю щодо Заходу, Вірі Шварц, американській дослідниці, було дозволено взяти інтерв'ю в китайського філософа Чжан Шенфу, котрий вважається одним з найбільших знавців філософії Б. Рассела в Китаї. В інтерв'ю "Між Расселом і Конфуцієм" ("Between Russell and Confucius") Чжан Шенфу зазначає: "Філософія Б. Рассела була близькою до філософії Конфуція. Навіть якщо сам Б. Рассел це заперечуватиме" [8, р. 118]. Чжан Шенфу вважає себе прикладом того, як можна поєднати західну філософію та конфуціанство. Філософ написав книгу "Думка" ("Suosi", з англ. – "Thought as Such"). В передмові до даної роботи пише, що гуманізм та науковий метод є найбільш цінними в світі [10, р. 2]. І філософ намагається поєднати гуманістичне спрямування філософії Конфуція з науковим методом в філософії у Б. Рассела, який лежить в основі його логічного аналізу. В основі дослідження Чжан Шенфу також лежить китайський концепт "chun keguan" – "чистий об'єктивізм".

В 1920 році Чжан Шенфу пише лист Б. Расселу, розповідаючи про власні прочитання та дослідження його праць, слухає лекції Б. Рассела в Шанхаї та Пекіні. В 1928 р. Чжан Шенфу написав есе "Поклоніння вільної людини" ("A Free Man's Worship"), назва якого, вочевидь, дублює назву праці Б. Рассела. Британський філософ, на думку Чжан Шенфу, в своїй праці прийшов до висновку, що справжня свобода полягає у визнанні людиною поклоніння тільки тому Богу, який створений нашою власною любов'ю до добра, в шануванні тільки тих Небес, які надихають на розуміння. Слова Б. Рассела є доказом для Чжан Шенфу того, що поняття "вільної людини" повинно в першу чергу характеризуватись тим, що вільна людина може вільно думати. Так, Б. Рассел в праці "Поклоніння вільної людини" називає людину "наслідком випадкового поєднання атомів" [12], її походження, історичний контекст, переконання є наслідком випадкових збігів. Саме есе британський філософ написав в переломний період, коли він "відчув самотність, в якій живе більшість людей". Проте незважаючи на смерть, штампи та контроль, людина є вільною протягом того короткого проміжку часу, який їй відведено, вільною для того, щоб навчатись, критично мислити, знати, і мати творчу уяву. Для Чжан Шенфу дане положення філософії Б. Рассела дало можливість зрозуміти, що вільна людина відходить

від поклоніння чи то релігіям, чи то ідолам. Свобода полягає в відмові покладатись на надприродні сили у власному житті. Свобода у власному творчому людському мисленні, особливо в благородному та натхненному мисленні. Якщо поняття "духовної кризи людства" в Б. Рассела пов'язувалося з християнством, то для Чжан Шенфу це питання стосувалося проблем конфуціанства, ролі жінки, особистої свободи.

Чжан Шенфу, говорячи про книгу Б. Рассела "Проблеми філософії", зауважує, що британський філософ у своїй праці використовує приклад з художником, практичною людиною та філософом для демонстрації сутності філософії: художник зацікавлений в вигляді речей, на противагу йому практична людина хоче знати, що ж це за речі, а філософ ж, в першу чергу, керується бажанням пізнати внутрішню суть речей. Філософію Б. Рассела Чжан Шенфу розуміє не як таку науку, котра покликана дати відповіді на конкретно поставлені питання. На відміну від, наприклад, фізика, філософ вивчає саме питання, сам процес пошуку відповідей. Філософські питання, на думку китайського філософа, покликані розширити наші уявлення про реальність та світ. Для людини, на думку Чжан Шунфу, необхідно прагнути пізнати істину як істину, що є частиною великої об'єктивної істини Всесвіту" [12, р. 3].

Про лекції Б. Рассела в Китаї Чжан Шенфу говорить, як про такі, які "було легко зрозуміти, вільні, з почуттям гумору і надихаючі. При аналізі певної проблеми, Б. Рассел намагався пояснювати її простими термінами. Його аргументація була ґрунтовною, але не без іронії. Для мене, його голос звучав як джерельна вода зі священної гори. Він охолоджує і заспокоює" [8, р. 127].

Філософ Чжан Шенфу викладав логіку в університеті Цінхуа в Пекіні, застосовуючи основні положення філософії Б. Рассела. "Логіка є вченням про речення, вченням про форму, це наука з усіх наук. Щоб побачити, як вона працює дозволяє мені дати вам простий приклад. Якщо йде дощ, земля стає вологою. Отже, дощ означає мокру землю. Якщо йде дощ, земля, безумовно, волога. Але якщо земля волога, то це не обов'язково тому, що йде дощ. Вона може бути вологою, тому що двірник міг просто розливати воду по землі" [8, р. 127]. Класи з вивчення логіки в університеті були переповнені, коли викладав Чжан Шенфу. В щотижневнику "Молодий Китай" ("New China Daily") Чжан Шенфу написав: "Бертран Рассел – найвизначніший філософ математичної логіки. Він ветеран нового просвітницького напрямку, який приніс науку в дослідження природи людини. Кожна нова філософія має свою власну методологію. Новаторським методом Б. Рассела став логічний аналіз. Якщо ви хочете по-справжньому зрозуміти філософію Б. Рассела, ви повинні зрозуміти традицію британського емпіризму, з якої походить Б. Рассел" [8, р. 127].

Згодом Чжан Шенфу пише статтю "Рассел: найвеличніший живий філософ сьогодення" ("Russell: the Greatest Philosopher Alive Today"), яку опублікував в журналі "Новий критицизм" ("New Criticism"). В даній статті китайський філософ зазначає, що праці Б. Рассела перекладені багатьма мовами, і його по праву можна назвати найвеличнішим західним філософом і своєю роботою "Основи математики" британський філософ перегорнув нову сторінку в математичній логіці та філософії [6, р. 16]. Варто також зазначити, що саме завдяки Чжану Шенфу китайським інтелектуалам стали доступні твори Ромена Ролана, Августа Родіна, Анрі Барбюса та ін. Саме переклади Б. Рассела Чжан Шунфу вважає своїм досягненням перед китайською нацією [8]. Чжан Шенфу називає Б. Рассела не лише великим філософом, а й

теоретиком освіти, який боровся за справедливість і за мир, був невтомним в боротьбі проти фашизму.

Чжан Шенфу здійснив переклади значної кількості праць Б. Рассела китайською мовою. Він переклав такі поняття як "можливість", "фальсифікація" та ін. Також він переклав термін "аналіз" ("analysis") китайською як "jiexi", а не як "finxi", вживання якого є більш поширеним. Проте "jiexi" він вважає більш логічним терміном, тому що "finxi" передбачає, що щось неначе обрізується, розділяється, розривається. А "jiexi" є більш комплексним поняттям, це повільна систематична операція [8]. Термін "finxi" отримав широке визнання як синонім для терміну "аналіз", коли Чжан Шунфу переклав роботи Б. Рассела. Проте китайський філософ розуміє, що все ж таки не передає повного змісту думки Б. Рассела. Тому він здійснив інновації за допомогою власного переказу.

Також Чжан Шенфу критикував розуміння філософії Б. Рассела Джоном Дьюї. Останній читав лекції в Китаї за сім місяців до приїзду Б. Рассела. Чжан Шунфу написав редактору пекінської газети, що стурбований тією характеристикою філософії Б. Рассела, яку дає йому Дж. Дьюї. "Минулого разу Дж. Дьюї говорив про Рассела як про відчайдушного песиміста. Насправді ж Б. Рассел стоїть на позиціях етичної нейтральності "lunli zhongli". Рассел стоїть на позиціях утримання від будь-яких суджень в деяких категоріях питань... Крім того, Дьюї помиляється, коли описує філософію Б. Рассела як елітарну. Адже це приводить нас до думки про нього, як про антидемократичного філософа. Насправді ж Б. Рассел справжній реаліст, який утвердив логічний атомізм (duoli yuanzi lun) та принцип абсолютного плюралізму (duoyuan lun) [11]. Таким чином, філософський метод Б. Рассела, на думку Чжана Шенфу полягає в аналізі категорій мислення, чи то політичних, чи то наукових, чи то філософських.

Китайський філософ Чжан Дунсунь, котрий займався перекладами Анрі Бергсона, також зацікавився творчістю Б. Рассела. Проте Чжан Шенфу критикував Чжан Дунсуна за його спрощення категорій філософії Б. Рассела. Наприклад, щодо питання про філософський реалізм Рассела, Чжан Шенфу вважає неправильний переклад даного терміну китайським "shiyong zhuyi", який англійським еквівалентом має "прагматизм", і аж ніяк не "реалізм" [8, р. 130]. Це на думку Чжан Шенфу, є фундаментальною помилкою в дослідженні філософії Б. Рассела. Чжан Шенфу називає Б. Рассела противником прагматизму, адже його філософські позиції відрізняються від Дж. Дьюї та А. Бергсона, так само як і "його математика відрізняється від математики Галілея". Чжан Шенфу слідував за філософським становленням Б. Рассела. Він займався аналізом нового поняття "нейтрального монізму". Також філософ проводить різницю між філософією Б. Рассела та В. Джеймса. Положення Б. Рассела про те, що "істинні речення відповідають фактам" різняться з положенням В. Джеймса, що "істина полягає в припущенні нами того, що є корисним в дослідженні" і від положення Дж. Дьюї, що "істинним є те, що працює в даній ситуації" [11, р. 4].

Чжан Шенфу став редактором номера, присвяченого Б. Расселу, в журналі "Нова молодь" ("New Youth") в 1920 р. Дане видання було космополітичним виданням тогочасного Китаю, і торкнулось тільки трьох особливих проблем за всю історію його публікування: один випуск був присвячений Ібсену в червні 1918 року, інший – Марксу і марксизму в травні 1919 року, і третій присвячений Б. Расселу в жовтні 1920 р. Саме для цього номеру в якості спеціального редактора і був запрошений Чжан Шенфу. У вступі до бібліографії Б. Рассела Чжан Шенфу акцентує увагу на лінгвістичних та філософсь-

ких проблемах в творчості Б. Рассела. Це в свою чергу своїм підґрунтям мало розуміння Б. Рассела в першу чергу як соціального теоретика та активного борця за мир. Саме даною статтею в журналі, в якій китайський філософ прослідкував значення "нового реалізму" в британській філософії та його становлення від Дж. Мура до Б. Рассела та назвав метод логічного аналізу потужним методом дослідження та обґрунтування і за межами філософії, Чжан Шенфу зарекомендував себе як експерт з філософії Б. Рассела. Також Чжан Шенфу в листуванні з Б. Расселом намагався переконати того в важливості біології в наукових філософських пошуках. Проте Б. Рассел у своїх відповідях стояв на жорстких позиціях логічного атомізму та фізики як найважливішої науки в пошуках істини. В переписці з Чжан Шунфу Б. Рассел пише, що філософія пов'язана з біологією, як і з іншими науками, але особливо – з фізикою [8, р. 130].

Проте Чжан Шенфу здійснює критику Б. Рассела в його поглядах на матеріальне та ідеальне. Китайський дослідник вважає Б. Рассела упередженим. Саме матеріалізм та ідеалізм всього Чжан Шенфу вважає "двома сторонами однієї медалі". Матеріалізм не бачить серце (або "душу", "xin"), в той час як ідеалізм не може оцінити зовнішні реалії. Моя власна філософія шукає більш повне уявлення досвіду, для реалізму, для об'єктивності. Так що я повернувся до певних ідей в китайській філософії, особливо до понять "ren" ("толерантність", "гуманізм") і "zhong" ("золота середина") в конфуціанстві [12]. Проте, незважаючи на те, що Б. Рассел в роботі "Проблема Китаю" писав про Конфуція як про такого, кого він не зрозумів і навіть в певних аспектах критикував, Чжан Шенфу не критикує Б. Рассела за таку позицію і намагається поєднати в своїй філософії світоглядні позиції Конфуція та Б. Рассела.

Проте діяльність Б. Рассела викликала і певний опір з боку частини китайських інтелектуалів. Так, Дінг Жін'ян зазначив, що методи Б. Рассела були "занадто технічними, тривіальними та такими, що абсолютно протилежні китайському традиційному мисленню" [3]. Освітню та філософську діяльність Б. Рассела в Китаї дослідник вважає не досить впливовою та корисною для суспільства, а його "школу" схожою з китайською традиційною приватною школою. Вона навіть, на його думку, імітує освітню модель конфуціанства, яка передбачає виділення державою приміщень для навчання, опікунський склад, декількох службовців, групу учнів, чий батьки забезпечують процес навчання всім необхідним і для кого і буде демонструватись вивчення теорії конфуціанства [3].

Філософ Ю Донг щодо проблеми розуміння конфуціанства Б. Расселом зазначає, що на Б. Рассела вплинули ті інтелектуали з Китаю, які в своїй більшості були противниками конфуціанства, наприклад, Ліанг Кічао. Б. Рассел визнав, що конфуціанські погляди були по суті консервативними, спрямованими на збереження гідності минулих століть. Він визнав найслабшу рису конфуціанства – синівську шанобливість, тому що синівська шанобливість передбачає підкорення імператору. Б. Рассел, переконує Ю Донг, вважав, що саме протест проти даної доктрини був причиною повстань в Китаї. Однак, критика Б. Расселом конфуціанства була, на думку Ю Донга, обмеженою. Він говорив, що синівська шанобливість була головною рисою устрою, в якому система ухиляється від здорового глузду. Проте Б. Рассел захоплювався чеснотами Конфуціанства. Він навіть написав про "синівську шанобливість" як таку, котра є "менш шкідливою, ніж її Західний противник, а саме – демократія, яка швидше приводить до імперіалізму та милітаризму" [9]. Б. Рассел розглядав "синівську шанобливість" як обмежену "місцеву" помилку, пише

Ю Донг, як таку, яка не мала впливу на інші частини конфуціанської системи. Це можна зрозуміти з того як він говорить про інші чесноти конфуціанства. Б. Рассел вважав, що конфуціанство було ключем до цивілізованої поведінки, який навчав самостійної підготовки, витримки та ввічливості. Б. Рассел проігнорував "несумісність духу природничих наук і специфіки конфуціанських чеснот, коли закликав китайців вивчати науку і технології взяті із Заходу, в той же час, зберігаючи при цьому ці чесноти" [9]. Ю Донг переконаний, що конфуціанство було не "чистою етикою", а парадигмою ідеального уряду, суспільного життя і способу мислення; парадигмою "раціоналізації соціального". Епістемологічні питання з приводу взаємовідносин між людиною та природою були виключені з парадигми, зазначає Ю Донг. "У порівнянні з конфуціанством вчення Платона уможлиблювало концепцію наукового знання, адже для Платона знання уподібнювалось абстрактним поняттям істинної реальності. Завдяки природі та пануванню "людської великодушності" всі парадигми конфуціанства існують в контрасті з Платонівською моделлю суспільства. Це два несумісні світи" [9]. Справедливою є здогадка Ю Донга, що дослідження особливостей Сходу Б. Расселом було пов'язане з необхідністю показати західним читачам "своє розчарування саме в них".

Ю Донг критикує Б. Рассела, що той недооцінив, на його думку, роль та значення філософії Платона для грецької науки. Так, Б. Рассел в "Історії Західної філософії" пише, що гіпотеза Платона про рух планет навколо Сонця по колу, яка потім була спростована гіпотезою про рух планет по еліпсам Й. Кеплера, є частиною історії, котра є ілюстрацією загального правила про те, що кожна гіпотеза може бути корисною для науки, якщо вона дає змогу мислити по-новому [1]. Проте з часом вона може стати перешкодою в подальшому розвитку науки. Таким чином, віра в благо як основу світорозуміння була корисною на лише на певному етапі розвитку такої науки як астрономія. "Пристрасть до етики та естетики, яка спостерігається у Платона і ще більше в Аристотеля, сприяла тому, щоб вбити грецьку науку" [1]. Саме дане положення Б. Рассела викликало критику з боку Ю Донга. Китайський філософ переконаний, що Б. Рассел недооцінює роль етики в науці загалом, та роль Платона для розвитку науки.

Чжао Юанрен (Zhao Yuanren) охарактеризував філософію Б. Рассела як "емпіричну, аналітичну та точну". Китайський дослідник пише про методологічні наслідки філософії Б. Рассела в Китаї. Він зауважив, що кінцевою метою емпіризму Б. Рассела було визначення досвіду як критерію істини. "Не матерія і не дух, як це було в двох впливових філософських школах: матеріалізму та ідеалізму, а саме події безпосередньо дані досвіду" [6, р. 22]. Чжао Юанрен визначає схожість філософських поглядів Б. Рассела з емпіризмом В. Джеймса, проте підкреслює, що у вчення Б. Рассела інтегровані найсучасніші на сьогоднішній день результати фізики. Тобто британський філософ, на думку Чжао Юанрена, прагнув дати "конкретні відповіді на конкретні запитання", ретельно проаналізувати питання чи проблеми, перш ніж давати якісь оцінки.

В листі до Чжана Шенфу мислитель Лян Шумін пише: "Після того, як пан Чжан закликав, я також намагався читати твори Рассела і любити їх. І справді виявив, що деякі аспекти його теорії узгоджуються і з моєю власною думкою – такі, наприклад, як його погляди на соціальну психологію. Я також виявив, що теорія пізнання та його бачення матерії є вельми багатозначними. Торік Рассел в Нанкіні прочитав лекцію, використовуючи приклад з "Капелюхом", доводячи, що капелюхи, які люди в

даний час бачать, є ні чим більшим, ніж доповненням тих "капельюхів", які вони бачили раніше, хоча вони [капельюхи] насправді можуть не мати нічого спільного з першим купленим капельюхом. Проте все ж я сповнений сумнівів щодо заснування його філософських методів" [6, р. 23]. Також Лян Шумін вважає, що науковий підхід Бертрана Рассела в логіці не сумісний з китайським світоглядом: "на Заході мова прагне ясності, визначення, в той час як на Сході мова наводить на думку, мова є тим, що "зачіпає щось без дефініції його" [6, р. 24]. Китайський філософ також зазначив, що китайська прихильність до інтуїції є вищою ніж до розуму, і прихильність до сентиментальності є вищою ніж до практичності, і в цьому особлива слабкість китайської цивілізації, і в цьому її сила [6, р. 24].

Таким чином, представники постконфуціанства здійснили спробу синтезу західних ідей та конфуціанства. Лекції Б. Рассела в Китаї стали джерелом формування та підтвердження власних позицій різних груп китайських інтелектуалів. Це були і послідовники ідей прагматизму та логічної методології в філософії (Чжан Шенфу, Ху Ши), і найактивніші прихильники ідей діалогу та синтезу культур Заходу та Сходу (Хе Лін та Фен Юлань), і традиціоналісти, котрі закликали до збереження традиційної думки Китаю (Лян Шумін). Ідеї Б. Рассела, щодо розвитку творчих імпульсів як однієї з основних умов соціального прогресу, отримали підтримку в Китаї у філософських поглядах Лі Дачжао та його послідовників. На думку китайського філософа, послідовника Б. Рассела, Ху Ши,

кризове становище в розвитку науки та філософії в Китаї було спричинене саме відсутністю логічного методу. Зрозуміло, що ідеалізація Сходу, особливо Китаю, Б. Расселом знайшла прихильників в Китаї.

#### Список використаних джерел

1. Рассел Б. История Заходной философии [текст] / Б. Рассел ; [пер. с англ. Ю. Лисняк, П. Тарашук]. – К. : Основы, 1995. – 759 с. 2. Danian Hu. The Reception of Relativity in China [текст] / Danian Hu // The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2007. – Vol. 3. – 542 p. 3. Ding Zijiang. A comparison of Dewey's and Russell's influences on china [текст] / Ding Zijiang. – Dao: A Journal of Comparative Philosophy, 2007. – P. 149–165. 4. Letter from Xu Zhimo to Bertrand Russell [текст] / The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015/2021. – P. 27 – 36. 5. Lu Weiming and Zhao Xiaoyu. Liang Shuming's Viewpoint of Chinese and Western Cultures in the Substance of Chinese Culture [текст] / Lu Weiming and Zhao Xiaoyu. – Contemporary Chinese Thought, 2009 – Vol. 40. – P. 52–66. 6. Materials from archive of McMaster University [архівні матеріали] // The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p. 7. Ogden S. Bertrand Russell in China [текст] / Suzanne Ogden. – The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p. 8. Schwarcz V. Between Russell And Confucius: China's Russell Expert, Zhang Shenfu (Chang Sung-Nian) [текст] / Vera Schwarcz – The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 1991. – 117–146 p. 9. Yu Dong. Russell on Chinese Civilization [текст] / Yu Dong // The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 1991. – 146. 10. Zhang Shenfu. About The problems of philosophy by Bertrand Russell [текст] / Zhang Shenfu. – The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p. 11. Zhang Shenfu. Ji bian zhe. In : Chen bao ; 16. März (1920). [Letter to the editor about John Dewey] [текст] / Zhang Shenfu. – The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p. 12. Zhang Shenfu. My admiration for and understanding of Russell [текст] / Zhang Shenfu. – The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p.

Надійшла до редколегії 30.11.15

Л.С. Боднарчук, канд. филос. наук

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

#### ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Б. РАССЕЛА В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ КИТАЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

*В статье исследовано влияние философских идей Б. Рассела на представителей современной китайской философии. Определены основные последователи Б. Рассела в Китае (Фэн Юлань, Ху Ши Юань Вэйши, Лян Цичао, Чжан Дунсунь, Динг Веньян, Чжан Шенфу и др.) и осуществлено описание тех философских взглядов, которые связаны с интерпретациями Б. Рассела в Китае.*

*Ключевые слова:* Б. Рассел, Китай, Чжан Шэн Фу, Ю Донг, конфуцианство, постконфуцианство.

L. S. Bodnarchuk, PhD

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

#### INTERPRETATIONS OF RUSSELL'S PHILOSOPHICAL VIEWS BY CHINESE RESEARCHERS

*The influence of philosophical ideas on Russell's representatives of modern Chinese philosophy is also discovered. The personalities of Russell's followers in China are determined (Feng Yulan, Hu Shi, Yuan Veyshy, Liang Tsycho, Zhang Dunsun, Ding Venyanh, Zhang Shenfu, etc.).*

*Keywords:* Bertrand Russell, China, Zhang Shenfu, Yu Dong, Confucianism, Post-Confucianism.

УДК 17:82

О. О. Бондаренко, пошукач

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

#### СВОЄРІДНІСТЬ ХУДОЖНЬОГО ПРОФЕТИЗМУ РОСІЙСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ: МОДУСИ ЗЛА НА ШЛЯХУ ВІД "ТВОРУ ДО ТЕКСТУ"

*В роботі представлений філософсько-естетичний аналіз модусів зла в процесі вивчення своєрідності художнього профетизму російської літератури. Доводиться, що російські письменники XIX ст. створили художні світи, де образи добра і зла осягаються як форми провіщення. Демонструється структурна відмінність поезії та прози в процесі об'єктивації образів зла. Поезія в своїй логіко-смысловій ілюстрації зла доволі обмежена. Тексти прози мають більше можливостей для такої ілюстрації. Дискурс зла російської прози, що розкривається в опозиції репресивності інституалізованої влади та ірраціональності народної стихії, постає як "профетичний" прогноз, який найбільш виразно представлений у таких авторах як М. Гоголь, Ф. Достоевський, Л. Толстой.*

*Ключові слова:* профетичність, передбачення, прогноз, зло, проза, поезія, народ, влада.

Тенденція до секуляризації культури та "генералізації цінностей" епохи Модерну та релятивізації настанов життєсвіту людини в добу Постмодерну актуалізують проблематизацію теми зла поза релігійним і навіть етичним контекстом в естетичній перспективі. Дана про-

блематика розроблялася такими теоретиками як Ж. Батай, Т. Куннас, Ф. Ніцше, К. Розенкранц. В цих роботах розкривається руйнівний потенціал зла, що особливо яскраво проявляється в розкритті літературної форми. Оскільки література, за визначенням



Ж. Батая, є вираження Зла Злом. Завданням нашого дослідження є філософсько-естетичний аналіз модусів зла в процесі вивчення своєрідності художнього профетизму російської літератури.

Проблематика даної статті ґрунтується на кореляції образів зла в художньо-літературному просторі класичної російської словесності XIX ст. та її сутнісній можливості прогнозувати та впізнавати зло як таке. Автор статті в першу чергу спирається на розробки таких російських авторів, як М. Бердяєв, Д. Мережковський, Ю. Лотман, О. Мень, Д. Биков. Проза та поезія в різний спосіб вирішують цю проблему, що продемонстровано в роботі Ю. Лотмана "Структура літературного тексту". М. Бердяєв в роботі "Смисл та витоки російського комунізму" обґрунтовує "профетизм" російської літератури як духовне провіщення, що і обґрунтовується в роботі як підстава декодування образів зла в текстах російських авторів. "Профетичність" як атрибут російської літератури утворює своєрідне метасюжетне тло проявів зла. Доводиться, що російська класична література, рухаючись "від твору до тексту", маючи "профетичну" сутність, виявляє іноформи зла, які втілюються в опозиції образів ірраціональності народної стихії та репресивності імперської влади.

"Російська література – найпрофетичніша у світі, вона сповнена передчуттів і передбачень, їй властиве хвилювання щодо катастрофи, яка насувається" [3, с. 63]. Так в 1937 році М. Бердяєв, перебуваючи в еміграції, визначив зміст всієї російської літератури XIX століття. Література, для якої основний сенс існування і діяльності полягав не в естетичних принципах побудови сюжету, формуванні композиції і фабули, а в передбаченні, впізнаванні, розшифровці деяких смислів про майбутнє. "Профетична" сила письма з усією виразністю вгадується у поетичній творчості. Російські поети цього часу, відчуваючи соціальну та релігійну проблематику сучасності, були направлені в своїй творчості на відшукування правди життя. Не пишномовність і краса стилю, а істина керували їх творчістю. Світобачення, під впливом православ'я, відкривало перед ними безліч "болючих питань", на які необхідно було відповідати. Цивілізація і буржуазний світоустрій, культура, творчість, релігія, праця все розглядалося з позицій сумніву і переоцінки цінностей, причому "це чисто російський сумнів, і виник він не у тих росіян, що не були ще долучені до культури, а у тих, які часто знаходилися на вершинах культури" [3, с. 64]. О. Пушкін, один з тих поетів, кому вдалося виразно висловити настрої епохи. Створена молодим поетом, незабаром після закінчення Царськосільського ліцею, у 1817 році, Ода "Вольність", написана під впливом як О. Радищева, так і ранніх декабристів, сприймалася передовою молоддю як заклик до революції, як глас пророка. У цьому вірші чується відлуння Великої французької революції (рядок "Тирани світу! Тремтіть!" відсилає, безумовно, до "Марсельєзи") але, фактично, це звинувачення царюючого імператора, Олександра I, який не міг не знати про змову, в батьковбивстві. О. Пушкін пише Оду "Вольність" будучи в гостях у друзів, на набережній Фонтанки 20, дивлячись у вікно, яке виходить на Михайлівський замок, в якому, як відомо, був позбавлений життя Павло I. І разом з тим, у вірші чується, крім промовляння, згадки деяких вже dokonаних дій ("загинув увінчаний лиходій") заклик до дій майбутніх – "Повстаньте, занепалі раби!", тим самим "О. Пушкін відчував бунтарську стихію в російському народі і передбачав можливість "російського бунту, безглузлого і нещадного" [3, с. 66]. Тут зло постає як ірраціональність неінституалізованої соціальності. Кризова свідомість, що з'явилася в Росії раніше інших

країн, носіями якої були в першу чергу учасники закордонного походу, члени "Союзу порятунку", а потім "Союзу благополуччя", переросте у повстання на Сенатській площі і одним з головних напрямків діяльності декабристів буде впровадження "училищ по методу взаємного навчання" [11, с. 36], що повинно було перешкоджати і викорінювати соціальні пороки, викриваючи відсталість і нецтво народу. Ірраціональність народної стихії, несвідоме, нерозумне але могутнє зло необхідно було, на думку декабристів, приборкати за допомогою якісної реорганізації інституалізованої соціальності. Своє судження щодо перспектив вітчизняної історії висловили у своїй творчості й інші російські автори. Ф. Тютчев і О. Хомяков в поетичній формі висловили досить похмурі і невтішні прогнози щодо майбуття Росії, а М. Лермонтовим, у вірші "Пророцтво", який було написано у 1830 році, виражені, мабуть, найлиховісніші конотації. М. Лермонтов, як пише М. Бердяєв: "передбачить жахи революції майже за століття" [3, с. 67]. Взаємозв'язок жорсткої репресивності інституалізованої влади і народної стихії як двох модусів зла може виступати в діалектичному зв'язку з добром через нищезанську волю до влади, в тому сенсі, що розвиток можливий через це прагнення. "Життя для мене тотожне інстинкту зростання, влади, накопичення сил, впертого існування. Якщо відсутня воля до влади, істота деградує" [12, с. 21]. У випадку з російською народною стихією деградація досягла деяких останніх меж і "Нечаєвщина" це перша, саме народна спроба прагнення до влади, причому такої ж жорсткої і жорсткоцентралізованої. Поет і поезія в російській культурі XIX століття відіграли колосальну роль оглядачів "російського поля експериментів", оперативно і вміло виокремлюючи і висвітлюючи об'єктивну реальність становлення буття. Так М. Некрасов у своєму вірші "Поповка", написаному у 1875 році, яскраво і прямо заявляє про псевдопрогрес (як форму ілюзорної раціональності, яка намагається видати себе за добро, але залишається іноформою зла) який змушує суспільство не рухатися вперед, дійсно до змін зі знаком плюс, а тупцювати на місці, як "поповка". "Поповка" це корабель, нововведення того часу, винайдений і спроектований адміралом А. Поповим. Мав досить невдалу округлу конструкцію і в силу цього маневреність корабля була вкрай низькою – він був майже нерухомий. На проектування і будівництво (з 1871 по 1875 роки) двох дослідних екземплярів було витрачено чимало казенних коштів. М. Некрасов завзято стежив за подіями в країні і негайно відреагував на це диво кораблебудування. І ми можемо бачити, що на прикладі "поповки", поет, який пережив і Похмуре семиріччя Миколи Павловича, і спостерігав за реформами його сина, переконавшись у марності цих змін, показує, як суспільство кружляє на місці, знаходиться, в свого роду, застої. Тут, слова Г. Гегеля про те, що "Всесвітня історія є прогрес в усвідомленні свободи" [5, с. 20] досить виразно витлумачують випадок з "поповкою". Адже свобода за Г. Гегелем в контексті історичних звершень не одразу встановилася у всій широті осмисленості та розумності. Процес прийняття та усвідомлення свободи як головного рушія прогресу, може бути тривалим і довгим. Росія початку 1870-х років це держава, яка тільки-тільки розпочала свій шлях до цього усвідомлення, яке, втім, ніколи не дійде до повного становлення. Зважаючи на свободу конструктивного висловлювання, автор проекту нового корабля не вважав за потрібне врахувати деяку раціональну сторону справи. "Адже для історії необхідним є розсудок, потрібна здатність надавати об'єкту свободу для себе і розглядати його у властивій йому раціональній зв'язності"

[5, с. 179]. Вірш "Поповка" – це яскравий приклад того, як в недосконалій державі, дух, який не дійшов до вершин самосвідомості, все ж об'єктивується як дійсність.

Поети бачили, попереджали і описували прірву – росіяни-прозаїки XIX ст. зазирали в неї. Враховуючи всю ступінь важливості та значущості російської поезії XIX ст., пам'ятаючи про її подальший вплив на розвиток поезії в XX ст., слід зосередити увагу також і на прикладах прозової тканини оповідання. Ю. Лотман у своїй роботі "Структура художнього тексту", аналізуючи і порівнюючи два цих види словесності вказує на те, що поетичний стиль, при описі світу схильний створювати "деяку вторинну синонімію", яка формує "особливий світ денотатів". І далі: "Поезія не описує іншими засобами той самий світ, що і проза, а створює свій світ" [8, с. 74]. Саме цей поетичний "свій світ", при більш вільній роботі з чорновим нарисом, дає більшу свободу для поета, ніж для прозаїка в його підборі адекватного словесного вираження. "Поет знаходиться в інших умовах: чітке виокремлення сегменту тексту робить його більш незалежним по відношенню до цілого. Докорінна зміна сенсу сегмента в цілому сприймається як адекватне уточнення, яке в неопетичному тексті є результатом заміни слова на його синонім" [8, с. 74]. Таким чином, враховуючи факт становлення реалізму в російській літературі ("Не реалізм в шкільному розумінні слова, це реалізм майже в релігійному сенсі, а на вершинах в чисто релігійному сенсі" [3, с. 64]), поезія не зовсім відповідає завданню даного дослідження, тому що точне відтворення, нехай і художнє, деякої реальності змушує прозаїка залишатися в більш строгих рамках і межах, необхідних для суб'єкт-об'єктної рефлексії (Навіть враховуючи фантастичність деяких творів). Для нас дуже значною буде саме проза, в силу того, що автори, які цікавлять нас найбільшим чином вибрали для своєї художньо-описової діяльності саме прозу і це наслідок духу часу, жанрової особливості, а не дослідницької примхи. "Проза і поезія по-різному співвідносяться між собою тоді, коли який-небудь сюжет, тема, образ або жанр однозначно визначають, поетичним або прозаїчним буде твір, або коли можливий художній вибір одного з двох рішень ... вже романи Л. Толстого і Ф. Достоєвського, сатири М. Салтикова-Щедріна, нариси Г. Успенського однозначно визначали вибір прози як конструктивної основи тексту. Знову відновлюється становище, яке існувало у XVIII ст.: проза та поезія розділилися (правда, за зовсім інших причин) на дві непересічні художні сфери [8, с. 63]". Саме у сфері прозового виникли ті зразки інтелектуального, змістоутворюючого матеріалу, який з такою силою і енергією вплинув на розвиток літературної рефлексії XX ст. Світи поезії, втім, як і прози, організовані як заковані текстиповідомлень, носії інформації, для розуміння яких потрібен відповідний алгоритм декодування, впізнавання, який у випадку поезії і в силу зазначених вище причин може бути розшифрований або помилково, або трактуватися більш ніж двоюко, особливо якщо мова йде про таку категорію як зло. Ганна Ахматова, у передмові до поеми "Реквієм" пише про те, як стоячи в тюремних чергах, "у страшні роки ежовщини", жінка, що стояла в тій самій черзі що і поетеса запитала, чи може Г. Ахматова описати "ЦЕ"? І Ганна Андріївна відповіла: "Можу". Ось це "можу" докорінно відрізняється від того, що зміг О. Солженіцин, або В. Шаламов в "Колимських оповіданнях". "Можу" поетеси створило "свій світ" в якому "ежовщина" теж своя, це додаткова реальність над вже наявною, "ритмічно організована мова", "надмірність тексту", синонімія і конотації якої відводять справжній світ ежовщини в поетичний світ Ганни Ахматової. І не

випадково перед поемою дано прозовий "Замість передмови", тому що тільки такий вступ налаштовує читача на потрібні смисли, якби можна було вчинити інакше, цієї передмови б не було – поезія, як вид словесності, цілком самодостатня, їй не потрібні передмови і післямови, але в той же час версифікований текст складний для розуміння, тому що виключає об'єктивні деталізацію і конкретизацію, в ньому скоріше вгадуються смисли, ніж логіко-семантично прочитуються. Винятками можуть бути такі тексти як: "Євгеній Онегін" – роман у віршах, "Мідний вершник" – петербурзька повість, "Граф Нулін" і "Будиночок в Коломні" з підкреслено новелістичними сюжетами [8, с. 63], "Василь Тьоркін" – де "віртуозно використовується розмовна мова" [14, р. 507]. О. Твардовський є безумовним втіленням М. Некрасова в радянській літературі, і тому "Кому на Русі жити добре" теж з усією необхідністю можна зарахувати до винятків. Твори О. Пушкіна, будучи все ж поетичними, є винятками тому, що сам автор намагався надати їм деяку синтезовану структуру. У зв'язку з відкритістю цих текстів, що в теорії Ю. Лотмана означає можливість обриваності тексту, у відсутності яскраво відзначених, структурно окреслених початку і кінця, створюється ілюзія структури, яка відтворює "мовленнєвий (нескінченний) текст (наприклад, мовний текст дійсності) і тому вона здатна бути обриваною і продовженою в будь-якій точці, як орнамент або нескінченна розповідь" [8, с. 55]. Тому такі тексти як "Євгеній Онегін" або "Василь Тьоркін" принципово відкриті тексти. Автори відтворюють "говоріння", вони "заговорюють" читача, їхні тексти дійсно схожі на "мовленнєвий текст дійсності". Особливо це помітно у О. Твардовського, коли його герой "заговорює" як страх так і смерть бормотінням, промовляючи досить довго не зовсім зрозумілі читачеві фрази. І це не випадок О. Пушкіна, коли відбувається "набирання" нових строф, це бормотіння людини, яка має пересидіти в окопі артилерійську підготовку ворога і "заговорює" смерть, яка може з'явитися в будь-яку мить.

Таким чином, поезія чуттєва, проза в першу чергу описова, при цьому, як і поезія, безумовно рефлексивна, але більш регламентована, тому що вона схожа на мовленнєвий акт дійсності, або на стандартні форми природної мови як такої, отже, ми будемо спиратися в наших міркуваннях, більшою мірою, саме на прозові тексти.

Передбачальність російського прозового тексту XIX століття масштабна, фундаментальна і сакральна. Ми вважаємо, що саме така тріада прикметників найбільш характерна для визначення цієї передбачальності. Масштабна – тому що різноманітна. Це різноманіття представлено як авторами, так і персонажами, всі вони представляють масштаб "профетичної" міці. Фундаментальна – тому що ґрунтовна: Ф. Достоєвський може вважатися провісником, нарівні з С. К'єркегором, екзистенціалізму, крім того, його слова про те, що "Вся Росія стоїть на якійсь кінцевій точці, коливаючись над безоднею" [10, с. 438] і "Майбутня самостійна російська ідея у нас ще не народилася, а тільки сповнена нею земля, жахливо і в страшних муках готується народити її" [10, с. 438] винятково точно і прямо характеризують наступні історичні зрізи, Л. Толстой, крім того, що романом "Воскресіння" визначив появу як "Доктора Живаго" так і "Політи" [4, с. 20-21], за словами О. Шпенглера: "... всього лише революціонер. З нього одного, справжнього спадкоємця Петра, і походить більшовизм ... [13, с. 255]", М. Гоголь, який створив такі образи як Хлестаков і Чичиков вперше визначив "дві іпостасі вічного і всесвітнього зла [10, с. 151]" – два однаково страшних шляхи Росії в нікуди. І, врешті, сакральна – оскільки для російської свідомості класична література не просто

література, а релігія. Ця література сповнена глибокої сповідальності. "Вона була носієм релігійних пошуків інтелігенції та народу. Більш ніж будь-яка інша література стосувалася вона сенсу життя. Незалежно від напрямків і шкіл в ній прозвучала проповідь. Російська література XIX століття – суцільний заклик до перетворення життя. М. Гоголь, Л. Толстой, Ф. Достоевський, М. Некрасов – музиканти слова; але безмірно більше вони – проповідники" [1, с. 405]. Це можливо проілюструвати на прикладі Ф. Достоевського. У формуванні Ф. Достоевського як міфічної для Росії фігури об'єдналися кілька факторів. Найперший фактор, що є причиною міфологізації – це властивий взагалі російській культурі літературоцентризм. За Р. Бартом, література сама по собі становить особливу міфологічну систему, означуваним якою є концепт, що можна охарактеризувати як "літературність". У випадку Росії в цей концепт входить додатковий сенс "сакральності", що робить його значно сильніше і ставить літературу в центр всієї російської культури. Як зазначає М. Берг, літературоцентрична тенденція в російській культурі з'явилася з моменту виникнення в Росії світської писемності, відтворювала стереотипи церковної культури, "створюючи традицію виховного, вчительського пафосу російської класичної літератури і механізми сакралізації образу поета, який в культурній свідомості забезпечувався рисами пророка і володаря дум" [2, с. 188]. Сама позиція письменника є сакралізованою. У російській культурі письменник не просто творець тексту, а транслятор вищої істини. Звання "пророка" досі часто застосовується по відношенню до російських класиків, до О. Пушкіна і Л. Толстого зокрема, однак саме Ф. Достоевського називали пророком частіше, так, що це стало навіть своєрідним означуванням письменника. Саме тому можлива міфотворчість в рамках формування владного дискурсу. Важливість всіх трьох компонентів в тому, що вони становлять передбачальність, описують її елемент, атрибут російської прози XIX століття, так само як, скажімо, такий атрибут як розвиток мови. Істотним буде зауваження про те, що такі слова як "профетичність" і "передбачальність", які ми використовуємо для опису російського прозового тексту, складають пару доповнюючих один одного "визначника". "Передбачальність" ми використовуємо в його основному значенні – ймовірнісне судження про майбутній стан якогось процесу або явища. Тобто синонімами "передбачальності" можуть бути як предвіщення, так і прогноз (prognosis – передбачення). "Профетичність" використовується в доповненні до попереднього, як вказівку на те, що російські письменники XIX століття виконували роль пророків. При цьому "Саме слово "пророк" не означає тільки пророка майбутнього. Єврейський термін "наві" можна перекласти як покликаний Богом, а "профетес" – як людина, що говорить від чийогось імені (в даному випадку від імені Божого). Пророки були виразниками волі Господньої, відкритої їм у душі. Одна з головних рис профетизму – божественне джерело їхнього натхнення [9, с. 314]. Таким чином, "профетичність" російської прози XIX століття описує не просто прогноз, але прогноз натхненний. Враховуючи вище зазначене, важкі релігійні шукання таких авторів як Л. Толстой чи Ф. Достоевський, більш зрозумілим стає те, чому М. Бердяєв називав російську літературу "найпрофетичнішою у світі".

Щира віра в істинність своїх суджень, пристрасний пафос служіння цій істині, сміливість, з якою багато хто з письменників дозволяли собі висловлюватися прямо і відверто, перебуваючи у засланнях, каторгах, під пильною увагою органів цензури – все це різні стани, моду-

си, які приймає єдина субстанція, в нашому випадку, російська прозаїчна література XIX століття. Роман як жанр набуває нових відтінків у другій половині XIX століття завдяки таким авторам як Л. Толстой і Ф. Достоевський, оскільки романна форма в їх виконанні стає "здатною втілювати загальний, вселюдський сенс у приватних долях та особистих переживаннях героїв [7, с.891]". Завдяки цьому розвитку роман як епічний жанр набуває доленосні, профетичні конотації. Вся ця література каже – якщо ти хочеш пізнати жах, прочитай мене, я твій *modus operandi*. "Коли я почав читати Пушкіну перші розділи з "Мертвих душ", то Пушкін, який завжди сміявся при моєму читанні (він же був охочий до сміху), почав потроху ставати все похмурішим і, нарешті, став зовсім похмурим. Коли ж читання скінчилося, він вимовив голосом туги: "Боже, яка ж сумна наша Росія!" Тут я зрозумів, в якому жахливому для людини вигляді може бути йому представлена темрява [6, с. 133]". Саме з М. Гоголя почав формуватися цей образ дії та літературний стиль. Важливо враховувати й те, що західна література, з усім її багатовіковим досвідом та стилістичною відточеністю, поза всяким сумнівом, чинила значний вплив на літературу російську. Зрозуміло, що для Л. Толстого був важливий роман В. Гюго "Знедолені", бо романна структура саме такого роду потрібна була для створення "Війни і миру". Не викликає сумнівів і те, що М. Гоголь, при створенні "Мертвих душ" багато в чому орієнтувався на "Одіссею" Гомера, вирішивши створити російську "Одіссею". Ф. Достоевський був справжнім поціновувачем творчості Ч. Дікенса, чим можна пояснити містичний, таємничий, загадковий колорит творів російського письменника. О. Пушкін завжди озирався на свого англійського побратима по перу Дж. Байрона. Але, так як російська література досить молода, (порівняно, скажімо, з англійською, якій, якщо вести відлік з часів Д. Чосера, на момент народження О. Пушкіна без малого 460 років, не враховуючи англо-норманську епоху) їй було притаманне запозичення, але лише формальне. Російські класики з усією виразністю і небувалою міццю конструювали світи, де кожен тип, кожен образ, поєднуючи в собі масштабність і детальну продуманість, представляли собою в першу чергу персонажів, які, безсумнівно, несуть в собі відбиток зла. Зла минулого, сучасного, і особливе майбутнього. Весь пафос російського роману полягає у вигук "Схаменіться, тому що насувається жах!". У цьому сенсі надзвичайно цікаві наступні паралелі: Достоевський – Солженицин, Гоголь – Ільф-Петров, Толстой – Пастернак.

Таким чином, профетизм російської літератури сприяє трансформації від "твору до тексту". Поезія, як художня форма твору, характеризується самодостатністю, створенням "свого світу". Автономність художнього світу поезії припускає менш жорсткий зв'язок в рамках суб'єкт-об'єктної опозиції, ніж у тексті прози, тому поетичні фрагменти в меншій мірі піддаються модифікуванню. В той же час яскравість деталей, що становить силу художнього образу, припускає наявність більш чітких семантичних зв'язків, які не повинні вгадуватися, але чітко створювати можливість прочитання певного сенсу. Закритість поетичного твору робить його обірваним, недомовленим. На противагу до поетичного твору прозовий текст не є самодостатнім, він тягнеться до контексту (тобто до вказівки на інші світи, вписання в них). Проза передбачає, з одного боку, меншу автономність польоту поетичної фантазії суб'єкта, але, в той же час, з іншого боку, реалістичність прози створює інший етап становлення суб'єкт-об'єктного зв'язку. Відкритість прозового тексту передбачає більш вільне варіювання деталями, незакінченість самого сенсу, який в більшій

мірі вгадується, породжує точність епітетів і динамічність образів. Перехідним моментом в російській літературі є "романи у віршах" ("Євгеній Онегін") і "вірші в прозі" (І. Тургенєв), які роблять плавним, зрозумілим, легким для сприйняття читача цей перехід.

Літературоцентричність російського профетизму є похідним від текстуальності його структури, яка зосереджена на двох формах культивування зла: інституалізована на репресивному імперському апараті влада та ірраціональність "чуттєвого пориву" стихії народного бунту проти неї, що породжує необхідність появи ще більш жорстких і репресивних інститутів влади. Обидві крайнощі взаємообумовлені, але єдині в прояві природи зла. Ілюзорність форм раціоналізації як руху на шляху до добра стає псевдопрогресом, що ще більше загострює протиріччя між позначеними модусами зла.

#### Список використаних джерел

1. Белый А. Собрание сочинений: в 14 т. Т. 8 – М.: Республика, 2012. – 590 с.
2. Берг М. Литературократия: Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе. – Москва: Новое литературное обозрение, 2000. – 342 с.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 222 с.
4. Быков Д. Метасюжет русской революции, Новая газета, №127.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
6. Гоголь Н. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6 – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. – 359 с.
7. Колл. авторов. Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М.: НПКи Интелвак, 2000. – 1600 с.
8. Лотман Ю. Структура художественного текста. – [http://on4a.narod.ru/lotman\\_struktura\\_teksta\\_web.pdf](http://on4a.narod.ru/lotman_struktura_teksta_web.pdf) – 220 с.
9. Мень А. Исагогика. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2000. – 631 с.
10. Мережковский Д. Не мир, но меч. – Харьков: Фолио; М.: ООО "Издательство АСТ", 2000. – 720 с.
11. Нечкина М. В. Декабристы. – М.: Наука, 1982. – 182 с.
12. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – сс.17-94.
13. Шпенглер О. Закат западного мира: В 2 т. Т. 2 – М.: Академический проект, 2009. – 764 с.
14. Мозер Ч. Історія російської літератури. – Кембрідж: University Press, 1992. – 711 с. <https://books.google.com.ua/books?id=6FQ7ALNZXdUC&pg=PA507&hl=uk#v=onepage&q&f=false>.

Надійшла до редколегії 28.10.15

О. О. Бондаренко, соискатель

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

### СВОЕОБРАЗИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОФЕТИЗМА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: МОДУСА ЗЛА НА ПУТИ ОТ "ПРОИЗВЕДЕНИЯ К ТЕКСТУ"

*В работе представлен философско-эстетический анализ модусов зла в процессе изучения своеобразия художественного профетизма русской литературы. Доказывается, что русские писатели XIX в. создали художественные миры, где образы добра и зла постигаются как формы предсказания. Демонстрируется структурное отличие поэзии и прозы в процессе объективации образов зла. Поэзия в своей логико-смысловой иллюстрации зла довольно ограничена. Тексты прозы имеют больше возможностей для такой иллюстрации. Дискурс зла русской прозы раскрывается в оппозиции репрессивности институализованной власти и иррациональности народной стихии, выступает как "профетический" прогноз, который наиболее отчетливо представлен у таких авторов как Н. Гоголь, Ф. Достоевский, Л. Толстой.*

*Ключевые слова: профетичність, предсказание, прогноз, зло, проза, поэзия, народ, власть.*

O. O. Bondarenko, PhD candidate,

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### THE ORIGINALITY OF ARTISTIC PROPHETISM IN RUSSIAN LITERATURE: MODES OF EVIL IN THE WAY FROM "WORK TO TEXT"

*This paper presented a philosophical and aesthetic analysis modes evil in the study of artistic originality prophetism of Russian literature. Proved that Russian writers of XIX century established artistic worlds, where images of good and evil are perceived as a form of prediction. Demonstrated structural difference between poetry and prose in the process of objectification images of evil. Poetry in its logical and meaningful illustrations of evil rather limited. The texts of prose have more opportunities for this illustration. The discourse of evil in Russian prose disclosed in opposition to repressive power and irrationality of folk elements, appears as a "prophetic" prediction that most clearly represented such authors as Gogol, Dostoevsky, Tolstoy..*

*Keywords: prophetism, prediction, forecast, evil, prose, poetry, nation, power.*

УДК 37.016:81

Ю. В. Василенко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

### ПЛАТОНІВСЬКА ІКОНОГРАФІЯ (СВІТЛОГРАФІЯ) ІДЕЇ (КРІЗЬ ПРИЗМУ ВЧЕННЯ П. О. ФЛОРЕНСЬКОГО)

*Стаття присвячена розгляду тлумачення П.О.Флоренським платонівської Ідеї в сенсі її іконографічності, що проявляється в тотожності ідеї та лику як вираження небесних сутностей. Іконографія Ідеї Платона розглядається православним мислителем в проявленні світлографії, філософії світла, що надає явищам значення символів.*

*Ключові слова: символ, іконографія, лик, образ, реальність явищ світла.*

Існують постаті, тіні яких залишаються на поверхні часу не бездушними трафаретами посеред пилу мінливостей, а ніби проникають в життєве осердя світу, задаючи духовну тональність всім його проявам. Така вкоріненість надає їх тіням нового життя, перетворюючи їх на сяючі силуети, які забарвлюють земну історію в кольори небесної вічності. Поза всяким сумнівом, такою постаттю був Платон. Звернення до його духовної спадщини, до тих спалахів-озарінь, яким була наскрізно пронизана його філософія є не лише виправданим, а й необхідним в усі часи. Актуальність даної теми ще більш посилюється унікальністю підходу російського

священника, філософа та богослова П. О. Флоренського до витлумачення основоположного поняття платонівського світу – Ідеї. Множинність варіантів інтерпретацій вчення Платона виявила себе повною мірою впродовж тисячолітньої історії його існування. Однак дивовижним чином саме відчуження та бачення православного мислителя початку 20 століття набуває докорінно нових відтінків. І ми наразі спробуємо зануритись в глибини цього міждисциплінарного діалогу.

Час – не пил. Епохи – не мертві капсули в лабораторіях перемін. Коловерть життя та смерті сприймається як ілюзія існування тільки під певним кутом зору, під

тим кутом, що ним вимірюється "поверхня світу", поверхня без очей та імен. Час – клітка, в якій безнадійно, однак із непохитною точністю та послідовністю душі в'яжуть вузлики на мотузках власних долі. Кожен такий вузол – неминуще стає "пунктом віддалення" від справжності, вічності. Але не існує таких мотузок, які не були би розірвані та кліток, ґрати яких не перетворювалися б на паростки життя. Тому з висоти-глибини "небесної тверді" (а значить, в істинному своєму вимірі) час є відкритою даністю буття із можливістю мандрів його "маршрутами". Минуле не зникає за брамою забуття, проте необхідною є наявність "живого життя", щоб відкрилось його "вічне тепер". П. О. Флоренський крізь пригадування власного буття змальовував переживання минулого як такого, що "стояло віддаленим від нього не часом, а лише якоюсь стіною", але крізь цю стіну наскрізно відчувалось, що минуле і зараз "перебуває" тут, проте поза тривимірним умісцєвленням. Прямим доказом "вічної дійсності минулого" за такого світовідчуття є всі форми та прояви природи, адже вічність проглядає в наш світ із океанічних хвиль та слоїстих скель...Тільки би навчитися не тікати від власного дихання до полону тіней, що не віддають любові. Бо саме ця втеча відбирає у часу його душу, заплутує траєкторії епох, викривляє думки-прозріння, що мали би передаватися у спадок прийдешнім поколінням. Пил забуття, що покриває теперішність, засмічує духовні протоки, і неможливо стає розгледіти морські зорі в глибинах моря буття. На перший погляд не підлягає сумніву неважливість та минуцність усього того, що відбувається на поверхні світу, однак брудне скло перешкоджає вбачанню чистоти.

Розпорошення світовідчуття та світорозуміння в моментах теперішнього часу призводить до викривленого розуміння стародавніх учень-філософій, осердям яких були дух та небеса (найяскравіший приклад – філософія мудреця-казкаря Платона). Але перелаштовуючи думки із "небесним корінням" на примітивний мотив системних скороговірок, навіряд чи можна зберегти бодай людську гідність у соловйовському сенсі цього слова. Жодні інтерпретації та зовнішні підходи до витлумачення платонізму не дадуть достеменних результатів. Тільки внутрішнє вбачання його суті, що проростає із душі та переживається всім єством людини, здатне відкрити істинний горизонт розуміння.

Привичаївшись вимірювати дійсність міліметрами запиленого сприйняття, ми пропускаємо повз осердя нашого духу потоки одкровенень кожного світового явища. А маючи справу з таким фундуєм світоглядні виміри "явищем" як платонізм, практично неможливо влучити в ході його тлумачення. П. О. Флоренський в праці "Смисл ідеалізму. (Метафізика роду та лику)" оприявнює відсутність системного (а тому – нежиттєздатного) визначення для такого потужного духовного спрямування як платонізм: "...будучи природною філософією всякої релігії, платонізм має особливу спорідненість з тією релігією, перед якою всі інші ледь-ледь утримують назву релігії. Одним словом, ми знаємо, що в платонізмі – перед нами один із наймогутніших, – скажу більше, – наймогутніший із ферментів культурного життя. Проте що таке платонізм – ми не беремось давати відповідь, оскільки це перевищує сили сучасного знання. І неможливо визначити платонізм навіть формально, – що він – вчення Платона: ні, платонізм і ширший вчення Платона, і глибший за нього, хоча в Платоні й відшукав собі кращого з виразників" [8, с. 68]. Людству не вдалося належним чином перейняти духовні "морські зорі" минулого на поверхню теперішнього; загубилась у пісках забуття лінія передачі філософії як сутнісного та глибинного наповнення життя. Але саме

ця лінія духовної передачі мала би слугувати людству єдиною надійною "лінією оборони" на полі бою із смертю під усіма її масками. Тому єдиним способом долучитися бодай спалахом намагання до платонізму буде його розуміння навіть не в якості філософського вчення, а у вигляді тотального духовного спрямування, дороговказу від землі на небо. Приймаючи такий напрямок думки, "стає зрозумілою невичерпність цього незнищенного пориву нашої душі до небес, цього злету в інші світи – ніякими завершеними в собі побудовами думки, ніякими раз та назавжди закріпленими термінами: адже все тече та тече від доторкання до Істини, як віск – перед лицем вогню" [8, с. 70-71]. Відтак усю "систему понять" філософії Платона варто сприймати радше як натяк на внутрішні виміри їх (понять) існування. Площинність нашого сприйняття є обмеженою тільки в самій собі, а тому навіть найменший натяк на духовні зусилля вирватися з матриць закам'янілого "розуміння" здатний розтопити лід на поверхні часу, і в наше "тепер" прорвуться води минулих снів-прозрінь про майбутнє. І постать Платона зможе припинити своє існування в якості хрестоматійного "одного з великих філософів", а перетвориться на живу душу, що прагнула повернутися до власного витoku, і жила в мудреці-казкареві, творячи в ньому легенди про вічність з надією на те, що колись вони оживлять серця прийдешніх земних мандрівників. Тоді ж і "терміни платонівських систем думки перестають бути в строгому смислі термінами, а стають живими символами внутрішніх порухів. Серед цих символів ми не можемо навести зовнішнього порядку; однак єдине життя, єдиний над-розсудковий центр відчувається в них співзвучним серцем" [8, с. 71]. Таким серцем у першу чергу буде вбиратися співзвуччя з ним тих глибинних символів, із яких найповнішою мірою видимими постають значення як життєві орієнтири. Осердям же такої палітри символів у вимірі платонізму зі змалюваним вище значенням, виступають ідеї.

П. О. Флоренському належить по-справжньому унікальне витлумачення платонізму в сенсі його вбачання істинного життя та водночас "маршруту" до нього в ідеях, побачених в якості духовних сплесків, що здійснилися в межах філософії Платона. Олексій Федорович Лосєв, котрий уважав Павла Олександровича за свого вчителя, зауважував, що саме його концепція платонізму по своїй глибині та тонкості перевершує все те, що коли-небудь було написано про Платона. "Нове, що привносить Флоренський у розуміння платонізму, це – вчення про лик та магічність імені. Платонівська Ідея – виразна, вона має конкретний живий лик...Розуміння Флоренського воістину можна назвати міфологічним та в повному сенсі магічним розумінням, позаяк ані Гегель, ані Наторп, котрі давали до Флоренського найбільш цінні та яскраві концепції платонізму, не дійшли до Ідеї як до самостійного міфу, як до лику особистості, а лише надали – щонайбільше – логічну структуру міфу...Символічно-магічна природа міфу – ось те докорінно нове, майже небувале, що Флоренський вносить в світову скарбницю різноманітних історико-філософських вчень, які намагаються проникнути в таємниці платонізму" [2, с. 693]. Розуміння в якості "розшифрування" того чи іншого явища найбільшою мірою залежить від впізнання його сутнісного осердя. В нашому випадку чи не буде натяком саме ця "таємниця" платонізму? Адже створити чітку розподіленість та впорядкованість понять можливо лише там, де відсутнім є звернення до нерозгаданості. Точна ясність можлива лише за пустоти та, по суті, безглуздості цієї ясності (в сенсі відсутності в ній її ж джерела). Земне світло ніколи не має власного витoku на землі. Кожний земний спалах має слугува-

ти для "очевидця" поштовхом до "небесних пошуків". У протилежному ж випадку, створиться шлях, який обернений життю, адже останнє є життєвістю нерозгаданості, таємниці, пізнанням власного небесного вкорінення. Що ж до пізнання, П. О. Флоренський зазначає, що воно може бути пізнанням в істинному сенсі тільки тоді, "коли може претендувати на значення, що виходить за межі даного моменту та даного місця, тобто коли цей одиничний момент є зверненням до іншого буття, виходить за межі себе, знаменує собою більше, ніж є він сам" [8, с. 74]. Саме таким "моментом" та "точкою" виходу до буття іншого, буття, пронизаного таємницею, постає ідея як вічна відкритість в сферу первинності та справжності.

Серед множинності сущого, посеред тіней віковичних печер губляться образи небес – запорука крилатості душі. Політ серед стін неможливий, а тому простіше вирішити, що безглуздо намагатися вчитись літати, ніж спробувати відшукати навіть на найбрудніших стінах відблиски світла по контурах кожної з тіней. Та чи не в цьому пошуку і проглядає одна з найбільш загадкових граней таємниці платонізму? Ідеї постають видами в сенсі їх глибинної видимості, що "вміщує" світло. Тін'ятрява – чим не омана зору, який в цілком "законно-природний" спосіб може сприймати речі лише в їх освітленості-видимості. А тому всі тіні – всього лише наслідок не-вбачання справжніх небесних образів, вияв духовних лінощів. Буття – понад людською вірою в обмеженість, що перевершує однобічність наших уявлень. "Придивіться до нього – і ви побачите, що воно не замкнене на собі та не площинне. Воно благоуханне. Воно обрамлене вінцем, промені якого зливаються з променями інших суттєвостей. Воно має глибину, яка переходить у довгі корені, що проникають в інші світи та звідти отримують життя. Тон його – не сухий тон камертону, а жива гармонія, що здійснюється рядом гармонійних, верхніх, сумових різноманітностних тонів. Воно нескінченно більше та змістовніше, аніж воно є розсудкові" [8, с. 84]. Ідеї постають ніби вічним закликком у темряві людського перебування до того, аби обернутися до джерела світла та вибрати вірний вектор направленості власного існування. У зв'язку з цим виокремлюється своєрідна антиномічність кожного явища. Поверхня-видимість може розкриватися людській свідомості в якості ілюзії-омани, потрапивши до пастки якої, неможливо віднайти шлях назад. Та водночас і неможливо потрапити до глибин буття, не занурившись у поверхневі пласти світу. Підміна світла темрявою стається тоді, коли приймається в якості фундаментального уявлення підміна духовних понять поняттями, що виражають відокремленість від свого смислу. Розглянемо цю підміну на прикладі метаморфоз, що відбувались із витлумаченням явищ.

За глибинного містичного світовідчуття та світорозуміння явище завжди сприймається як "світло, яким те, що пізнається входить в того, хто пізнає" [5, с. 35]. У платонізмові, в цьому вбачанні неба на землі, що оприсутнюється в Античності та здобуває найповнішої своє виразності в християнстві, явища можуть сприйматися в їх істинному вияві, у променях світла, що оживотворює все суще. Явище – джерело благодаті, проявлення істинної онтології, "онтологічний дар Божий", говорячи словами Флоренського. За тими ж, хто сприймає явища, завжди залишається можливість вибору вектору сприйняття. Або явище слугує для нас духовним дороговказом на світ істинної реальності, виступаючи благим та святим свідченням джерела нематеріального світла, або ж ми вибираємо шлях заперечення наповнення, шлях пустки, а значить – нечистоти. При такому налаштуванні лик перетворюється на личину, маску, яка тільки викривлює істинне сприйняття реальності,

стає хибною вказівкою, що кидає душу в лабіринти духовних поневірянь. Відтак явище стає для наших зовнішніх та "внутрішніх" очей уламком світового зла, ґратами в'язниці, стіною гріха, крізь яку не проникає світло. "Коли лице стає маскою, ми, по-кантівськи, вже нічого не можемо дізнатись про ноумен" [5, с. 36]. Проте маски не виникають самі собою. На лице істинної реальності їх одягає душа, котра не хоче вбачати вищі смисли, забуваючи, що саме вони є джерелом її життя-польоту. Адже душа, що не літає – не живе в істинному сенсі цього слова, бо не відповідає божому замислу.

Явища в сенсі проявленого світла мають віддзеркалюватись в душі саме в якості світла, а не темряви. Тільки так ідеї, як видимість невидимого, можуть здобувати в печерному світі істинне своє значення. Бо ідея – це "вид, але не сам по собі, а такий, що дає пізнання того, видом чого він є. Ідея – це лице реальності і, найбільшою мірою, лице людське, але не в своїй емпіричній випадковості, а у своїй пізнавальній цінності, тобто...лик людини" [8, с. 128]. Ідея ніколи не випадкова, вона завжди присутня (і не поверхово, а глибинно-онтологічно) серед множинності сущого. Вона задає основу до втіленості блага серед пустки смислу. Витлумачення Флоренським ідеї як людського лица має багатовимірні наслідки. В першу чергу проявляється взаємовідповідність внутрішніх та зовнішніх моментів становлення існування. По-друге, зосереджуючи "пізнавальні" сили душі довкола внутрішньо людської самоданності, відкривається можливість "не-термінологічного", "над-емпіричного" проникнення в глибини людського єства. Ідея, вповні проявляючись-віддзеркалюючись у чистій душі, здатна преобразити людське лице, перетворити його на лик, на те світло, "посланцем" якого являється вона сама. Відтак "ідея є лицем лица, ликом" [8, с. 126], оживотворюючим центром самого життя.

Цілком очевидним при такому розумінні є фундаментальна спорідненість поняття споглядання-вбачання із поняттям знання-відання. Детально розбираючи різнобічну етимологію спів-кореневих слів з ідеєю в різних мовах, П.О.Флоренський приходить до висновку, що ідеї є видимостями, чи радше завжди відкритими можливостями до вбачання краси істинного світу та знаходженням дороги до нього. Неможливо дістатися небес як кінцевого пункту призначення всіх пошуків Істини без видимих "орієнтирів" на шляху до неї. А тому саме ідеї-образи слугують опорою для "духовного зору" земних мандрівників. До темряви ж веде шлях духовної сліпоті, що паралізує душу на всіх її рівнях, від почуттєвого до розумового; звідси й розуміння не-знання як не-вбачання істини, недієздатності духовного осердя в людині.

Щонайменший світловий спалах дає повне знання про природу світла, хоча і в мінімальному його "просторовому" проявленні. Так само відбувається і з ідеями як спалахами буття глибинної інакшості. Кожна ідея постає не лише видом-видимістю небесних основ життя, а і взорує собою повний його образ. В цьому сенсі О.Ф.Лосєв із граничною точністю окреслює розуміння платонівської ідеї Флоренським саме як іконографічне розуміння. Іконічність ідеї проявляється з одного боку в тому, що образ істинного світу може ставати видимим на землі, а з іншого боку, вся земна видимість слугує в якості опори-фундаменту, на якому можливо створити цей образ небес. Відтак ідеї постають перехрестям буттєвих паралелей, які "за звичних умов" нібито ніколи не перетнуться б. Утім, в цьому і криється вся "магія" платонізму. З небом найтісніше споріднена земля, і шлях до нього відкривається в кожному людському серці. Проявляючись в нашому печерному світі, ідеї-види-образи проникають у душу, що готова їх прийняти, та

залишаються там, щоб сама душа перетворилася на небесний образ. Тому абсурдними видаються всі спроби перетворити ідеї на чергові "гносеологічні конструкції", бо образ ідеї – це віддзеркалення наших власних душ.

Різномірне вчення Флоренського про платонівські ідеї в їх іконічній сутності створюють цілий багатогранний світ незбагненої глибини в душі того, хто долучається до нього. Втім, збираючи всі розрізнені горизонти смислів до єдиної точки-витоку, можливим стає виокремлення ключових моментів-спалахів, які в свою чергу слугуватимуть своєрідними натяками, дороговказами у безкрайніх просторах, що їх створили між собою понад часом такі філософи-титани, як Платон і П. О. Флоренський.

У цих просторах неможливими та непотрібними виявляються строгі та замкнені на собі у своєму існуванні клітки-системи понять. Живе життя не хоче перетворюватися на прах, воно пульсує в ритмі первозданного задуму Бога, не зважаючи на всі спроби ув'язнити його в плінності поцейбіччя. "Ніщо з існуючого не може розглядатись як байдужий та пасивний матеріал для заповнення схем, а тим більше рахуватися зі схемою евклідово-кантівського простору" [6, с. 59]. Самозамкненість смислів перетворює останні на згусток бездушних оболонок, які розпадаються пилом за відсутності оживотворюючого осердя, внутрішньої наповненості світлом. Тому можливо лише відпустити потік смислів на волю, дати їм жити моментами-спалахами.

Ідеї, ейдоси, речі-явища, імена, відображення, душі та лики при пильному їх "відчуванні" поєднуються невидимими фізичним очам переливчастими райдугами, що слугують мостами-переходами між цими вимірами. Кожен із смислових спалахів нероздільно поєднаний із усіма іншими, бо необхідним є перехід від неба на землю задля того, аби світ земний мав змогу піднятися до світу небесного. Відправна ж точка такого підняття – людське серце. Ідеї в розумінні Флоренського постають і як знаряддя пізнання істинного сущого, і як сама істинна реальність, що пізнається. Будучи "видом" цієї реальності, ідеї ніби створюють сам видимий, умоосязний "прохід" до неї. За такого розгляду реальності можна говорити про те, що всі речі-явища світу внутрішнім своїм "вмістом" мають ідею. Втім, це світлове осердя кожної речі здатне розкриватися тільки за умови розпізнання речей в якості явищ-явленостей небесних сутностей. Акцент робиться саме на розпізнанні, над яким трудиться має людська душа. Внутрішнє бачення завжди є результатом подолання духовних лінощів, у процесі якого сама душа стає "центром вдосконалення світу". Ідеї за такого розгляду є кінцевими причинами кожного явища, вони задають ритм неба у світі, що перебуває на дні темряви віддаленості від Бога.

За розпізнання ідеї-небесної-видимості в серці кожної речі виникають імена, що мають "символічну повноту". Саме в імені, цьому перехресті сутності та вираження, ідея знаходить собі благодатний прихисток. Тому результатом "роботи душі" є не відносне відображення небесних сутностей на поверхні її дзеркального океану, а їх злиття із самою душею. Тільки так можуть виникнути істинні імена речей як свідчення їх вкоріненості у власних неземних енергіях, і тільки так можливо відчувати, що сутності невіддільні від сущого.

Ідеї, проникаючи своїм саявом у "верхні шари стратосфери" душі, в деякому сенсі набувають обрисів самої душі. Саме на цьому рівні робиться той вирішальний для долі всього світу вибір між пилом та саявом. Адже за чистоти душі в ній створюються ейдоси, які свідчать про те, що ідеї-види-небесного-світу отримали життя на землі. Якщо ж душа перебуває в полоні бруду гріха, ідеям у ній немає місця. І жодні напівтони тут неможливі.

Ейдос не варто розуміти в якості форми-схеми для душі, жорсткого трафарету, крізь який ледь пробивається світло. Натомість ейдоси – це "ідеально-оптична картина смислу... живе буття предмету, пронизане смисловими енергіями, що йдуть з його глибини та складаються в цілісну живу картину явленого лику сутності предмету" [1, с. 116]. Ось що має розгледіти душа посеред коловороту перемін, саме ці явлені лики сутностей, центри пульсації істинного життя, які прагнуть зародитися в ній самій. Ейдос у значенні форми можна витлумачити радше в сенсі його оформленості світлом. Наскрізна пронизаність енергійними потоками речей-явищ зумовлює їх вкоріненість у житті неба. Форма ж, якщо й передбачає обмеження, то останнє варто розуміти в аспекті відмежування від тої прірви, до якої із задоволенням летить світ, що обирає для себе бездуховність. Картини смислів спалахують в кордонах свідомості та переливаються за них, формуючи внутрішній та зовнішній "простір сприйняття". Тому контури душі – тонке сяєче обрамлення, що єднає її з витоками первинних образів.

Усі "ідеали" та "цінності" перетворюються на байдужий та мертвий матеріал, якщо лице не стає ликом, якщо речі не символізують собою вічність, якщо все створене Богом забуває власні імена та відповідає мовчанням на заклик до життя. Та кожна найменша зверненість в протилежний бік від темряви здатна завітчати місця наших перебувань. Кожне слово, зароджене в серці, якому вдалося пробитися до серця іншого крізь непробивні, здавалося б, стіни байдужості, знову відроджує буття. Життя породжується тільки життям, живим творчим подвигом, стрімким пульсуючим потоком саява, в якому немає місця зупинкам та сумнівам. Тому й називає Флоренський ідеї-образи живими сутностями, сповненими благодатних енергій для оживотворення світу. "Якби ми могли осягати обґрунтованість речей, то були б засліплені творчою силою, що їх створила" [3, с. 58]. Обґрунтованість землі – в небі, обґрунтованість кожної речі – в ідеї-душі, обґрунтованість людини – в Богові. І тут знову неможливі жодні напівтони. виправдати можна все, але будь-яке виправдання тільки заштовхує все глибше до печерних лабіринтів. Душу-ідею можна викинути із "поля сприйняття" разом із своєю власною душею та знайти цим "діям" розлоге пояснення. Однак всі дороги закриті для мертвих людей та предметів, бо життя світу неможливе без пророцтва в ньому небесних спалахів. Людство боїться бути засліпленим, але існує світло, що зцілює. Саме воно – основа всіх пошуків первозданих сутностей. Ним та через його творчу силу підтримується ритм сердець, воно являє себе в кожному розпізнанні-пригадуванні істинного життя. Зрештою, тільки в світлі ми самі можемо бути видимі, впізнані, знайдені. Віддзеркалюючи його на поверхні свого океану, душа переливається невловимими райдугами, бо здобуває свою істинність, повертає собі крила.

Вітром забуття засипаються всі пройдені та не пройдені маршрути, втрачаються горизонти при найменшому відволіканні на сторонні (отже – не існуючі) предмети. Сонце сходить з протилежної сторони до місця свого заходу, тому потрібен духовний оберт-зусилля для того, аби не втратити джерело світла та життя. Ідеї проявляються в земному світі в інший (імовірно – протилежний) спосіб, аніж у той, яким вони "по-трапляють" сюди. Задля того, аби не розпорошитись серед тіней наших печер, ідеї мають бути якось "закріплені" в цьому світі. І точкою такої "фіксації" завжди виступає тільки слово. "Лише слово, навіть таке, що промовляється беззвучно, навіть потенційне слово... лише воно фіксує думку на ідеї. Лише в слові об'єктивується та здобуває визначенність воля. Слово чарі-

вника є еманациєю його волі; воно – виділення душі його, самостійний центр сил, – ніби живе створіння, з тілом, зітканим із повітря, і внутрішньою структурою – формою звукової хвилі...” [7, с. 158]. Саме слово має "повноваження" змінювати долю речей у світі. Воно є повним вираженням наслідку перетину буттєвих паралелей, що сконцентровує життя навколо осердя смислу. Слово-логос – незмінний орієнтир посеред пилу часу, незнищенний прояв смислів, зібраних воєдино задля незнищенності істини на землі. Образи невидимого стають видимими в земних координатах крізь потоки розумної дійсності, перетворюючись на живі легенди, що творяться словами. В цьому й прихована "основна ідея" платонівських ідей, адже саме вони уможливають відкриття єдності в множинному, вони є носіями буття посеред сущого.

Єдність первинного джерела здатна пролитися у світ розпорошених реальностей відкритістю своїх істин. Але з пилу часу може прорости "живе життя" тільки при розпізнанні пилом власного не-існування. Потрапивши до лабораторії перемін у край складно відшукати центр незмінності, вічну основу для власної вічності. Та в нескінченності можуть залишитись тільки ті, хто здатен боротися із духовними лінощами та перетворювати хаос на космос у власних душах. Витоки світу ретельно переховуються від сторонніх очей, які не спроможні розгледіти в них образи чистоти. Тому "буття в основі втаємничене, воно не хоче, щоб його таємниці виявлялись словом. Надто тонка та поверхня життя, про котру праведно та дозволено говорити; іншому ж, кореням життя, найголовнішому, належить підземний морок..." [4, с. 56]. Із осердя строкатих перетворень розпочинається сходження до розпізнання всіх явищ як натяків-символів первозданного задуму про світ. Але таємниця буття приховується все глибше від загарбницьких намагань перетворити її на елемент тривимірної системи. Небо, будучи єдиною незрушною твердю, є водночас і висотою, і глибиною; воно перебуває на самому дні, так як не потрібне нікому світло заховає душу в своєму відображенні під водою. Вчення П. О. Флоренського про ідеї наскрізь пронизано відчуттям взаємовідповідності земних та небесних "координат". Самі ідеї виступають "зв'язуючою ланкою" між ними, але не в якості мертвої розумової конструкції, а як незнищенний орієнтир, як жива пульсація живого серця світу. Ідеї Платона в фі-

лософській творчості Флоренського постають в якості "живих конкретних особистостей, а не абстрактних понять", вони є душами в їх первозданній чистоті та довершеності, які потрапляють в печерні лабіринти задля того, аби вивести їх мешканців у ті виміри, де вже не потрібно буде переховуватися від своїх та чужих тіней.

Долучення бодай до верхніх пластів смислів, що їх створили понад віками Платон та Флоренський, дало нам змогу вгледіти величність прозрінь античного мудреця. Вбачаючи та передчуваючи віковичне Світло Правди всією глибиною свого духовного всесвіту, він вказував на нього всім мандрівникам землі. Іконографія платонівської Ідеї у розумінні Флоренського є свого роду предтечею православної іконографії, оскільки витоком своїм маючи світло, що виражає свою сутність в ідеях-явленостях вищого вічного світу, вона все ж залишається провозвісницею прийдешньої Істини, Ім'я якої – Христос. Ідеї постають ликами небесних сутностей, спалахами світла, пропущеними божественною волею у плінність поцейбіччя для надання йому значимості та краси. Втім за доби Античності ще неможлива ікона як така, бо ще не явився образ Божий на землі. Тому й розміємо іконографічність Ідеї Платона в сенсі її світлографії, своєрідної та унікальної філософії нетварного світла, що пронизує все існуюче істинним життям. Приймаючи ідею-образ в свою душу-образ, ми отримуємо можливість стерти ілюзорні грані між макрокосмом та мікркосмом, адже там, де сама душа стає лабораторією змін, вже непотрібні зовнішні пастки, у вигляді порожніх схем та мертвих норм, що не відповідають вищому єдиному закону любові.

#### Список використаних джерел

1. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. – М.: Академический Проект, 2012. – 205 с. – (Философские технологии).
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Наука, 1999. – 1098 с.
3. Лосский В.Н. Богословие. – М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 1995. – 128 с.
4. Флоренский Павел, священник. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание. – М.: Московский рабочий, 1992. – 560 с. – (Голоса времен).
5. Флоренский П.А. Иконостас. – М.: АСТ, Хранитель, 2003. – 2007. – 510 с.
6. Флоренский П.А., священник. Обратная перспектива // Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 2000. – Т.3(1). – 621 с.
7. Флоренский П.А., священник. Общечеловеческие корни идеализма // Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 2000. – Т.3(2). – 623 с.
8. Флоренский П.А., священник. Смысл идеализма (Метафизика рода и лика) // Сочинения в 4 т. – М.: Мысль, 2000. – Т.3(2). – 623 с.

Надійшла до редколегії 09.09.15

Ю. В. Василенко, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

#### ПЛАТОНОВСКАЯ ИКОНОГРАФИЯ (СВЕТОГРАФИЯ) ИДЕИ (СКОВЗЬ ПРИЗМУ УЧЕНИЯ П. А. ФЛОРЕНСКОГО)

*Статья посвящена рассмотрению истолкования П.А.Флоренским платоновской идеи в смысле ее иконографичности, что проявляется в тождественности идеи и лика как выражения небесных сущностей. Иконография Идеи Платона рассматривается православным мыслителем в проявлении светографии, философии света, что придает явлениям значения символов.*

*Ключевые слова: символ, иконография, лик, образ, реальность явлений света.*

J. V. Vasylenko, PhD student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

#### PLATO'S ICONOGRAPHY (LIGHT-GRAPHY) OF IDEA (THROUGH THE PRISM OF FLORENSKY'S PHILOSOPHY)

*The article is devoted to considering of interpretation the Plato's Idea by Florensky in the meaning of it's iconography, which is shown in identity of idea and as expression of heaven's essences. The iconography of Plato's Idea is considered by orthodox thinker in expressing of light-graphy. The philosophy of light, which gives the meaning of symbols to phenomena.*

*Keywords: symbol, iconography, image, reality of the phenomena of light.*



УДК 165.61.8

А. І. Вахтель, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

## ГУСЕРЛЕВА КОНЦЕПЦІЯ ІНТЕНЦІЙНОСТІ І ТРАНСЦЕНДЕНТНИЙ СВІТ

*Метою цієї статті є дослідження відношення між інтенційним об'єктом і об'єктом як трансценденцією. Автор прагне показати, що, незважаючи на неабияку теоретичну вагу Гусерлевої аналізи інтенційної предметності, деякі суттєві аспекти свідомого досвіду залишаються в ній поза увагою. Разом із тим, претендуючи на розв'язання традиційного філософського суб'єкт-об'єктного дуалізму за допомогою теорії інтенційності, Гусерль замінює цей дуалізм на новий. Стаття складається з чотирьох частин. У першій частині статті автор експлікує Гусерлеву критику епістемологічної теорії знаків, з якої виростає одна з найпроблематичніших тез феноменології Гусерля. У другій частині автор досліджує відношення між інтенційним корелятом свідомості і трансцендентною реальністю у Гусерлевій філософії і викриває її концептуальну неповноту. Третя частина присвячена аналізу проблеми трансценденції в контексті Гусерлевої доктрини інтерсуб'єктивності. В останній частині автор резюмує результати дослідження.*

**Ключові слова:** інтенційність, трансценденція, гуле, чуттєві дані, ноема, суб'єкт-об'єктний дуалізм, інтерсуб'єктивність, поле сприйняття.

### Вступ

Певною демаркаційною лінією між феноменологією й суто умоглядною метафізикою служить критика теоретико-пізнавальної концепції знаків. Її окремим випадком є теорія відображень (Bildertheorie), суперечливий сенс якої Гусерль розкриває в другому томі "Логічних досліджень" [6, S. 421-426].

Гусерль указує на такі фундаментальні гносеологічні помилки цієї теорії. Вона стверджує: "Зовні" існує, або існує принаймні за певних обставин, сама річ; у свідомості існує як її представник (Stellvertreter) образ" [6, S. 421]. Очевидно, що об'єкт-оригінал покладається тут як незалежний або чужий до свідомості. "На якій підставі ми виходимо за межі даного лише у свідомості "образу" [6, S. 422], запитує Гусерль, і що принципово лежить в основі розмежування образу й оригіналу? Відповідь на це питання може полягати лише в акті, що покладає (або апперцептує) дещо копією покладеного прототипу. Певна річ, цей покладений зв'язок між копією і оригіналом, згідно з вищезазначеним засновком прибічника теорії відображення, не може мати об'єктивний характер<sup>1</sup>, оскільки в цьому акті покладання (так само як і в будь-якому іншому акті) наданий не більше, аніж "образ" дійсності, але не сама дійсність.

"Трансцендентний" предмет можна розуміти в подвійному сенсі: як даний свідомості безпосередньо (феноменально) у сприйнятті чи в акті, який фундуваний на сприйнятті<sup>2</sup>, – обидві даності є корелятивними зі свідомістю і по суті є інтенційними предметностями. Однак вони є відмінними дескриптивно: якщо в першому випадку маємо говорити про феноменальний факт конститування свідомістю інтенційного предмета, який не піддається подальшій редукції, то другий випадок представляє акт комплексний, який притому "затуляє очі" на власну конститутивну роль.

Власне кажучи, теорія відображення ґрунтується, за Гусерлем, на помилці, коли "взагалі проводять справжню (reellen) різницю між "просто іманентними", або "інтенційними", предметами, з одного боку, і їм відповідними за деяких обставин "дійсними" або "трансцендентними" предметами – з іншого боку [...] кожний має визнати: *інтенційний предмет уявлення є такий самий, як і його дійсний і в цьому випадку його зовнішній предмет, й абсурдно проводити між ними різницю. Трансцендентний предмет зовсім не був би предметом цього уявлення, якщо б він не був його інтенційним предметом [...]* при цьому байдуже, чи існує цей предмет, чи він фіктивний, чи абсурдний" [6, S. 424-425]. Отже, згідно з Гусерлем, за межами безпосеред-

ньо даного марно шукати приховане буття його справжньої сутності. Ба більше, будь-який предмет є з необхідністю інтенційним предметом, його неінтенційне існування взагалі позбавлене сенсу. Останнє, за словами Гусерля, втім, "не виключає, звісно, того, що [...] проводиться розрізнення між просто предметом, який завжди інтендується, і предметом, як він при цьому інтендується (в якому сенсі схоплення й, у відповідних випадках, із якою "повнотою" споглядання), і що останнього моменту стосуються властиві аналізи та дескрипції" [6, S. 425].

Теорія відображення може бути підведена під загальний вид теоретико-пізнавальних концепцій, суть яких полягає в гіпостазуванні означуваного (образ можна розглядати як окремий випадок знаку). Згідно з такими концепціями, узагальнюючи, річ як сутнісна основа своїх явищ принципово недосяжна у сприйнятті. Тобто на місце сприйняття підсовують образи чи знаки<sup>3</sup>. Але зрозуміло, що між сприйняттям і знаковою даністю є суттєва відмінність. Сутність сприйняття полягає в тому, що воно, на противагу знаковій свідомості, дає із самого джерела. Ба більше, для Гусерля воно є єдиною інстанцією досвіду у властивому сенсі, світ поза сприйняттям це ніщо.

У контексті цього дослідження особливо важливим є той факт, що з феноменологічної критики теорії знаків виростає теза про принципову кореляцію свідомості та світу. У подальших частинах цього дослідження я намагатимусь проблематизувати цю тезу.

### Інтенційний предмет і трансцендентна дійсність

Варто, передовсім, з'ясувати, що поняття "ноема" і "предмет" не тотожні в Гусерля. Ноема саме за посередництвом сенсу, що закладений у ній, ставить свідомість у відношення з предметом. У контексті цього відношення нас буде цікавити тепер питання про трансценденцію (або об'єктивність).

Повна ноема має внутрішню структуру. До її складу входить конкретне ноематичне ядро та модифікаційні моменти, які відповідають характеру покладання (характеру сприйняття, спогаду, фантазії, бажання, ствердження, заперечення, сумніву, переконання тощо). При цьому ноематичне ядро може як зберігати тотожність при зміні характеристик покладання, так і піддаватися модифікаціям (приміром, через здобування й апперцептування нового чуттєвого змісту). Однак ці ядерні модифікації не зачіпатимуть іншої тотожності, а саме то-

<sup>3</sup> Гусерль досить неоднозначно розрізняє поняття символу, образу і знаку, пишучи, зокрема, про знаково-символічні та образно-символічні уявлення (signitiv-symbolischer und bildlich-symbolischer Vorstellung) [5, S. 90]. На противагу такому розрізненню, я послуговуюсь Пірсовим, згідно з яким слід говорити про "знаки-ікони", "знаки-індекси" та "знаки-символи". Знаки першої групи зовнішньо нагадують те, на що вказують. До їхнього обсягу входять також "образи". "Символи" не мають зовнішньої схожості зі своїм денотатом і мають конвенційний характер [8, p. 102-115].

<sup>1</sup> Не є "реальним предикатом" ("reales Prädikat"), словами Гусерля.

<sup>2</sup> Коли, приміром, я на підставі сприйнятого висуваю судження про його вторинну природу відносно покладеного трансцендентного оригіналу.

тожності предмета. Аби це стало зрозумілим, у загальному вигляді ноєматичне ядро можна розуміти як конкретний стан справ (який у судженні здобуває вигляд "S є p"), а предмет – як центр (або ядро в ноєматичному ядрі; суб'єкт у судженні) предикацій (предикацій у найширшому сенсі, включаючи, так би мовити, допредикативну "предикацію", як експлікацію у простому спогляданні). Відтак, у будь-якому інтенційному переживанні ми маємо розрізняти ноетичний момент (характер покладання), відповідну йому ноєматичну складову та предмет, до якого спрямований ноетичний погляд Я через ноєму.

Тепер спробуємо з'ясувати, в якому стосунку перебуває, згідно з Гусерлем, інтенційний предмет до дійсного, і чи відповідає інтенційна тотожність предмета дійсній тотожності, або наскільки взагалі коректно порушувати питання про дійсність тотожного предмета. Безумовно, твердженню про дійсність трансцендентного щодо свідомості буття бракує підстав. Для Гусерля дійсність можлива лише як *феномен дійсності* [пор. 4, S. 71], а точніше – як модус свідомості, в якому сконституційований сенс дістає сповнення<sup>4</sup>. Ба більше, це сповнення, що реалізується емпіричним шляхом, хоча і здійснюється з очевидністю, однак така очевидність має асерторичний, а не аподиктичний характер. Останній властивий убачанню ейдетичних (як-от логічні принципи, математичні аксіоми, судження про світ узагалі тощо), а не емпірично-фактичних станів справ. Істинні твердження стосовно будь-якого дійсного індивідуального буття ми можемо формулювати лише в індивідуальних термінах (наприклад, "ось це я сприймаю", аж ніяк не "я сприймаю цю річ", адже вже сенс, закладений у понятті річ, не експлікується з цього конкретного сприйняття). Однак хоча твердження про індивідуальний емпіричний досвід самі по собі й не є аподиктичними, вони можуть служити підставою для аподиктичних висновувань як, наприклад, "всі речі є просторово-часовими" і "всі речі сприйняття дані у відтинках, лише однобічно, отже, лише неадекватно". Це означає, що річ насправді сприймається не у формі матеріальної трансценденції, а лише як ідеальна іманентність, а саме як "система нескінченних процесів континуального явлення (*Erscheinens*), абсолютно визначеної у своєму сутнісному типі, або, як поле цих процесів, а *priori* визначений континуум явищ (*Erscheinungen*) з різними але визначеними вимірами, наскрізь підпорядкований строгій сутнісній закономірності" [5, S. 331]. З характеру вищенаведених міркувань стає зрозуміло, що для Гусерля питання про можливість автономного й неперервного буття трансценденції в сенсі дійсної речі має принципово негативну відповідь.

Разом із тим, якщо ми пристаємо на Гусерлеву точку зору, залишається без відповіді важливе запитання. Адже якщо предмет є фундаментом своїх явищ (ноєм, або апперцептованих чуттєвих даних) і ми інтерпретуємо його в Гусерлевий спосіб, а саме як ідеальну систему континууму явищ, тоді залишається незрозумілим, що робить самі чуттєві дані (й відповідні ноєматичні змісти) організованими саме таким чином і, що не менш важливо, принципово незалежними від ноетичної функції свідомості, іншими словами, що робить їх саме "даними" свідомості, а не "створеними" свідомістю. Адже зрозуміло, що предмет у Гусерлево-Кантовому сенсі, у сенсі ноумену<sup>5</sup>, не може сам бути джерелом організо-

ваного ноєматичного розмаїття, а тільки продуктом схоплення цього *передданого* темпорального розмаїття в атемпоральну єдність; предмет походить не на оригінальний продукт творчості свідомості, але радше на реконструкцію явленого. Це важливе питання не лише залишається без відповіді в Гусерля, ба більше, вочевидь, навіть не порушується ним.

Слід, насамперед, розрізняти (що справедливо робить Гусерль) річ як регіональну сутність (ідею речі взагалі) і річ як сутність індивідуальну (ось ця річ, яку я маю перед собою в чуттєвому спогляданні). Якщо перша гранично абстрагована від конкретних характеристик конкретного представника регіону "річ" (від конкретної міри протяжності у просторі й часі, від конкретних матеріальних якостей типу кольору, форми, фактури тощо) і містить ці характеристики у формі також ідеальних компонентів (себто "протяжність" і "матеріальність" розуміються формально, як "протяжність узагалі", "матеріальність узагалі" [пор. 5, S. 347-348]), то для речі у сенсі конкретної даності сприйняття ейдетичний бік (а саме співкладене ідеальне тло на підставі неминучого асоціативного пов'язання із минулим досвідом) є такою ж невід'ємною складовою, як і її матеріальний бік. Іншими словами, конкретну річ сприйняття недостатньо характеризувати як ідею чи ідеальну систему континууму явищ, самий континуум явищ також сутнісно їй приналежний<sup>6</sup>.

Отже, принципове питання в цьому контексті стосується саме підстави об'єктивної (себто незалежної від передусім ноетичних характеристик) організованості матеріальної компоненти (говорячи більш точно, потоку чуттєвих даних) окремої речі. Те, що первинною в цьому випадку є саме організованість матеріальна, а не ідеальна, зрозуміло, адже в іншому разі зі зміною покладеної системи континууму явищ принципово міг би змінюватися і характер цього континууму, однак цього не відбувається: від того, що я замість одного чуттєвого подразника (який, скажімо для наочності, завдає мені болю) уявлю принципово інший (який, приміром, здатний викликати в мене насолоду), перший не має раптово припинити своє подразнення. Лише в окремих випадках, як-от при спогляданні оптичних ілюзій (приміром, відома ваза Рубіна), від зміни способу апперцепції чуттєвого змісту можлива суттєва зміна сенсу, однак саме

самої по собі Гусерль все ж не нівелює, як ми покажемо далі, але замінює на дуалізм явища і його нескінченного горизонту (див. до цього 9, р. 13).

<sup>4</sup> Хоч Гусерль і зауважує неодноразово на суттєвості матеріального моменту речі [див., зокрема, 5, S. 332], та все ж його міркування завжди трапляють у річці ідеалізму: "Як річ, так тоді й кожна властивість (*Beschaffenheit*), яка належить своєму сутнісному змістові, а також передусім кожна конститутивна "форма" є ідеєю, і це зберігає чинність від регіональної загальності до найнижчої особливості (*Besonderheit*)" [5, S. 347]; або: "[...] дійсний об'єкт світу, а тим паче самий світ, є нескінченною ідеєю, що відноситься до нескінченності пов'язаних досвідів, ідея, що корелятивна ідеї цілковитої очевидності досвіду, повної синтези можливих досвідів" [4, S. 97]; а також: "[...] усі реальні єдності є "єдностями сенсу" [5, S. 120]. Піама Гайденок стисло і влучно розкрила сенс Гусерлевої феноменологічної редукції у своїй статті 1966 року про поняття інтенційності, вона пише: "[...] аби сприйняте було очевидним, слід "внести за дужки" весь його емпіричний зміст; у результаті редукції ми отримуємо так зване чисте сприйняття, предметом розгляду тепер буде, говорячи мовою Канта, сама форма сприйняття, тобто ті умови, за наявності яких уперше стає можливим емпіричний акт сприйняття" [2]. До цієї характеристики ми тепер, отже, маємо додати, що Гусерль, притримуючись загалом вірної трансцендентальної спрямованості як провідного дослідницького мотиву, надто заціклюється на ідеальних умовах буття речі, недооцінюючи специфіку його матеріальних умов. Саме через те, що Гайденок не враховує це упущення Гусерля, вона дозволяє собі цілком солідаризуватися з ним, вважаючи, що суб'єкт-об'єктний дуалізм насправду був ним подоланий: "[...] чиста свідомість не є вже свідомістю в колишньому сенсі слова як дещо відмінене від буття, протилежне об'єктові. Чиста свідомість є інтенційність, тобто спрямованість назовні, зверненість до іншого, виходження за власні межі. За такого розуміння свідомості, згідно з Гусерлем, уже не має потреби виводити з нього предметність: вона дана із самого початку, адже розгляд чистої предметності й розгляд чистої свідомості – це одне й те ж саме" [2].

<sup>4</sup> Так проблема дійсності стає у феноменології Гусерля проблемою свідомості дійсності, що цілком узгоджується із його тезою про принципіву корелятивність свідомості та світу, на якому ми щойно зауважували.

<sup>5</sup> Безумовно, річ як ідеальна конституента свідомості Гусерля не тождна Кантовій ноуменальній речі. Друга як гіпостазоване трансцендентне буття, яке є реальною підставою чуттєвого досвіду свідомості, є цілком неприйнятною для Гусерля. Однак дуалізм суб'єктивності й речі

об'єктивна тотожність (принаймні типу) чуттєвого матеріалу залишається і тут поза сумнівом<sup>7</sup>.

Якщо ми, як Гусерль, стверджуємо, що конкретно-реальне буття не може бути даним у живому спогляданні абсолютно, тобто з усіх боків, тоді в окремій фазі чуттєвого сприйняття дійсно даний, насправді втілений, а отже, "істинно існує" лише цей аспект (бік) матеріальної речі<sup>8</sup>, інші ж її аспекти істинно не існують. Однак те, що чуттєва матерія, яка закладає зміст цього речового аспекту, є саме тим, чим вона є, має бути зумовленим тотальністю матеріального, аж ніяк не ідеального, змісту речі; наявність одного істинно-реального аспекту передбачає наявність всієї істинно-реальної сукупності аспектів. Твердження про істинне буття лише однієї з множини матеріальних складових речі наводить на твердження про безпідставність істинного буття, і так-буття, цієї складової. Іншими словами, це означає, що саме так даний набір відчуттів ні в чому не ґрунтований, ні звідки не виникає, а просто тимчасово є.

На такі самі думки наводить аналіза Гусерлевого концепту "поля" чуттєвого сприйняття, який він уводить у контексті пояснення відмінності просторової речі й переживання свідомості в першому томі "Ідей". Важливою відмінністю переживання від просторово-речового буття для Гусерля є принципова даність першого: навіть якщо переживання не охоплюється рефлексійно, воно все одно тут, у полі досяжної теперішності [5, S. 95-96]. Поле ж чуттєвого сприйняття<sup>9</sup>, яке містить схоплені актуальності поруч із неактуальностями (співданими на чуттєвому тлі), передбачає межу досяжної теперішності, себто є завжди порожньою покладена сфера трансцендентного світу, сфера жодним чином не втілена. Отже, в той час коли переживання, щойно вони належать до теперішності свідомості, є принципово усвідомлюваними, речі такою властивістю, на думку Гусерля, сутнісно не володіють. Нічого принципово не змінює в цьому відношенні й підключення досвіду інших суб'єктивностей, що я розгорнуто продемонструю в наступній частині статті.

Проте якщо ми, як Гусерль, запевняємо в необхідності (щонайменше логічній) наявності у поля зовнішнього сприйняття межі чуттєвої досяжності, тоді пояснення потребує те, як перше здатне трансцендувати останнє, тобто, просто кажучи, як нові чуттєві дані можуть виринати із порожнечі. Феноменолога ж, який при цьому виходить із тези про корелятивність свідомості й світу, особливо має спантеличувати те, наскільки чуттєві досвіди із неперехресними чуттєвими полями узго-

джуються в досить строгу систему континуально (минуле, теперішнє, майбутнє) та ієрархічно (мікро-, макро-, мега-світ) узгоджених явищ.

Ця теза про нефеноменальність (чи трансфеноменальність, за виразом Сартра) підстав речового буття вказує – максимально уникаючи метафізичних трактувань – на факт наявності знаків (вказівників, образів тощо), які свідчать про позакорелятивне щодо свідомості буття і зокрема про те, що буття предмета в кореляції зі свідомістю, згідно зі свідченнями цих знаків, зберігає свою неперервність також поза цією кореляцією; при цьому ідеться про буття саме поза безпосередньою кореляцією, адже опосередкована кореляція завжди наявна: Я, так би мовити, дізнається, що щось відбувалося "за її спиною", інакше би питання про трансценденцію взагалі не виникало. Таким чином, феноменологічна критика теорії знаків поруч із констатацією недостатньої обґрунтованості цієї теорії має визнавати також наявність певних вагомих підстав для її виникнення.

Попередній огляд залишає, отже, нас із принциповим епістемологічним запитанням: як пояснити вражаючу самостійність і системну організованість явищ, які конституюються через передорганізований і невідконтрольний свідомості (тобто гранично позбавлений характеристик спонтанності еґо) потік відчуттів? Через підміну матеріальної речі ноуменом як спонтанним продуктом синтезу свідомості Гусерль уникає порушення й розв'язання цієї проблеми. Те, що навіть Гусерлева концепція інтерсуб'єктивності, через яку він експлікує підстави конституювання об'єктивного світу загалом, не надає розв'язання порушеної тут проблеми, я намагатимуся продемонструвати в наступній частині цієї статті.

#### Трансценденція й інтерсуб'єктивність

Для Гусерля чуттєва річ, як ми щойно з'ясували, є буттям, до сутності якого належить феноменальна одиничність, адже її даність із необхідністю зумовлена однозначною позицією мого тіла, не здатного фізично перебувати в декількох просторово-часових позиціях, а тим паче – умова, яку слід було би виконати, аби здобути всі можливі нюанси цієї речі – в усіх них водночас [див. до цього: 9, р. 11-14; 7, р. 81-86; 3, с. 209-215]. Можна було би припустити, що фрагмент дійсності, недосяжний для мого чуттєвого погляду, може бути компенсованим чуттєвим досвідом інших суб'єктивностей. Проте два принципових моменти стають на перешкоді.

По-перше, комунікація як спосіб компенсації прихованих від мене матеріальних аспектів речі передбачала би нескінченне число інших, нескінченну кількість комунікацій і, зрештою, таку саму недосяжна безліч актів чуттєвого сприйняття, відповідальність за які я тепер лише переклав би на інших. Другу перешкоду становить специфіка буття іншого, яких воно набуває у феноменологічних описах Гусерля. Буття іншого загалом зводиться в Гусерля до "буття для мене", що робить його продуктом не реального, але інтенційного конституювання, оскільки "будь-який сенс, який має й може мати для мене кожне суще, як стосовно свого "Що", так стосовно свого "Воно існує й існує в дійсності", є в і, відповідно, з мого інтенційного життя, з його конститивних синтезів, прояснюючись і розкриваючись у системах узгоджених перевірок" [4, S. 123].

Інший як конкретна самостійна монада конституюється в актах моєї свідомості як аналог мене як психофізичної істоти, однак як такий аналог, що забезпечений його саме *альтернативним* еґо, протиставленим моему власному. З цих характеристик дві є базовими: Інший є завжди "там", його часово-просторова позиція завжди нетотожна мій; його буття завжди тільки част-

<sup>7</sup> Див. до цього, між іншим, цікавий праґматистський аргумент проти можливості "чистої" досвідної фактичності [1, с. 178-181]. Тут не місце полемізувати стосовно можливості домовного і практично неупередженого досвіду, однак, мені здається, що праґматистський аргумент наведений Андрієм Богачовим не має зашкодити спроможності саме цього щойно висловленого міркування, оскільки в останньому не йдеться про можливість "чистих", цілковито позбавлених практичних і семантичних характеристик чуттєвих даних, а тільки про необхідність їхньої самостійної організованості хоча б у вигляді абстрактних компонентів (ніколи не позбавлених, тим не менше, базового інтенційного горизонту, що ми прийняли як відправний пункт) певним чином влаштованого чуттєвого досвіду. Такий погляд виправдовується насамперед тим, що жодний практичний інтерес не здатний довільно й у відповідності лише до власного характеру змінити спосіб протікання чуттєвого сприйняття.

Думка щодо того, що за будь якої інтерпретації чи, загалом кажучи, "оживлення" зберігається хоча б тип чи ознака (token) чуттєвого матеріалу, що вказує на необхідну наявність у сприйнятті пасивного передданого пласту, більш детально висловлюється Кенетом Вілфордом у свіжій статті під назвою "Гусерлеві полетичні дані й феноменальна свідомість" [11].

<sup>8</sup> Аспект є "Wahrhaft-sein" ("істинним буттям") саме як "endliche Gegebenheit" ("конечна даність"), а точніше як "abgeschlossenes Erlebnis" ("завершене переживання"), на противагу істинному буттю як ідеї, як ноєматичного кореляту переживання [5, S. 332].

<sup>9</sup> Гусерль пише про "Blickfeld", "зорове поле", хоча, звісно, має на увазі про взагалі "Empfindungsfeld", тобто "чуттєве поле" [5, S. 95].

ково втілене, певний буттєвий регіон завжди залишається порожньою покладеною. Друга властивість є передусім заслугою апперцепції, або апперцепції за аналогією (*analogische Apperzeption*), яку, між іншим, не слід розуміти як самостійний акт, але як невід'ємну ноетичну складову останнього. Головна функція апперцепції, отже, полягає в тому, аби зумовити живу присутність Іншого саме в модусі *спів-присутності* зі мною, з моїм психофізичним еґо, яке, натомість, у властивому сенсі безпосередньо є *присутнім* для мене. Прообразом для Іншого виступаю я: Він перетворюється із Що на Хто завдяки асоціативному фіксуванню в Ньому ознак, які я знаходжу у власній живій суб'єктивності. Важливо при цьому відзначити, що те, що модусом буття Іншого є модус *спів-присутності* – що означає також, що його буття ніколи не може бути повністю втіленим – є, згідно з Гусерлем, сутнісно необхідним для його конституції саме як чужого. Якщо б Інший був конституційований виключно в модусі презентації, його буття злилося б із моїм, його тілесність стала б моєю. Безумовно, цю особливість Гусерль приписує будь-якій Іншості, а не лише монади, себто живій людиноподібній.

Множина Інших, утворених за посередництвом такого асоціативного аналізування, формує спільноту монад, члени якої є принципово неізолюваними один від одного. Вони узгоджено конституують єдину об'єктивну реальність як горизонт їхнього дійсного й можливого буття. Це означає, що вони є трансцендентальним ядром світу (трансцендентальною інтерсуб'єктивністю, яка "як трансцендентальне *Ми* є суб'єктивністю для цього світу" [4, S. 137]), а не навпаки. Світ, отже, хоча й конституційований з під'єднанням інших суб'єктивностей як самостійне гомогенне буття, протистоїть моїй суб'єктивності не буквально, а тільки в сенсі іманентної трансцендентності, і до того ж ідеальної: "Говорячи точніше, об'єктивний світ як ідея, як ідеальний корелят інтерсуб'єктивного досвіду, який справжнім чином (*ideell*)<sup>10</sup> може здійснюватися і здійснюється в постійній узгодженості, досвіду інтерсуб'єктивно узагальненого (*vergemeinschafteten*), сутнісно стосується інтерсуб'єктивності, яка сама сконституційована в ідеально нескінченній відкритості й окремі суб'єкти якої забезпечені взаємно відповідними й узгодженими конститутивними системами" [4, S. 138].

Отже, наявність інтермонадичної спільноти принципово нічого не змінює в недосяжності повного матеріального змісту речі, оскільки інтерсуб'єктивний досвід має сенс лише як продукт вчування, себто гранична межа безпосереднього досвіду як джерела очевидності все одно пролягає в моїй досвідчувальній суб'єктивності [див. до цього також 5, S. 96]. Іншими словами, будь-яка перцептивна відомість про світ, здобута через Іншого, буде мати не безпосередньо-презентаційний, але опосередковано-апперцепційний характер. Гусерль, як ми з'ясували, вважає цю проблему розв'язаною для себе через проголошення речі ідеальною системою потоку явищ, яка належить більш складній ідеальній системі речей, "інтерсуб'єктивній природі". Остання є конституентною моєї свідомості, а отже, її, як ідеальність, дану безпосередньо, я можу досліджувати феноменологічно.

Такий погляд, проте, ігнорує можливість несумірності системи потоку явищ, утвореної спонтанно, із презентативним ґрунтом цієї системи (дійсним потоком явищ). Зрозуміло, що досвідчуваний світ, не є простою ідеальністю, якій, словами Сартра, властива характерна "прозорість", на противагу "непрозорості" чи "твердості" матеріальної даності [див., наприклад, 9, pp. 17, 25]. Якби щойність світу вичерпувалася змістом ідеально-іманентного інтенційного предмета, принципово неможливо було би пояснити, зокрема, фатальність дослідницької помилки. Надаючи виключну конститутивну роль свідомості, ми вимушені визнати, що її буття полягає в безглуздії самоомані.

З огляду на все вищесказане, ми не можемо із беззастережністю визнати спроможність Гусерлевої теорії інтенційності як відповіді традиційному філософському дуалізму свідомості й об'єктивного світу, проблема не розв'язується, як вважає Гусерль і деякі його прибічники, шляхом визнання їхньої сутнісної кореляції<sup>11</sup>.

### Висновок

У цій статті я намагався показати, що Гусерлева теорія інтенційності не сповнює свого призначення саме як епістемологічна концепція. З її допомогою Гусерль прагне розв'язати дуалізм свідомості й об'єктивного світу через введення постулату про сутнісну кореляцію досвідчувальної свідомості й досвідчаного світу і проголошення свідомості в такий спосіб за покликанням свідомістю про світ, а світ узагалі – інтенційним об'єктом свідомості. Таке елегантне формулювання, однак, спіткають серйозні труднощі. Адже поняття "річ" Гусерль використовує у двох основних значеннях: як регіональну сутність і як індивідуальну даність чуттєвого споглядання – і в обох випадках, як було показано, йому йдеться про річ як ідеальність. При цьому конкретна річ є продуктом апперцепції чуттєвих даних у систему континууму явищ. І все ж очевидно, що відчуття (які також є справжнім змістом свідомості для Гусерля) можуть пробігати не за встановленим апперцепцією правилом. Іншими словами, концепт речі як ідеальної системи не може пояснити річ як організований потік матеріальних даних, тобто автономний потік відчуттів. Це дає підставу для двох висновків: або сутність свідомості полягає в безглуздії самоомані, або ж нам слід визнати можливість існування світу поза безпосередньою кореляцією зі свідомістю (світ тоді буде тим, що незалежно від свідомості організує дані відчуттів, становить їхню матеріальну основу). Звісна річ, у другому випадку виникає виправдане запитання стосовно форми, в якій існує такий світ. Суто матеріальний, безформний світ немислимий, по-перше, тому що з достатньою підставою експлікувати можна зміст лише світу конституційованого в безпосередньому чуттєвому спогляданні, по-друге, матерія й форма принципово нероздільні. Свідомість, зокрема, – це сутнісна форма відчуттів, казати ж про світ як про безформну матерію – все одно, що мати

<sup>10</sup> У цьому уривку наочно протиставлені два спільнокореневі поняття "ideal" та "ideell". Так само, як у протиставленні "real" і "reell", різні суфікси вказують на те, що в першому випадку йдеться про риси строго не властивих для свідомості змістів, про, як ми тепер можемо сказати, трансценденції в іманентності, тоді як у другому випадку йдеться про характеристики самого переживання Я, а не його кореляту. Відповідно до цього значення я перекладаю прикметники "real" та "ideal" як "реальний" та "ідеальний", а "reell" та "ideell" обидва як "справжній". Прислівник "ideell" у цитованому фрагменті перекладений словосполученням "справжнім чином".

<sup>11</sup> Таку беззастережність одного разу дозволяє собі Сартр [див. 10, р. 30]. Але вже в "Бутті і ніщо" його міркування просуваються в тому ж напрямку, що й міркування автора цієї статті: полетичні дані, каже він, неможливо пояснити через спонтанність свідомості, а сприйняття не піддається адекватному описові без введення "трансфеноменального буття феномена" [9, р. 23-26]. Подібних висновків, між іншим, доходить Андрій Богачов: "[...] ані Гусерль, ані Геґель не розв'язали апорії трансцендентальної філософії свідомості. У Гусерля вона дається взнаки як неузгодженість настанов, неясність трансцендентальної підстави "самоомані" чистої свідомості в об'єктивації природного світу [...] Апорія виникає через нероздільність у переживанні ідеального й реального, онтологічного й емпіричного, актуального й потенційного. Урешті кожна спроба строго розділити ці плани в самій суб'єктивності, пояснити в ній зв'язок значливого і фактичного виявляється марною [...] Трансцендентальна кореляція світу та свідомості не "наївно" (Гусерль), а парадоксально суперечить очевидній самостійності світу" [1, сс. 146, 158, 166].

на увазі дещо цілком позбавлене сенсу, така матерія – ніщо, вона не існує.

Сартр слушно називає Гуссерлевий епістемологічний поворот заміною традиційного суб'єкт-об'єктного дуалізму на новий, який ставить в суперечливий стосунок скінченну актуальну даність і її нескінченний горизонт потенційностей [9, р. 13]. Тут ця нова опозиція лише формулюється більш конкретно – як дуалізм ідеального інтенційного предмета й матеріального ґрунту його явищ.

#### Список використаних джерел

1. Богачов А.Л. Досвід і сенс. Монографія. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 336 с. 2. Гайденок П.П. Проблема інтенціональності у Гуссерля і екзистенціалістська категорія трансценденції // Современный экзистенциализм. – М.: "Мысль", 1966. – С. 77-107 [Електронне джерело]. URL: [http://psylib.ukrweb.net/books/\\_gaidp01.htm](http://psylib.ukrweb.net/books/_gaidp01.htm) (дата звернення: 07.10.2015). 3. Кебуладзе В.І. Феноменологія досвіду / Відп. ред. Анатолій Лой. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с. 4. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / Hrsg. und eingel. v. Prof. Dr. S.

Strasser. – 2. Auflage. – Photomechaniker Nachdruck. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. – 249 S. 5. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. / Neu hrsg. v. K. Schuhmann. – Text der 1.-3. Auflage. – Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. – (Husserliana, Bd. III/1). 6. Husserl E. Logische Untersuchungen. Band 2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil. – 2. umgearb. Aufl. – Halle: Niemeyer, 1913. – 508 S. 7. Merleau-Ponty M. La Phénoménologie de la Perception. – Paris: Gallimard, 1945. – 531 p. 8. Peirce C. Logic and Semiotic: The Theory of Signs // Philosophical Writings of Peirce / Sel., ed., introd. by J. Buchler. – NY: Dover Publications, Inc., 2014. – Pp. 98-120. 9. Sartre J.-P. L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. – Paris: Gallimard, 1943. – 687 p. 10. Sartre J.-P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité // Sartre J.-P. Situation I. Essais Critiques. – Paris: Gallimard, 1947. – Pp. 29-33. 11. Williford K. Husserl's Hyletic Data and Phenomenal Consciousness. – March 15, 2013 [Електронне джерело]. [https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/04/husserl\\_s-hyletic-data-and-phenomenal-consciousness-2013.pdf](https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2013/04/husserl_s-hyletic-data-and-phenomenal-consciousness-2013.pdf) (дата звернення: 07.10.2015).

Надійшла до редколегії 12.10.15

А. И. Вахтель, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

### ГУССЕРЛЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ И ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ МИР

*Целью этой статьи является исследование отношения между интенциональным объектом и объектом как трансценденцией. Автор стремится показать, что, невзирая на большую теоретическую значимость гуссерлевского анализа интенциональной предметности, некоторые сущностные аспекты сознательного опыта остаются в нем без внимания. Вместе с тем, претендуя на решение традиционного философского субъект-объектного дуализма при помощи теории интенциональности, Гуссерль подменяет этот дуализм новым. Статья состоит из четырех частей. В первой части статьи автор эксплицирует гуссерлевскую критику эпистемологической теории знаков, из которой вырастает один из наиболее проблематичных тезисов феноменологии Гуссерля. Во второй части автор исследует отношение между интенциональным коррелятом сознания и трансцендентной реальностью в гуссерлевской философии и показывает ее концептуальную неполноту. Третья часть посвящена анализу проблемы трансценденции в контексте гуссерлевской доктрины интерсубъективности. В последней части автор подводит итоги исследования.*

*Ключевые слова: интенциональность, трансценденция, гюле, чувственные данные, нозма, субъект-объектный дуализм, интерсубъективность, поле восприятия.*

A. I. Vakhtel, PhD student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### HUSSERL'S CONCEPT OF INTENTIONALITY AND TRANSCENDENT WORLD

*The aim of this article is to examine the relation between intentional object and object as transcendency. The author wants to show that, notwithstanding the great theoretical importance of Husserl's analysis of intentional objectness, some essential aspects of conscious experience remain unclear, and the traditional philosophical subject-object opposition is not resolved by Husserl, but is only substituted with the new one. The essay is divided into four parts. In the first part of this article, Husserl's critics of the epistemological theory of signs is explicated, from which one of the most problematic theses of Husserlian phenomenology arises. In the second part, the author investigates the relation between the intentional correlate of consciousness and transcendent reality in Husserl's philosophy and discovers its lack of conceptual exhaustiveness. The third part is dedicated to the analysis of the problem of transcendency in the context of Husserlian intersubjective doctrine. In the last part of the article, the author sums up the results of the investigation.*

*Keywords: intentionality, transcendency, hyle, sense data, noema, subject-object problem, intersubjectivity, perceptual field.*

УДК 160+165.41

Л. Г. Комаха, канд. філос. наук, доц.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

### РЕФЛЕКСІЯ В ЛОГІЦІ ОБҐРУНТУВАННЯ ДОСТОВІРНОГО ЗНАННЯ: ВІД МЕТОДУ ДО АРГУМЕНТУ

*В статті досліджується проблема рефлексії в якості передумови достовірного знання. Показано, що кожна концепція, яка в своїх аргументах покладає безпосередню даність тієї чи іншої форми знання (усвідомлення) самої себе, є рефлексивною. Обґрунтування аргументів "за" і "проти" рефлексивної "теорії суб'єктивності" розкриває логіку мислення суб'єкта, спрямованої на пізнання "Я" і об'єктивного світу.*

*Ключові слова: рефлексія, аргумент, пізнання, суб'єкт, достовірність, самосвідомість, перцепція.*

**Вступ.** Проблема пізнання містить багато різних аспектів, зокрема рефлексію – спосіб самопізнання суб'єкта. Для філософського мислення рефлексія, як правило, нерозривно пов'язана із суб'єктно-об'єктивним відношенням, що має витоки в картезіанстві. Критика картезіанської парадигми обернулася проти розрізнення суб'єкта і об'єкта пізнання і не торкнулася моменту безпосередньої єдності, яка визначається рефлексією, між тим, хто пізнає, і тим, що пізнається. Децентрація і елі-

мінація суб'єкта ("смерть суб'єкта") не знала труднощів розуміння процесу самопізнання. Аналіз реальних процесів аргументації показує, що доказову базу завжди вибудовує конкретний суб'єкт, і розрахована вона частіше всього на певну спільноту та конкретних індивідів.

**Постановка проблеми.** В процесі пізнання суб'єкт, прагнучи досягнути істини, повинен враховувати не лише "об'єктивні" фактори, тобто доказовість міркувань згідно критеріям логіки і філософії, але і наводити пере-

конливі аргументи для опонента або слухача. Це означає, що той, хто аргументує, повинен враховувати суб'єктивні фактори, тобто рівень ментально-інтелектуальних особливостей опонента. Так, чіткий доказ "апріорності" чи "апостеріорності" знання для людини, яка не знає основ класичної філософії, може бути зовсім непереконливим, і вона його, не задумуючись, спростує. Причому, в дискусіях "заради перемоги" суб'єктивні факти часто одержують вирішальне значення. В такій ситуації виникає потреба виявити передумови, при яких суб'єкт (його свідомість і мислення) в процесі пізнання постає критерієм достовірного знання.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема рефлексії як умови достовірного знання розроблена представниками класичної метафізики і філософії (Р. Декарт, Д. Юм, І. Кант, Г. Гегель та ін.), а також їх послідовниками в неокласичний період. В сучасний період проблема рефлексії в теорії пізнання знайшла плідне вирішення в ряду вітчизняних філософів – В.І. Шинкарука, М.О. Булатова, О.І. Хоми, Л.О. Шашкової, Т.М. Рябушкіної та ін. Однак залишається не достатньо висвітленим місце рефлексії в логіці наукового пізнання.

**Мета статті** полягає у аналізі концепту рефлексії в якості аргументу в обґрунтуванні ролі і значимості "Я" в теорії суб'єктивності, яка претендує на остаточний доказ достовірного знання.

**Виклад основного матеріалу.** Передумовою достовірного знання є рефлексія. Рефлексивність того чи іншого положення зовсім не означає присутності в ній "Я", котре було б надане самому собі в акті рефлексії. Будь-яка концепція, аргумент, які покладають безпосередню даність тієї чи іншої форми знання (усвідомлення) самого себе, є рефлексивними. Як метод самопізнання рефлексія стверджується в класичній (картезіанській) традиції філософування. Cogito Р. Декарта, виступаючи безпосереднім знанням, інтуїцією, є одночасно самосвідомістю, яка себе засвідчує, тобто є результатом рефлексії. Безпосереднє, достовірне споглядання, або інтуїція є началом пізнання. Якщо знайти хоча б один пункт, який володіє безпосередньою достовірністю, то, виходячи з нього, за допомогою дедукції можна вибудувати систему достовірного знання. Достовірність дискурсивного знання зводиться до достовірності не дискурсивного "схоплювання". Отже, Р. Декарт спирається на установку (передумову) про існування безпосереднього знання, яке володіє "абсолютною достовірністю". Ним можна вважати те знання, яке осмислене в результаті сумніву. "Об'єктивне знання, в якому я сумнівався, – писав філософ, – повинно бути відновлене, в результаті чого воно буде характеризуватися систематичним зв'язком і достовірністю" [4, с. 20].

Заслугою Р. Декарта є те, що він пов'язує суб'єктивність із самосвідомістю. "Я" не в змозі помислити щонебудь, якщо до цього не відчувало себе існуючим в акті мислення. Самосвідомість, ця абсолютна достовірність "Я" індивіда, для нього виступала як умова, без якої взагалі нічого не було б. Але головне, що самосвідомість пов'язана із рефлексією, яка, по суті, має характер безпосереднього знання. Саме цей характер і визначає її в якості аргументу для доказу достовірності знання. Як показує Р. Шефер, аналізуючи рефлексивне свідчення в істинності самосвідомості, у Р. Декарта "чим більш безпосередньо щось доступне суб'єкту, тим воно більш ясніше і чіткіше" [6, с. 30]. Для видатного французького філософа істина не є результатом того чи іншого відношення, наприклад, відповідності знання і дійсності, оскільки саме відношення, для того щоб воно було верифіковане, повинно бути істинним, тобто очевидним.

Декартівська рефлексія характеризується як філософський метод, але це метод особливий, не дискурсивний метод. Такі прості протилежності, як річ "мисляча" і "протяжна", розум і тіло, які повинні пов'язувати і приводити до істини рефлексія, являють собою з необхідністю безпосереднє, знайдене, наявне. Так само і метод, котрим як аргументом розпоряджається картезіанський, спінозівський і лейбніцівський розум, є безпосереднім, "природним", тому відмінності і зв'язки також можуть бути розглянуті лише як безпосередні, в силу чого вони є "не методичними установками, а встановленими даними, які завдяки методу можуть мислитися" [4, с. 27].

Отже, рефлексія в картезіанстві як метод пізнання суб'єктом самого себе має характер безпосереднього знання. Але спосіб пізнання суб'єктом самого себе відрізняється від способу пізнання світу. Але, прагнучи до достовірного знання стосовно світу, Р. Декарт спосіб самопізнання – рефлексію – застосовує і до нього. Отже, і на все пізнання. Все, що не є "Я", включаючи Бога, філософ хоче пізнати тим же методом, що і свідомість. Критерієм істини тут виступає ясність і чіткість, що досягається безпосередньою присутністю об'єкта. Ясна і чітка ідея Бога в нас – це все рівно, що присутність Бога в нас. "Ідея Бога у вищій мірі ясна і чітка: адже в ній міститься все, що я сприймаю ясно і чітко і вважаю реальним та істинним, все, що несе в собі певну досконалість" [2, с. 39], – писав Р. Декарт. Для нього доказати існування Бога означає висунути в якості аргументу "ідею Бога" і показати, в чому полягає її ясність і чіткість.

Метод рефлексії як аргумент застосовується Р. Декартом не тільки в пізнанні Бога, але і в пізнанні інших речей. Зокрема вказується, що ідея тієї чи іншої речі буде відповідати критерію істини – ясності і чіткості – лише у випадку, якщо має місце наявність речі в свідомості не в якості якогось "образу", а реально. В цьому контексті прояснюється зміст тези Р. Декарта про те, що об'єктивна реальність речей може бути пізнана, виходячи з ідей цих речей. Отже, завдяки самопізнанню, прямого звернення до себе – рефлексії.

Філософія Р. Декарта вперше відкриває суб'єкта, який в результаті рефлексії пізнає як своє "Я", так і оточуючий світ, включаючи Бога. В силу чого вона стала надзвичайно впливовим інтелектуальним фактором в епоху Нового часу. В даній ситуації, осмислюючи роль "суб'єктивного фактору" в процесі пізнання, потрібно зазначити його особливість як аргументу: "Основна вимога до правильного виведення полягає в тому, що в суперечці повинен бути опонент, який погодився б вважати його правильним і, зрозуміло, не міг би дати даному висновку гідного спростування. Вважається, що будь-який аргумент в суперечці співвідноситься насамперед з людиною та її твердженнями, тому він не може мати істинності над тими, хто сперечається" [1, с. 61], – вказує Г.В. Грінченко. До декартівської рефлексії це має безпосереднє відношення, оскільки там, де філософською базою для міркування виступають певні трансцендентні ідеї та принципи, аргументація вибудовується як об'єктивна або, іншими словами, з претензією на об'єктивність.

Однак в подальшому декартівська претензія не знайшла підтримку, зокрема у Д. Юма. Для нього досліджувати "Я" означає пізнавати змісти свідомості – "перцепції", серед яких можна виокремити первісні змісти – "враження" – і похідні від них – "ідеї". Причому "всі наші прості ідеї при першому своєму прояві виходять від простих вражень, які їм відповідають і які вони адекватно представляють" [5, с. 65].

Чи можуть первісні враження бути носіями уявлень про самого себе і об'єкти світу? Негативна відповідь Д. Юма на це питання аргументується тим, що вражен-

ня існують в часі, вони постійно проходять, тоді як уявлення відрізняються тим, що зберігаються впродовж часу. Тривале існування об'єкта як цілісності вимагає, по меншій мірі, збереження вражень "в пам'яті", а складові (елементи) пам'яті є вже похідні від змісту свідомості. "З цього враження розум знімає копію, котра залишається і по припиненні вражень, і яку ми називаємо ідеєю" [5, с. 65], – писав філософ. Звідси можна зробити висновок, що зв'язок, який забезпечує існування об'єктів як цілісностей та існування єдиного "Я", є зв'язок ідей первісних вражень, а не їх самих.

Отже, проблематичність теорії рефлексії як аргументу в пізнанні стали для Д. Юма підставою для розробки власної теорії. Оскільки ми безпосередньо сприймаємо змісти свідомості – "перцепції", і дослідження світу засновується на дослідженні перцепцій, критика Д. Юмом безпосередньої даності є критика її "зсередини". Вона виходить з її абсолютизації і спростовує її через доведення до абсурду. Перебуваючи в рамках рефлексивного мислення, Д. Юм стверджує, що первісні враження виникають в часовій (темпоральній) послідовності. Тобто час є реальною характеристикою свідомості. Переконавшись в тому, що постійність в часі можлива лише у формі субстанції, він поставив під сумнів і темпоральність, і субстанціональність.

В "Трактаті про людську природу" Д. Юм визнає наявність не вирішуваної суперечності в осмисленні тотожності особистості. Юмівське пояснення ментальної активності передбачає існування усталеного "Я", наявність якого Д. Юм заперечує. Джерело проблемності Д. Юма полягає і в тому, що асоціація ідей, яку передбачає його звіт про ідентичність душі, повинна бути асоціацією вторинних ідей (ідей, одержаних шляхом рефлексії), а така асоціація здійснюється за допомогою нових ідей, що приводить до неможливості поєднати всі без виключення перцепції. Однак при цьому роль рефлексії в концепції Д. Юма залишається до кінця не розкритою. Зокрема не показано, що саме час і субстанція – рефлексивні структури, які знаходяться між собою у відносинах "взаємної обумовленості і взаємної суперечності, і визначають собою знамениту суперечність двох принципів" [4, с. 49-57]. Але в такому випадку рефлексія не виступає аргументом для визначення істинності знання у філософії Д. Юма.

Пізнання, з точки зору Д. Юма, виходить з безпосередньо даних нам вражень, походження яких невідоме, окрім того, що від нас воно не залежить. Свідчення в істинності ідеї полягає виключно в знаходженні враження, яке йому відповідає. Щоб співвіднесення ідей здійснювалося без виходу за рамки безпосередньої даності. Д. Юм шукає такі способи взаємозв'язку ідей, які безпосередньо дані з самою появою вражень всередині однієї і тієї ж свідомості. Відповідними цій умові для Д. Юма постають "зв'язки по ступеню схожості і відмінності в кількісному і якісному відношеннях, а також по положенню в просторі і часі" [5, с. 169]. Достовірність суджень, предметом яких слугують вказані відношення, аргументується тим, що відношення, яке в них стверджується, вже безпосередньо дане в самому предметі і лише вилучається з нього. Отже, у Д. Юма достовірне знання є аналітичне знання, котре виступає у нього як апеляція до безпосередньої даності; тим самим пізнання передбачає можливість перевіряти "дані", а не приймати їх в якості таких, що не викликають сумніву. Існування речі не є аргументом, який може бути застосований для доказу, а лише переконанням, даним безпосередньо разом з враженням, що невіддільне від нього. Думка про зовнішнє існування як про щось специфічно відмінне від наших сприйнятів є безглуздою [5, с. 298].

Необхідність враховувати "світ суб'єкта", на який спрямована аргументація, показує, що Д. Юм, звівши світ до безпосередньої даності, відмовив картезіанській рефлексивності, яка, стверджуючи безпосередню даність суб'єкта самому собі, не може бути аргументом ні в пізнанні суб'єктивності, ні в пізнанні об'єктивності. Спроба здобути знову "об'єктивний світ" можлива була тільки шляхом обмеження прав рефлексії. Але в такому випадку постає питання: яким буде процес аргументації, якщо позбавити його повноти рефлексивного досвіду?

Відповідь на це питання можна спробувати знайти у міркуваннях І. Канта. В ряді досліджень по філософії І. Канта зазначається, що він по суті використовує метод рефлексії. В "Критиці чистого розуму" дослідження суб'єктивних здатностей пізнання ("суб'єктивний фактор") здійснюється шляхом рефлексії як прямого спостереження за діяльністю свідомості. Безпосереднє відношення до предметів пізнання одержує в наглядному сприйнятті, тому саме з нього повинен початися рефлексивний розгляд, який одночасно повинен стати аргументом в аналізі даних предметів (реальності).

Пройшовши в своєму дослідженні суб'єктивних умов досвіду шлях рефлексії, І. Кант відкриває її принципову проблематичність. Самосвідомість, щоб бути основою пізнання, повинна бути результатом самодіяльності, спонтанності, тобто бути безпосередньою. Але саме в силу необхідності покладати її у всякому уявленні, самосвідомість зводиться до одного тільки подання "Я мислю". На початку і в кінці кантівського дослідження свідомості ми знаходимо такі її, одержані шляхом рефлексії, характеристики, як темпоральність і єдність. Виявлені як властиві всьому досвіду, незалежні від його змісту, ці характеристики покладаються в якості фундаментальних характеристик свідомості, а потім стають характеристиками самого суб'єкта, оскільки саме він є умовою можливості так зрозумілої свідомості. При цьому первісно покладається безпосередньо (рефлексивно) знайдена єдність свідомості (як і у Д. Юма). В підсумку вона виявляє свій формальний характер, тобто субстанціональність, варіацією якої в даному випадку виступає єдність і самототожність свідомості на основі подання "Я мислю". Таким постає "коло" рефлексії, яка виявляє лише те, що їй наперед задано. Характеристики темпоральності і цілісності, що інтуїтивно приписуються свідомості, переносяться на самого суб'єкта пізнання у вигляді відповідних пізнавальних здібностей: чуттєвості. Її формою виступає час і уявлення – спонтанності, котрі виробляють подання "Я мислю" [4, с. 67-68].

Рефлексивна модель присутня і в кантівському аргументі, відповідно до якого пізнання стверджує саме себе (самопізнання) як явище. Суб'єкт подає себе, оскільки сам аффікує внутрішнє почуття. "Душа споглядає себе не так, як вона подавала б себе безпосередньо самодіяльно, а відповідно тому, як вона підлягає впливу зсередини, отже, не так, як вона є, а так, як вона являє себе" [3, с. 150]. Зазначимо, що в даному контексті проблема можливості суб'єкта бути об'єктом для самого себе є ключем до теорії суб'єктивності. Просте постулювання здатності суб'єкта впливати на самого себе являє собою не що інше, як уступки рефлексивному розумінню самопізнання як самозвернення. Це означає, що І. Кант не мислить пізнання "Я" як такого іншим, відмінним від звернення до безпосередньо даного знання про "Я". Тобто він залишається в полоні рефлексивного розуміння самопізнання.

Міркуючи про винайдену ним "трансцендентальну дедукцію", І. Кант притримується передумови про безпосереднє знання "Я"; при відмові від неї в пов'язаній з нею аргументації утворилася ланка, якої первісно не

було. Лише на основі передумови про доступність "Я" для прямого споглядання можна стверджувати тотожність первісної єдності свідомості та об'єктивної єдності свідомості. Оскільки ця тотожність слугує найважливішою ланкою трансцендентальної дедукції категорій, то можна сказати, що кантівське дослідження суб'єктивності в цілому залежне від цієї передумови. Незважаючи на те, що І. Кант орієнтується на пояснення предметів як претендуючих на незалежне від свідомості існування, в його дослідженні залишається прихована передумова про те, що можна "безпосередньо звернутися до самого себе – передумова достовірності рефлексії" [4, с. 80]. Отже, її здатності аргументувати достовірність знання.

В такій ситуації, якщо "Я" постає єдиним предметом нечуттєвого споглядання, якщо тільки "Я" може пізнаватися безпосередньо як таке, а все інше – тільки як явище, то все, що усвідомлюється, здобуває достовірність лише остільки, оскільки має відношення і до "Я". Тільки ті зв'язки уявлень, завдяки яким вони відносяться до однієї тотожної свідомості, приймаються до уваги як достовірні. Категорії суб'єктивності не можуть "схопити" власний принцип єдності предмета, який відрізняє його від інших предметів. Претензія предмета на незалежне від нас існування залишається лише претензією. В результаті "не осмислюється власний принцип єдності конкретного предмета, який відрізняє його від інших предметів, постає не поясненою претензія предмета на незалежне від нас існування" [4, с. 80]. Отже, думка про

врахування рефлексії робить неможливим пояснення об'єктивного значення наших суб'єктивних понять.

**Висновки.** Таким чином, в класичній метафізиці і філософії розроблена концепція рефлексії, теорія якої претендує на доказ достовірного знання. Осмислення аргументів "за" і "проти" показує, як об'єкт, пізнає світ і самого себе. В картезіанстві суб'єктивність пов'язується із самосвідомістю. В юмівській філософії достовірне знання є аналітичне знання. В подальшому І. Кант демонструє недовірність саморефлексії: суб'єкт пізнання, як він є, не пізнається, якщо мислити його самосвідомість в якості безпосередньо даної. Але визнаючи можливість саморефлексії, на основі якої відбувається пізнання самого себе як феномена, мислитель залишається в рамках рефлексивного філософування і відповідної йому аргументації.

#### Список використаних джерел

1. Гриненко Г.В. Аргументация и коммуникация / Г.В. Гриненко // Мысль и искусство аргументации. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 58-89.
2. Декарт Р. Размышления о первой философии / Р. Декарт // Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 2-72.
3. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
4. Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия / Т.М. Рябушкина. – М.: "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2014. – 352 с.
5. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм // Сочинения: В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1966. – С. 379-390.
6. Schäfer R. Wahrheit aus der Evidenz des Ich bei Descartes / R. Schäfer // Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch. – Amsterdam-N.Y., 2007. – S. 19-50.

Надійшла до редколегії 28.10.15

Л. Г. Комаха, канд. филос. наук

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

#### РЕФЛЕКСИЯ В ЛОГИКЕ ОБОСНОВАНИЯ ДОСТОВЕРНОГО ЗНАНИЯ: ОТ МЕТОДА К АРГУМЕНТУ

*В статье исследуется проблема рефлексии в качестве предпосылки истинного знания. Показано, что каждая концепция, которая в своих аргументах утверждает непосредственную данность той или иной формы знания (осознания) самой себя, является рефлексивной. Обоснование аргументов "за" и "против" рефлексивной теории субъективности раскрывает логику мышления субъекта, направленной на познание "Я" и объективного мира.*

*Ключевые слова:* рефлексия, аргумент, познание, субъект, достоверность, самосознание, перцепция.

L. G. Komaha, PhD, Associate Professor

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

#### REFLECTION IN THE LOGIC OF JUSTIFICATION OF RELIABLE KNOWLEDGE: FROM METHOD TO ARGUMENT

*In the article the problem of reflection as a prerequisite of reliable knowledge is considered. It is shown, that every concept that argues some form of knowledge (awareness) as directly granted itself, is reflexive. Justification of arguments "for" and "against" reflective "theory of subjectivity" reveals the logic of thinking of a subject, aimed at knowledge of "I" and the objective world.*

*Keywords:* reflection, argument, knowledge, subject, authenticity, identity, perception.

УДК 141.319.8

М. П. Коцюба, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

#### ФУНДАМЕНТАЛЬНА ЕТИКО-АНТРОПОЛОГІЧНА СИТУАЦІЯ: ДОСВІД ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА

*У статті здійснюється спроба прояснення концепту Інший, що є ключовим для розуміння сутності етико-антропологічної ситуації. Наводяться ключові настанови етичної феноменології Е. Левінаса та проводиться їх філософсько-антропологічне прояснення.*

*Ключові слова:* Інший, інакшість, Обличчя, близькість, етика, метафізика, сенс.

Усі сучасні дискурси так чи інакше враховують "присутність" Іншого, або Чужого, що кардинальним чином впливає на їхні аргументативні практики. Тема досвідчення Іншого – це демаркаційна лінія між класичною і сучасною філософією. Залучення цього поняття призвело до ряду революційних змін, які пов'язані з критикою поняття "суб'єкт" – його авторитарністю та здатністю до нищення будь-якого розрізнення та унікальності. Концепт Іншого стає фундаментальним і конститутивним в сучасних спробах деконструкції "суб'єкта". Фено-

мени інтерсуб'єктивності та комунікації стають центральними в таких дослідженнях. За такого контексту актуальними видаються питання: якою має бути філософія, щоб у ній знайшлося місце для Іншого? Який Інший можливий в рямцях такої філософії?

Досвід Іншого підтверджується (і унаочнюється) емпірією як "вже присутність", що більш-менш "задовольняє" свідомість. Але процес конституювання Іншого у повноті його інакшості проблематизується лише в межах теоретичних розмислів. Дескрипція очевидностей,



конститутивних для людського світу, є одним із завдань філософії. Філософська антропологія, спираючись на теоретичні доробки філософії життя, екзистенціалізму, феноменології та сучасних наук, по-новому ставить питання про сутність Іншого. Отже, актуальність таких розвідок обумовлена з одного боку загальними особливостями поступу сучасної філософії (постметафізична настанова на пошуки "Іншого", "інакшого", який вислизає з "тотального" (метафізичного) мислення), а з іншого боку – культурно-практичними викликами в суспільстві за умов кризи ідентичності та процесів глобалізації.

Слід наголосити, що проблема Іншого, або Чужого, не є новою в історико-філософській ретроспективі, проте вважати її однією з "одвічних" проблем філософії видається доволі спірним утвердженням. Принаймні можна із впевненістю сказати, що сам зміст філософського знання передбачає можливість такого запитування. Традиційно філософія часто-густо розглядає проблему Я та Іншого у діалектичний спосіб, наприклад, з точки бачення діалектики "раба і володаря". Існує традиція розуміння Іншого як іншого Я – це alter ego, що складає конститутивний елемент свідомості.

Щодо цього особливе значення має філософська концепція французького мислителя Емануеля Левінаса (1906-1995), для якого сутністю будь-якої форми насилля є тотальність, яка поглинає людську особистість, позбавляючи її унікальності та ідентичності. Його філософія містить в собі напругу стосунку між анонімним, безособистісним існуванням замкнутого Я та особистісним способом буття, яка полягає у визнанні та прийнятті буття Іншого. Саме проблема досвідчення Іншого стає центральною у вченні філософа. Досвід спілкування, згідно із Левінасом, виникає не з прагнення до знання чи володіння, але з особливого стану близькості однієї суб'єктивності до іншої. Отже, предметом даного дослідження є проблема досвідчення Іншого, яка є ключовою для етичної феноменології Е.Левінаса.

Не дивлячись на те, що проблема Іншого в філософії Левінаса не була предметом спеціальних систематичних досліджень у вітчизняній літературі, слід зазначити, що аналіз і осмислення окремих сторін його філософії, теоретичних засновків та контексту ми можемо віднайти у працях В.Малахова, Г.Маркитян, Л. Карачевцевої, К.Сігова. В Україні одним із перших серйозних наукових аналізів етичної концепції Е.Левінаса зробив В.Малахов. Він посприяв перекладу українською мовою останнього твору французького мислителя "Між нами: Дослідження думки-про-іншого" (1999).

Коло іноземних досліджень та праць присвячених творчій спадщині Левінаса досить велике, беручи до уваги феноменологічний контекст його розвідок. Серед іноземних дослідників, що займаються дослідженнями проблеми Іншого в філософії Левінаса слід виділити С.Бенсо, Л.Букерта, І.Вдовіну, Ж.Деріда, Дж.Драбінські, С.Кричлі, М.Ловела, М.Тойнісена, О.Шпарагу, А. Ямпольську.

Емануель Левінас – один з найбільш відомих філософів ХХ сторіччя, але й досі доволі мало досліджуваний на теренах України. Важко перерахувати всі філософські напрями та традиції, які виповнилися у його філософії. Безпосередніми вчителями та натхненниками для Левінаса були Е.Гусерль та М.Гайдеггер, які водночас – і його опоненти та співрозмовники, поряд із Ж.-П.Сартром, М.Бубером, Ф.Койре, Ж.Деріда. Доповнюючи їх, Левінас часто-густо звертається до філософії Платона, І.Канта і навіть Г.В.Ф.Гегеля. Але, мабуть, найбільшого впливу він зазнає від єврейської релігійної традиції.

Тема Іншого найбільш ґрунтовно розроблена в пізній праці Левінаса "Тотальність і Нескінченність" (1961). Але вже в ранніх працях "Від існування до існуючого"

(1947) та "Час та Інший" (1948) він описує певний стосунок суб'єкта (Я) до досвіду Іншого. Стиль такого опису переповнений гіперболами, максимальним перебільшенням, і, загалом, поняття та терміни, які використовує Левінас у своїх розвідках, не піддаються однозначній інтерпретації і є багатозначними.

Теоретична діяльність Емануеля Левінаса може бути охарактеризована як етичний варіант феноменології чи етична феноменологія – але феноменологія особливого стибу, яка подекуди видається зовсім нефеноменологічною. "Для Левінаса феноменологія – это, прежде всего, дисциплина этическая, где обосновывается позиция человека по отношению к собственному существованию, неразрывно связанному с существованием другого человека, человеческого сообщества в целом, а философия совпадает этикой: этика – вот первая философия" [1, с. 188]. Його філософія не шукає обґрунтування етичного на підставі онтологічних аргументів, французький мислитель визнає цінність Іншого більшою за існування кожної окремої людини-для-себе. Лише у бутті-для-Іншого ми в мозі зрозуміти мету та призначення власного життя. Ми можемо бути своїм Я лише стосовно Іншого. Сам Левінас неодноразово наголошував, що його метод філософування феноменологічний, а саме є її трансцендентальним варіантом. Упевнено можна сказати, що його філософія значно перевершує чи то феноменологію, чи то аналітичну філософію, чи будь-які інші напрями. Відомий американський дослідник Левінасової філософії М.Морган характеризує її так: "...його філософія більше схожа на Платонову та неоплатонізм, ніж Аристотелеву, схоластичні системи, Спінозову, Лябніцеву, Гегелеву та Фіхтеанську; це більше схоже на Августина, Якобі, Кіркеґарда, Барта та Розенцвайґа" [5, с. 56-57].

Левінас дещо змінив феноменологічний метод, надавши йому етичної глибини, якої не було, приміром, у Гусерля чи Гайдеггера. Левінас лишається феноменологом і у виборі тем дослідження – це темпоральність, суб'єктивність та сенс, які стають не просто скріпами його філософії. У своїй єдності вони утворюють горизонт його власної філософської проблематики, яку він називає "етику". Левінасова філософія – це новий спосіб осмислення людського існування в світі, але "...він не каже, що перший, хто побачив це у такий спосіб, але він вірить, що таке його розуміння, до речі точно та істинне, було закрите, викривлене і знаходилось в тіні, має бути викрите та відновлене" [5, с. 57]. З огляду на це і розпочинає свій, треба сказати, неоднозначний проект Левінас.

Левінас категорично розмежовує етику і онтологію, чим не тільки у свій унікальний спосіб доводить стару філософську істину про те, що судження про належне не виводяться з необхідністю із суджень про суще, але й ставить етику в основу буття: "... плану онтології передую етичний план" [6, с. 220]. Етичний стосунок зв'язує "тотожність" та "інакшість". А стосунок до "інакшого", за задумом Левінаса, здійснюється через ставлення до Іншого. У такому разі останній постає як конкретна людина чи радше конкретне суще. Горизонт радикальної інакшості лишається за межами "тотожності", яка є лише горизонтом можливостей Я. Потрапляючи до горизонту "тотожності", об'єкти в той чи інший спосіб "інакші" у стосунку до Я, але не мають характеру абсолютної інакшості в силу того, що наявним є цей стосунок: "тим самим їх інакшість розчиняється в моїй ідентичності як того, хто мислить та володіє" [6, с. 21]. Отже, Я робить "інакшість" об'єктів навколишнього середовища релятивною, оскільки ґрунтується на попередній подібності, схожості. Яким же чином виникає Інший як "радикальна інакшість"? Ось головне питання, що порушує Левінас.

Роздуми про етичне означають для філософа запитування про людське в людині та про сенс людської свободи. Для Левінаса етика є шляхом до іншої людини, яка розуміється не просто як подібна мені жива істота, але як безмежно трансцендентна мені особистість: "Радикально інакше – це Інший. Він не складає чисельності зі мною. Колективність, яку Я називаю "ти" чи "ми", не є множиною "я" [6, с. 28]. Етичне ставлення до Іншого, а також утвердження його абсолютної "інакшості" (унікальності) – ось те ідейне тло, на якому розгортається філософська думка Левінаса. У нього стосунк до Іншого пов'язаний з переживанням у досвіді такого роду інакшості. Зрозуміти такий стосунок не можна, його лише можна переживати безпосередньо у досвіді. Інший навчає мене моральній заповіді, показуючи себе, а в собі – слабкість і крихітність людської істоти.

Концепція Іншого у Левінаса виростає на тлі філософії Е.Гусерля та М.Гайдегера, але в етичному вимірі набагато перевершує ці "класичні" варіанти феноменології. Левінас зазначає, що Гусерлева феноменологія лише прочинила "стосунок з Іншим". Згідно з Гусерлем, початковий досвід Чужого даний нам в іншій людині. Ми вперше розуміємо, що таке "чуже" тільки зустрівшись із Іншим. Таким чином, полюсом "інакшості" є Інший, який даний нам як сенс іншої людини. Як і Гусерль, Левінас розглядає іншу людину як абсолютний полюс інакшості, але зміщує акцент від недоступності для мене актів свідомості Іншого до його вразливості, смертності.

У своїх розвідках Левінас висновує те, що всі попередні і сучасні йому філософії постулюють насильницьке ставлення до Іншого. Французький мислитель говорить про можливість та необхідність побудови нової філософії, яка б відкинула платонівську традицію з її логосом Тотожності. З часів Платона справжнє буття, ейдос – це Тотожність, яка не причетна ані до становлення, ані до будь-яких змін. Наслідками цієї традиції були теоретичні пошуки закономірностей як фактів, що підтверджують таку тотожність. Свідчення такого ставлення Левінас віднаходить, наприклад, у пошуку "єдиного", "першоджерела", "архе", від якого все походить чи веде свій початок. Такі начала уніфікують, нехтують інакшістю та розчиняють все у єдиному горизонті нерозрізнених силуетів та сенсів. У решті-решт, це призводить до утворення певної тотальності, з якої немає виходу до "інакшого", радикально відмінного від власного Я.

Переосмислюючи сучасну філософію, Левінас висновує, що феноменології Е.Гусерля та М.Гайдегера є філософіями онтології чи філософіями влади. Левінас не сприймає поняття горизонту у Гусерля, адже "набуваючи обрисів" в інтерпретаційному полі горизонту, суще "втрачає обличчя", стаючи не більш ніж об'єктом розуміння (пізнання). Так і в онтології М. Гайдегера "ставлення до буття" полягає в тому, щоб "нейтралізувати" суще з метою зрозуміти та "влвити" його. Отже, такого роду філософії стверджують пріоритет свободи Я над етикою Іншого, що не влаштовує Левінаса.

Західна філософія, пише Левінас, тотожна розкриттю Іншого, за якого Інший втрачає свою інакшість. Вона сприймає Іншого як подібне мені Я, яке ідентичне собі не в тому сенсі, що завжди залишається тим самим, але в тому, що існування Я саме є процесом самоідентифікації. У такій ситуації Я ховається за самим собою перед будь-якою інакшістю. Розрізнення суцього – це не розрізнення Я, тобто Я як Інший не є Іншим. Левінас, на відміну від Е. Гусерля, відмовляється розуміти Іншого як *alter ego*.

До інших моментів, в яких розходяться феноменологія Гусерлевого ґатунку з етичною феноменологією Левінаса, слід віднести своєрідність розуміння поняття

інтенційності. Суть "Гусерлевої" интенційності полягає у виразі того факту, що свідомість трансцендує себе, направляє на дещо, чим не є вона сама. Левінас зауважує, що ініціатива, присутня в интенційності у вигляді телеології чи волі, зумовлює свого роду насилля над Іншим; интенційність дає нам ілюзію об'єктивного пізнання Іншого, перетворюючи Іншого в об'єкт теоретичних аналізів, тим самим об'єктивуючи його до "порожнього поняття", яке позбавлене конкретної буттєвості. Слід наповнити интенційність етичним змістом, який полягає у сприйнятті Іншого як безмежної духовної реальності, що виходить далеко за межі теоретичного тематизування. Основне питання такого переосмислення можна сформулювати так: чи можемо ми говорити про стосунок до Іншого в термінах интенційності? Що є интенційністю як головною характеристикою свідомості? Чи не виражає интенційність насилля над Іншим?

Левінас пропонує мислити стосунок до Іншого як "близькість" (*la proximité*). Близькість – це ані відтворення (ре-презентація) чи тематизація, ані думка про Іншого. Таке ставлення до Іншого є абсолютно безпосереднім – "... близькість Іншого, близькість ближнього є необхідним моментом одкровення (тобто звільнення від будь-яких стосунків), абсолютної присутності..." [6, с. 76]. Така близькість означає не просту дистанційну наближеність або присутність Іншого, натомість він наближається до мене сутнісно, і в цьому проявляється наша відповідальність за нього. Наблизитись означає прийняти Іншого за принципом "один для іншого", тобто передбачає і відповідальність за нього.

Близькість виступає фундаментальною структурою такого ставлення до Іншого, за якого сенс дається Іншим, а не конститується моєю свідомістю. Активність та напруження свідомості при цьому зменшується аж до цілковитого спокою та не діяння: "...отношение к Другому должно быть пассивнее всякой пассивности" [4, с. 96]. Інший перестає бути интенційним предметом, а відкривається мені як "нав'язлива ідея", як одержимість. Неодноразово Левінас говорить про абсолютну наготу Іншого, що зачіпає мене, наполягає чи навіть вимагає етичного (відповідального) до себе ставлення.

У словнику Левінаса ми віднаходимо поняття "не-інтенційна свідомість", яка не є "свідомістю чогось" і не вплетена в жодну предметність. Вона виражає перед-рефлексивну, позбавлену конкретної буттєвої визначеності турботу про Іншого, що стає для людини джерелом власного самоусвідомлення та самоствердження. Фундаментальна людська ситуація – це ситуація переживання стосунку "Я – Інший" як досвіду. У цьому і виявляється головна унікальність філософії Левінаса, адже він вводить до кола філософського розгляду новий вид досвіду – досвід "між нами" або досвід Іншого, що має етичний характер.

Для Левінаса є принциповим зміщення сенсу від "стосунку з Іншим" до "стосунку (ставлення) до Іншого". При чому тут принциповим є формулювання "стосунок до Іншого", а не, приміром, "з Іншим" чи "для Іншого". Між Я і Ти панує взаємність (при чому позірна взаємність), що поступово трансформується в тотальність Ми. "Між нами" є фундаментальною людською ситуацією, яка одразу передбачає асиметричність етичного ставлення до Іншого. Ставлення Я до Іншого принципово не-подібне ставленню Іншого до Я. Доступ до іншої людини як такої не може бути здійснено ні шляхом вчування, ні за аналогією до власного Я, ні, тим більше, шляхом пізнання. Інший проголошується Левінасом абсолютно неприступним та непроникним, його інакшість полягає в його "святості", що для французького філософа означає радикальну відокремленість чи трансцендентність.

Сенс радикальної інакшості Іншого полягає не в тому, що він має свою тілесність та внутрішню (психічну) життя, які недоступні для мене, а в тому, що він етично нерівний мені – він просто інший! Тут йдеться не про якийсь містичний досвід, для переживання якого ми маємо дотримуватись особливих практик та медитацій, а про прості речі, що доступні кожному. Наприклад, біль іншої людини принципово не схожий на мій біль, і проблема тут не в тому, що його біль сильніший за мій, а в тому, що вони різні – інакші сутнісним чином. Переживання Іншого етично нерівнозначні аналогічним моїм переживанням. Його інакшість несе сенс, який не редукується до актів моєї свідомості. Ось в цій нерівності сенсу й полягає суть етичної асиметрії. При цьому не слід розуміти інакшість лишень як недоступність переживань та тілесності Іншого – вони є просто інші сутнісним чином. Кожна людина має приймати Іншого без усіляких спроб модифікації його інакшості.

Проголошуючи принципово етичний характер ситуації зустрічі з Іншим, Левінас, здавалося б, оминає питання міри с-прийняття Іншого. Згадати хоча б наше несприйняття та нетерпимість до інакодумців та, що ще більш гнітить, – до різноманітних расових утисків, шовінізму і т. д. Чи маємо приймати Іншого, тільки якщо він – наш добрий товариш чи громадянин? Звісно, ми поважаємо інакшість Іншого! Але якщо він, наприклад, добре вихований, має хорошу освіту і має гарну зовнішність можна запитати і наступне: чи не чинить Інший насилля наді мною? Якщо так, то як мені уникнути чи усунути таке насилля без того, щоб завдати шкоди Іншому? Такі питання є наріжними для Левінаса і їх вирішення видається неможливим. Погляди Левінаса стосуються "дива" визнання та прийняття Іншого, аж до порятунку та підтримання його життя: "Супротив Іншого не є насиллям у стосунку до мене, це – не заперечення: він має позитивну структуру – етику" [6, с. 215]. У такий спосіб французький філософ здавалось би знімає цю проблему, проте не вирішує її. Будь-які прагматичні раціоналізації цієї міри призводять до руйнування дива моральності та етичного стосунку між Я та Іншим. Левінас зазначає, що прийняття інакшості Іншого є не тільки соціально-етичною проблемою, але й онтологічною.

Інший також не перебуває в інтелектуальній сфері. Інший, не підпадаючи під жодну з категорій, стверджує себе в своїй інакшості. Він, до-інтелектуальний, перебудує культуру як таку. Левінас радикалізує аж до того, що сама суб'єктивність структурована як "інакшість в Тототньому", але дещо в інший спосіб: "Спосіб репрезентации субъективности в сознании всегда коррелятивен с темой, с репрезентированным настоящим, с темой, которая находится передо мной, с бытием, которое является феноменом" [2, с. 188]. Інший є місцем, де ми віднаходимо метафізичну істину, чи більш точно сказати – вона, тобто істина, нам відкривається Іншим у його інакшості.

Перебуваючи під нашою владою, Інший "зникає" для мене, оскільки у пізнанні ми осмислюємо його як об'єкт чи предмет інтерпретаційних можливостей нашої свідомості. Лише між речами встановлюється стосунок розуміння ("бачення"), адже у речей немає "обличчя". "Взаємини з обличчям, факт спільності – слово – це взаємини із сущим саме як із по-справжньому сущим" [3, с. 15]. Значущість Обличчя полягає в тому, що воно дає супротив нашому прагненню володіти ним.

Інший як Інший відкривається мені "обличчям" (visage). "Обличчя" як феномен Іншого вводить в оману тим, що тут мова йде ніби про зовнішність, про те як ми сприймаємо зовнішність іншої людини. Але Левінас якраз і намагається заперечувати зовнішній прояв, то-

то будь-яке розуміння Обличчя як частини нашого об'єктивного досвіду. Левінас говорить про "одкровення" Обличчя, яке являє нам Іншого в його абсолютній унікальності та радикальній інакшості. Обличчя Іншого не є просто обличчям Іншого – його очі, ніс, уста – все, що складає зовнішність будь-якої людини, однак, Обличчя не є й теоретичною схемою для опису ставлення до Іншого. В Обличчі ми бачимо Іншого поза будь-якою загальною (поняттєвою), це значення без контексту. Інший постає як "вираз Обличчя Іншого", що "...не маніфестує присутність буття, йдучи від знаку до означуваного. Він представляє означник ("signifiant"). Означник повинен представити ("présenter") Обличчя" [6, с. 198]. Обличчя порушує анонімність фізичного буття і дозволяє "говорити" Іншому як живому.

Левінас неодноразово підкреслює, що Обличчя Іншого дає мені заповідь "НЕ ВБИЙ!". Слухання заповіді є не просто підкоренням грубій силі чи насиллю Іншого. У цій заповіді Обличчя говорить і дещо про мене, воно несе новий сенс, який полягає у свободі того, кому проголошується заповідь. Таке знання відрізняється від будь-якого іншого, оскільки ми говоримо про "одкровення незагнненого". Інший перебуває у повній беззахисності, в повній відкритості, проте він чинить певний супротив. Але тут супротив зовсім іншого ґатунку – це супротив того, що відмовляється від супротиву. Це – етичний супротив, який "пасивно вимагає" відповідального ставлення до Іншого. Обличчя замість того, щоб обмежувати нашу свободу (як це робить Я), закликає до відповідальності.

Обличчя Іншого конститує "порядок сенсу". Граничною умовою можливості "сенсу", як намагається показати Левінас, є етика – ставлення до Іншого. Інший встановлює "розумний порядок" через зверненість до мене. Тобто завдяки своїй екстеріорній природі Інший робить можливою відповідь. Явлення Обличчя – заздалегідь завжди відповідь, що відновлює світ, тобто систему сенсу, але будучи родом з "по той бік буття". У присутності Іншого конститується і моя ідентичність: вона отримує завершеність, але позбавляється скінченності. Це відбувається в сфері "чистої присутності", в якій людина ніколи не подібна самій собі. Підтримання ж ідентичності є її "перманентним оскарженням", тобто домаганням відповіді Іншого. Інший постає переді мною обличчям-до-обличчя і ставить мене під питання, зобов'язуючи мене всією своєю сутністю нескінченного.

Інший є не чимось, на що спрямовані наші заклики та дії, натомість він є тим, із чого вони походять. У стосунку з Іншим слово набуває форми респонзивності, яка виходить за межі будь-якої інтенційності та регулятивності взаємин. Вимога Іншого, з одного боку, перевернувши будь-яку інтенцію чи яке-небудь регулювання сенсу, а з іншого – ця вимога не має жодного сенсу і не підводиться під жодне з правил. Інший радше провокує сенс внаслідок того, що порушує наявні сенсові та причинові зв'язки. Інший руйнує систему правил. Саме так і в такій події Інший показує нам своє Обличчя, тобто себе справжнього. Інший стає Іншим лише в події відповіді.

Отже, головною метою Левінасової філософії є розбудова по-справжньому нової філософії, "нової духовної оптики", що дійсно дасть можливість побачити та прийняти інакшість Іншого у всій його відкритості та беззахисності. Ситуація зустрічі з Іншим має принципово етичний характер. Найбільшої цінності надається ситуації "перед Обличчям Іншого", що є фундаментальною людською ситуацією. Зустріч з Іншим одразу породжує і відповідальність за нього. Прийняття Іншого у всій повноті його інакшості – ось головний девіз як філософії, так і життя Е. Левінаса.

## Список використаних джерел

1. Вдовина И. С. Феноменология во Франции. Историко-философские очерки / И. С. Вдовина. – М.: Канон+, 2009. – 399 с. 2. Левинас Э. По ту сторону чем быть, или по ту сторону сущности / Э. Левинас; [пер. с фр. И. Полещук] // Левинас Э. Путь к Другому: Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – С.-Пб., 2006. – С. 181-194. 3. Левинас Э. Між нами: Дослідження думки-про-іншого /

пер. з фр. – К.: Дух і Літера: За друга, 1999. – 312 с. 4. Ямпольская А. В. Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии / А. В. Ямпольская // Логос. – 2004. – № 1 (41). – С. 88-125. 5. Michael L. Morgan Discovering Levinas / M.L. Michael. – Cambridge University Press, 2007. – 528 p. 6. Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité / E. Lévinas. – Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. "Biblio-essais", 1990. – 352 p.

Надійшла до редколегії 09.11.15

М. П. Коцюба, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

### ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ЭТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ: ОПЫТ ЭММАНУЕЛЯ ЛЕВИНАСА

*В статье осуществляется попытка прояснения концепта Другой, ключевого для понимания сущности этико-антропологической ситуации. Приводятся ключевые установки этической феноменологии Э.Левинаса и осуществляется их философско-антропологическое прояснения.*

*Ключевые слова: Другой, инаковость, Лицо, близость, этика, метафизика, смысл.*

M. P. Kotsiuba, PhD student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### THE FUNDAMENTAL ETHICAL-ANTHROPOLOGICAL SITUATION: EMMANUEL LEVINAS EXPERIENCE

*In this article the author attempts to clarify the concept of Other, which is the key to understanding the essence of the ethical-anthropological situation. The author provides the basic principles of the phenomenology of E. Levinas and gives their philosophical-anthropological clarification.*

*Keywords: Other, otherness, Face, closeness, Ethics, metaphysics, sense.*

УДК 111

А. В. Лактіонова, канд. філос. наук, доц., докторант

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

### МЕТАОНТОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС ПРО БУТТЯ І АКТИВНІСТЬ

*Становлення метаонтології і сучасні студії засвідчують про правомірність перегляду її проблематики з позицій практичної філософії, зокрема про зіставлення "каркасів" аналізу таких категорій як буття і активність. Суперечка між Р. Карнапом і В. Квайном в 20 столітті задала вектор подальших розмислів, що призвели до дисциплінарного оформлення метаонтології. Її методологічні неоднозначності розбираються в статті задля актуалізації слушності перспективи практичної філософії.*

*Ключові слова: аналітична філософія, онтологія, метаонтологія, буття (існування), практична активність.*

Дискусії з метаонтології є наріжними в сучасній аналітичній філософії. Ця дисципліна постала внаслідок різноманітних обговорень між класичними авторами цієї традиції про усвідомлення підстав власних розробок. Самі ці гуманітарні студії є актуальними стосовно можливостей закладення нових філософських об'єктів досліджень.

В даній розвідці наш інтерес направлений на огляд передумов виникнення сучасної метаонтології і сучасних розробок в її межах, задля перегляду можливостей розробки методологічного каркасу для перепитування, відповідей і розмислів про питання "Що є (існує)?" з практичної перспективи його здійсненності. Оскільки нам бачиться виправданою настанова практичної філософії (філософії дії), в тому числі і для плідних студій з онтології.

"Буття", "існування" передбачає реальну, істинну, завершено глибоку, об'єктивну сутність. Щойно наведені характеристики приймаються, заперечуються, уточнюються різними філософами. Швейцарський філософ Ж. Бенювські (Benovsky J.) [2] переглядає різні "табори" філософів на такій основі.

Він підкреслює, що реалісти, з одного боку, наполягають, що метафізичні запити є субстанційними, і, що метафізичні питання можуть мати об'єктивні відповіді. В різних типах антиреалізму захищають протилежний погляд, що метафізичні питання не мають об'єктивних відповідей; їхню тематику можна переформулювати по-різному на основі різних методологічних каркасів, і давати, відповідно різні відповіді. Визначити "найліпший" (найбільш коректний, слушний, плідний і т.п.) каркас неможливо.

На противагу цьому, емпірицисти помірковано прагнуть утримати проміжну позицію: деякі метафізичні питання мають власні об'єктивні відповіді, проте часто ми не здатні їх знайти. Помірковані антиреалісти наполягають, що більшість розбіжностей стосовно метафізичних тем є просто наслідком відмінного використання мови, конкурентні сторони тільки видаються такими, що ведуть мову про різне, фактично їхні твердження збігаються за змістом, а формулюються по-різному, із застосуванням різних методологій, різних засобів, "альтернативних" мов. Обрати серед різних таборів важко, можна заплутатися в мотивах. Автор звертає увагу на те, що ситуація була би більш прозорою, якби зважали на те, що метафізика (онтологія) не тільки про те, що є, а залучає і те, як дещо (об'єкти) існує.

Інколи буття (існування) пов'язують з такими термінами, як об'єктивний, об'єкт тощо. Є погляди, згідно з якими об'єктивність буття варто розглядати в термінах залучення в її конституювання. Згадаємо класичного філософа аналітичної традиції Т. Нейгеля (T. Nagel) [14]. Він переосмислював об'єктивність як реальність, в суттєвий спосіб конституювану цінностями і звичаєвістю, адже світ, те, що існує, розкривається нам у повсякденному життєвому досвіді. Фізичний світ як предмет фізичної об'єктивності розкривається у тривалих емпіричних дослідженнях. Ментальна об'єктивність стосується інтерсуб'єктивного опису ментальних переживань. Власний зміст об'єктивності розуміється як комбінація фізичної і ментальної об'єктивності завдяки розпізнаванню "... принаймні частково, суб'єктивного харак-

теру переживань у формі, зрозумілій іншим істотам, неспроможним мати ті переживання" [14, р. 449].

Бачення Нейґеля не суперечить, а доповнює натуралістичний підхід, прихильником якого є, наприклад, М. Тимонс (M. Timmons), за яким, "будь-що – включаючи будь-які окремі події, факти, властивості тощо – є частиною природного фізичного світу, який досліджує наука" [22, р. 12]. Подібно і етичний підхід, наприклад міркування Мура [13] щодо етичних суджень, не заперечується, а доповнюється ним. Дієвці (суб'єкти) мають справу не тільки з фізичними феноменами, щодо останніх дієвці залучаються в них своїми діями, як актуальними, так і потенційними; дій стосуються етичні судження, а також міркування про взаємодію з фізичним світом і іншими дієвцями.

Іще в 70-ті роки ХХ століття погляди Нейґеля зазнали критики. Наприклад, Дж. Л. Макі (J. L. Mackie) [11] указав на два небажані наслідки прийняття наявності (існування) моральних властивостей у світі. По-перше, це передбачає визнання наявності "властивостей чи стосунків дуже дивного ґатунку, вкрай відмінних від будь-чого іншого з універсуму" [11, р. 38]. Це може зумовити онтологію суцільно іншу порівняно з натуралістичною метафізикою. По-друге, епістемологічно потрібно буде дозволити "... певну особливу [епістемологічну] здатність моральної перцепції чи інтуїції, вкрай відмінну від повсякденних способів розпізнавання будь-чого іншого" [11, р. 38]. Аргументи Макі не руйнують, а проблематизують позицію Нейґеля, викривають перспективи наступних розробок. Дослідження останніх декад, сама метаонтологія, і, наприклад, моральна епістемологія, засвідчують це.

М. Стоукс (M. Stokes) у 2005 році під керівництвом П. Ван Іванґена, одного з тих, хто засновує у 80-ті роки 20 століття мета онтологічний напрям розробок, захистив дисертацію з метаонтології, в якій багато досліджень присвятив спадщині В. Квайна. Він наголошує, що первинним онтологічним завданням є розрізнення "того, що є повністю реальним" і "того, що тільки видається реальним". Він застерігає від застосування терміну "об'єктивність" і похідних від нього, з чим можна повністю погодитися, навіть більше ми закликаємо відмовитися і від вживання терміну "суб'єктивність" і його похідних, а саме вкрай негативно ставимося до суб'єкт-об'єктного протиставлення.

Стоукс наголошує, що можна говорити про метаонтологію Квайна. Для Квайна, згідно зі змістом його листа до Р. Карнапа (листування двох геніальних філософів є унікальним джерелом, що знайомить із непростими історичними обставинами їхніх життя і творчості, і дає можливість своєрідно розставити акценти в їхніх доктринах трансформаціях цих доктрин) від 23 жовтня 1945 року [15, р. 388-389] питання "що є (існує)?" завжди порушується з позиції певної мови і апелює до онтології (діапазону значень змінних) цієї мови. Це питання одночасно апіорне (про саму мову) і емпіричне (про світ). Онтологія об'єкт-мови виявляється дуальною, залучає інтенціональні і екстенціональні значення змінних. Квайн прагнув уникати альтернативних онтологій стосовно об'єкт-мови і досліджувати значення її змінних як прості інтенціонали (змісти значень), а не як екстенціонали (обсяги значень), і не як суміщення інтенціоналів і екстенціоналів. Разом з тим він визнавав дивність інтенціональної мови. Те, що "кожна сутність логічно еквівалентна собі" передбачає, що кожне значення змінної є властивістю, а не класом, пропозицією, а не оцінкою на істинність, індивідуальним концептом, а не конкретним індивідуумом чи окремою річчю.

Отже, згідно з інтерпретацією Стоукса метаонтологію Квайна можна застосовувати в дискусіях про існування універсалій, а саме в аргументах на користь існування абстрактних об'єктів. Щодо останніх наявні різноманітні позиції. Наприклад, Б. Хейл (B. Hale) і К. Райт (C. Wright) [8, р. 20] твердять, що "світ, в якому працює абстракція є світом наявних стосунків еквівалентності з не-порожніми полями".

Дж. Боуверс (J. Bowers) [4] порушує метафізичні питання в термінах субстанції, а не абстрактностей (універсалій), і розрізняє дві онтологічні дослідницькі програми: програму пріоритетності (priority program) і програму існування (existence program). Він підтримує при цьому підхід Дж. Шафера [18]. Зазначені дві програми різняться на основі різних трактувань питань про існування: "теоретики пріоритетності приймають довільну позицію, фокусують дослідження на первинних субстанціях, в той час коли теоретики існування приймають обмежувальну позицію, фокусують дослідження на тому, що існує" [18, р. 23]. Другий із зазначених програм відповідає, згідно з Боуверсом, метаонтологія Квайна [16; 17] з центральним питанням: "що існує?" ("what is there?").

Д. Чалмерсу [7] властиве інше розуміння, він наполягає, що "світ є зрозумілим в тому смислі, що всі істини можна пізнати на основі певного обмеженого запасу істин" [7, р. 78]. Він переглядає метаонтологічні позиції: "Онтологічний антиреалізм часто окреслюють згідно з Карнапом..., який уважав, що наявні різноманітні онтологічні структури, які підтримують різноманітні типи наявних сутностей, і в той час коли деякі структури можуть бути більш корисними для певних цілей, немає структури правильної як такої". Отже, метаонтологічний поворот уможливив пере-відкриття деяких традиційних підходів, що передували Квайну як онтологічних, зокрема – підхід Карнапа [про це див. 3, р. 2].

Чалмерс вказує, що ідея Карнапа про структури є неоднозначною, її можна не прийняти, і, навіть заперечити. Він відстоює онтологічний реалізм і апелює при цьому до Квайна, адже ми можемо визначити, що існує завдяки баченню, які сутності підтверджуються нашою найкращою науковою теорією світу. При цьому він зазначає, що останніми роками онтологічні дослідження передбачають більш строгий, ніж будь-коли, реалізм.

Далі, і на це вказує Стоукс, важливим розрізненням для Квайнової метаонтології є розрізнення між кроком онтологічного зобов'язання (ontological commitment step) і кроком онтологічної специфікації (ontological specification step). Перший крок, крок онтологічного зобов'язання є власне Квайновим, і полягає в тому, що дієвець визначає, які речі будь-якого типу передбачаються, аби певні його переконання (beliefs) були істинними. Кроком онтологічної специфікації полягає в намаганні визначити природу речей, до яких дієвець себе зобов'язує попереднім кроком. Отже перший крок стосується того, які об'єкти існують, другий – того, як вони існують.

С. Соамс (Soames S.) [20, р. 3] наполягає, що для зобов'язання, застосування імені і, навіть, змістовного терміну не є достатнім. Зобов'язання є дією з реферування (відсилення), отже має існувати сутність, що і буде значенням (змістом) вислову. Така теоретична позиція є субстанційною, її навряд прийняв би Квайн, а для Соамса "слова мають значення, тільки якщо існують сутності, які вони означають" [20, р. 3]. Коли кажуть "існує можливість, що S", мовець зобов'язує себе визнавати існування такої можливості. "Обґрунтування його онтологічної індиферентності полягає в тім, що правильна регламентація припущення не передбачає розрахунок можливостей, а є простим визнанням, що може бути істинним, що S" [20, р. 4]. Такий вид філософськи вмотивованої реґ-

ламентатції є гнучким, й у випадку Квайна забезпечує "єдиний можливий шлях зобов'язати себе визнати існування того-і-того завдяки затвердженню того, врегулюванням правильної регламентації чого є, або ж що зумовлює, екзистенційно прораховане твердження, що існує таке-і-таке" [20, р. 4]. Зазначена гнучкість ілюструє потенційну проблематичність онтологічних зобов'язань і стає для Квайна приводом припустити, що речі можуть виявитися іншими. Тому вибір теорії не є когнітивним за своєю природою [20, р. 20], а є прагматичним, здійснюється на практичних засадах.

Соамс зазначає, що для Карнапа і феноменалістів відмінні теорії є сумісними; їх зміст ґрунтується на однаковому досвіді, і забезпечує подібними твердженнями про світ. "Оскільки за суттю справи вони не відрізняються, вибір серед них має робитися повністю на практичних засадах" [20, р. 21]. В такий спосіб Соамс доходить висновку про аналогію між підходами Квайна і Карнапа, адже в кожному з них залучаються практичні засади. Разом з тим, позиція Квайна видається йому більш прозорою стосовно того, "(i) що феноменалістська теорія сповіщає нас істину, повну істину і нічого окрім істини про природу; (ii) що елементи, про які в ній сповіщається є "всім, що нас дійсно цікавить в загальному і цілому" і (iii) що оскільки фізична теорія не додає нічого нового про світ, єдиною підставою надати їй перевагу перед феноменалістською теорією є те, що її засобами передбачення про чуттєвий досвід робляться у більш простий і прийнятний спосіб" [20, р. 23].

Е. Маті (E. Matti) з університету Уппсали (Фінляндія) бачить онтологічну позицію Карнапа не стільки антирелятивістською, скільки скептичною і дефляційною [12]. Він позитивно ставиться до розрізнення інтерналістських і екстерналістських питань, а також до поняття "структура". Інтерналістські структурні питання не є проблематичними, на відміну від екстерналістських в стосунку до структури питань. Останні є проблематичними і мають бути спростованими якщо їх природа прагматична. "Відмінність між інтерналістськими і прагматичними екстерналістськими питаннями зводиться до відмінності між питаннями, порушеними із застосуванням конкретної мови і питаннями про те, яку мову застосовувати" [12, р. 5]. Питання про існування є осмисленими, можуть порушуватися, отримувати відповіді різними мовами. Онтологічні питання порушуються екстерналістські, і не мають трактуватися як фактичні. Автор наводить ілюстративний приклад: "Припустимо, один з нас розмовляє мовою, в якій "існують числа" є істинним, а інший з нас розмовляє мовою, в якій "існують числа" виявляється хибним. Припустимо, що ми встановили, що це так. Однак тоді, я продовжую говорити "ОК, "існують числа" виявляється істинним в моїй мові і хибним у вашій. Проте, незалежно-від-мови чи існують числа?" Це було б плутаниною. Що може означати передбачене припущення такого подальшого питання?" [12, р. 5].

Автор проводить аналогію між структурами і світоглядами. Структури не просто лінгвістичні фрагменти; каркаси структури створюють перспективи мови. "З релятивістського погляду, відносність структури не є тривіальною залежністю значення від мови, речення, в яких зацікавлені онтологи, залежні від структури в більш радикальному сенсі: пропозиції, які виражають ці речення не є істинними чи хибними абсолютно, а тільки стосовно структур" [12, р. 6]. Інтерналістське питання порушується всередині структури. Екстерналістське питання – про саму структуру, екстерналістське питання є запитуванням про саму структуру.

Концепт лінгвістичних структур (а раніше – структур сутностей [6]) був запропонований іще Карнапом в яко-

сті загального тла, засобу мовлення [5]. Конструювання лінгвістичної структури, системи способів говоріння, джерела правил, потрібне задля можливості висловлювання, зокрема про різні типи сутностей. Новий тип сутностей потребує оновлення структури. Структура забезпечує мовленнєву виразність завдяки засобам для говоріння певною мовою про певні сутності.

Маті згадує погляд провідного американського онтолога Т. Сидера (T. Sider), за яким те, що існує, залежить від людської активності [19, р. 157]. Цей погляд був би істинним для релятивістської інтерпретації Карнапа і хибним для інтерпретації з позиції мовного плюралізму. Маті наполягає, що підхід Карнапа – скоріше можна кваліфікувати як мовний плюралізм, аніж релятивізм [12, р. 9]. Отже позиції і оцінки виявляються більш неоднозначними, аніж можна було б сподіватися.

Відповідно, для мовного плюралізму є актуальним розрізняти вживання різних мов від обстоювання різних переконань. Для Маті природно, що навіть таке розрізнення є протилежним поглядам Квайна, який категорично відмовлявся від розрізнення аналітичного та синтетичного [17]. Маті, отже, припускає дві інтерпретації (мовний плюралізм і релятивізм) підходу Карнапа, для якого суттєвими є відносність структур і екстерналістське-інтерналістське розрізнення, відповідно. Хоча Маті мовний плюралізм видається більш слушною інтерпретацією Карнапа, він бере її під сумнів оскільки деякі ознаки теорії Карнапа виявляються неадекватними жодній з двох наведених інтерпретацій.

Через це Маті вдається до двох інших, можливо менш проблематичних інтерпретацій Карнапа аналітичного платонізму й креаціонізму. Кожну з них можна приписати Карнапу з певними обмеженнями. Більше того, жодна з чотирьох інтерпретацій не прояснює достатнім чином онтологічну дискусію між Квайном і Карнапом. Щодо Квайна загально розповсюдженим є розуміння його позиції з урахуванням центральної ролі екзистенційного розрахунку, що накладає онтологічне зобов'язання; і радикального заперечення дихотомії аналітичне-синтетичне. Квайн заперечує, що онтологічні твердження інколи виступають аналітичними істинами.

Інший цікавий розгляд диспуту між Квайном і Карнапом пропонує М. Алспектор-Келі (M. Alspector-Kelly) [1]. Він вважає, що Карнап прагнув уникати зобов'язання визнавати абстрактні сутності, проте не відмовлявся від їх квантифікації, і їх мовної демонстрації в розповсюдженому вживанні. "Квайн вважав, що апеляція Карнапа до розрізнення аналітичне/синтетичне – задля уникнення навантаження онтологічного зобов'язання, і є маневром якому Квайн, є зайвим про це казати, менш аніж симпатизував" [1, р. 93]. Автор уточнює, що Карнап, на відміну від того, як розумів його підхід Квайн, скоріше заперечував синтетичне апіорі, аніж підтверджував аналітичне апіорі. Проте, заперечення синтетичного апіорі, виключення цього типу із онтології (першої філософії) і є тим, на чому Квайн природно наполягав. Тому, "Погляди Квайна і Карнапа є більш наближеними, аніж Квайн колинебудь підозрював" [1, р. 94].

В міркуваннях про існування, як вже зазначалося, Карнап розрізняв інтерналістські і екстерналістські питання в стосунку до лінгвістичної структури. "Лінгвістичні структури вводять лінгвістичні ресурси потрібні для дискурсу про певні типи сутностей, такі як числа, матеріальні об'єкти, властивості і події" [1, р. 95]. Тому, Алспектор-Келі стверджує, що Карнап, так само як і Квайн, були зацікавлені в одному: "аби партикулярний клас виразів був відкритим для підстановки змінних, які можна обмежувати кванторами" [1, р. 95]. Карнапівські структури не суперечать такому завданню, а впорядко-

вують можливі твердження. "Бути вправним зі структурою подій, означає, наприклад, не тільки бути в змозі формувати речення, що стосуються подій, а й бути у змозі вбачати їхню очевидність" [1, р. 95]. Інтерналістські структурні питання можуть бути про існування, і відповіді на них унормовуються релевантною структурою. Проте, "Заведено вважати, що Карнап намагався розвінчати онтологічне зобов'язання, для цього він приймав розрізнення між прагматичними екстерналістськими і епістемічними інтерналістськими питаннями, а Квайн показав непридатність цього розрізнення" [1, р. 97].

Карнап не постулював існування абстрактних сутностей, ніколи не визнавав себе платоніком, а квантифікував абстрактні сутності. Він не прагнув уникати квантифікації. Натомість, "Карнап вважав, як його розумів Квайн, що діапазон критеріїв онтологічного зобов'язання обмежений тільки тими твердженнями, що включають не-універсальні слова, оскільки ті, що включають універсальні слова є або аналітичними (як інтерналістські твердження), або прагматичними (як екстерналістські твердження)" [1, р. 99]. Для Карнапа відповіді на онтологічні питання про існування є синтетичними. А їх порушення з онтологічної позиції, може стосуватися так само і фактичних структур. "І Карнап продовжував зневажливо ставитися до таких питань, навіть коли вважав, що відповіді на відповідні інтерналістські питання є синтетичними" [1, р. 107].

Для Карнапа розрізнення "аналітичне-синтетичне" є незалежним від розрізнення інтерналістське-екстерналістське, і від того, що він зрікався екстерналістських питань. Квайн, вочевидь, розумів незгоду щодо онтології з Карнапом, як незгоду щодо прийнятності розрізнення "аналітичне-синтетичне". І тут, як наголошує Алспектор-Келлі, Квайн помилявся. Так, Карнап приймав аналітичне апіорі, а Квайн – заперечував, разом з тим, Карнап заперечував синтетичне апіорі, з чим погоджувався Квайн. "Позиція Карнапа була в тому, що екстерналістські питання є непослідовними, і, що єдиними відповідями на питання існування є інтерналістські відповіді" [1, р. 108]. Для Квайна вибір структури – епістемічне завдання, суттєво важливе для еволюції (розвитку) системи переконань. Для Карнапа вибір структури – прагматичне завдання, оскільки він захищав свободу науки, і перевагами його такого вибору мали стати відмежування від впливу метафізичних упереджень. "Можливо, більш точно говорити на захист обох, що розрізнення прагматичне/епістемічне не придатне до застосування до підстав, що визначають вибір структури, оскільки таке застосування передбачало б законність онтологічного

проекту, як першої філософії, який кожен з них заперечує" [1, р. 111]. Вибір структури здійснюється на практичних засадах, а структура потрібна і для мовлення на онтологічні теми. Отже, кінцева теза Алспектора-Келлі – можливість онтології є практичною.

Схожі з цією є ідеї Соамса (про релевантність практичних засад і для Квайна і для Карнапа), розгляд Бенівські "того, що є" в термінах "того, якими є об'єкти". Очевидно, що в різних напрямках метаонтологічних розробок, можна зустріти погляди про слушну можливість аналізувати буття в термінах активності, в широкому розумінні. Це слугує підтвердженням того, що онтологія, в тому числі як її розуміють в сучасній аналітичній філософії, може входити в предметне поле практичної філософії, і розвиватися її засобами.

#### Список використаних джерел

1. Alspector-Kelly Y. M. On Quine on Carnap on Ontology // Philosophical Studies 102: 93–122, 2001.
2. Benovsky J. Endurance, Perdurantism and Metaontology // Northern European Journal of Philosophy (Sats), 2011, Vol XII, n°2, pp. 159–177.
3. Berto F., Plebani M. Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide. – Bloomsbury Academic: 2015, 264 p.
4. Bowers J. Platonism, Priority, and Ontology // URL: [http://www.unc.edu/~jbbowers/research/bowers\\_ppo.pdf](http://www.unc.edu/~jbbowers/research/bowers_ppo.pdf).
5. Carnap, Rudolf. 1950. 'Empiricism, Semantics, and Ontology.' Reprinted as a supplement to Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic. Chicago: University of Chicago Press, 1956, pp. 205–221.
6. Carnap R. Meaning and Necessity. – The University of Chicago Press: Chicago, Illinois, 1947. – 231 p.
7. Chalmers D. Constructing the World. – Oxford University Press, 2012, 494 p.
8. Hale B., Wright C. The Metaontology of Abstraction // Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology. – Oxford University Press, 2009. – 529 p. – pp. 178–212.
9. Inwagen Peter Van Existence, ontological commitment, and fictional entities // Existence: Essays in Ontology. – Cambridge University Press, 2014, 267 p. – pp. 87–116.
10. Inwagen Peter Van Meta-Ontology // Erkenntnis 48 (2/3):233–50 (1998).
11. Mackie J. L. Ethics: Inventing right and wrong. – Harmondsworth: Penguin, 1990. – 249 p.
12. Matti Eklund Carnap's Metaontology // Noûs, 2012, Vol. 47, Issue 12, pp. 229–249.
13. Moore G. E. Principia Ethica. – Cambridge: Cambridge University Press, 1903. – 233 p.
14. Nagel T. The View From Nowhere. – Oxford: Oxford University Press, 1986. – 256 p.
15. Quine W. V., Carnap R. Dear Carnap, Dear Van: The Quine-Carnap Correspondence and Related Work. Berkeley, CA: University of California Press, 1990. – 485 p.
16. Quine W. V. On What There Is // Review of Metaphysics 2 (5):21–36 (1948).
17. Quine W. V. Two Dogmas of Empiricism // Philosophical Review, 60 (1951): 20–43.
18. Schaffer J. The deflationary metaontology of Thomasson's Ordinary Objects Philosophical Books Vol. 50 No. 3 July 2009 pp. 142–157.
19. Sider T. Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time. – Philosophical Review 106 (1997). – pp. 197–231.
20. Soames Scott Ontology, Analyticity and Meaning: The Quine-Carnap Dispute // Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology. – Oxford University Press, 2009. – 529 p. – pp. 424–443.
21. Stokes M. Quinean Meta-ontology and factionalism. Diss. University of Notre Dame, 2005, electronic. // URL: [etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-07082005-194210/unrestricted/StokesMO075002.pdf](http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-07082005-194210/unrestricted/StokesMO075002.pdf).
22. Timmons M. Morality without foundations: a defense of ethical contextualism. – The Journal of Value Inquiry. June 2001, Volume 35, Issue 2, pp. 269–273.

Надійшла до редколегії 28.10.15

А. В. Лактионова, канд филос. наук, доц.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

#### МЕТАОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС О БЫТИИ И АКТИВНОСТИ

Становление метаонтологии и современные студии свидетельствуют о правомерности пересмотра ее проблематики с позиции практической философии, в частности о сопоставлении "каркасов" анализа таких категорий как бытие и активность. Спор между Р. Карнапом и В. Квайном в 20 веке задал вектор последующих размышлений, которые привели к дисциплинарному оформлению метаонтологии. Ее методологические неоднозначности разбираются в статье для актуализации уместности перспективы практической философии.

Ключевые слова: аналитическая философия, онтология, метаонтология, бытие (существование), практическая активность.

A. V. Laktionova, PhD, Associate Professor

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

#### METAONTOLOGICAL DISCOURSE ABOUT BEING AND ACTIVITY

Establishment of Metaontology and contemporary studies witness a right to review its problems from the position of Practical Philosophy, particularly about interrelatedness of "frameworks" of analyses of such categories as being and activity. Arguing between R. Carnap and V. Quine in the 20th century directed further deliberations and disciplinary formation of Metaontology. Its methodological ambiguities are discussed in the paper to actualize appropriateness of the perspective of Practical Philosophy.

Keywords: analytic philosophy, ontology, metaontology, being (existence), practical activity.

UDC 130.31

M. V. Lihus, student  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine

## MUSIC AS THE EMBODIMENT OF THE WILL IN THE PHILOSOPHY OF A. SCHOPENHAUER

*The article deals with the analysis of the aesthetic views of A. Schopenhauer, particularly with his theory of music as the manifestation of the Will and the highest level of the spiritual perception of existence. It is considered the justification of the music's status as the perfect art form. The author is driven to the conclusion about the metaphysical character of the A. Schopenhauer's conception, which does not examine the social nature of the music.*

**Keywords:** A. Schopenhauer, philosophy of life, Will, music, art, musical communication.

The distinctive feature of the European cultural development in the middle of the 19th century is the rejection of the rational orientation. The reason for it was the dissuasion of a society in the classical values of truth, goodness and beauty, which were peculiar to the previous epochs. The major importance instead was given to the orientations on the elemental drive, irrational will, and spontaneous expressions of life. It was connected with the origination of Romanticism – a new tendency in the European intellectual life at the turn of the 19th century. In contrast to the representatives of Classicism, whose creative works embodied high social values that stressed the isomorphism of the natural and mental patterns, the representatives of Romanticism paid attention to the inner world of a person. According to them, the most efficient tool to reach and express the inner life is art and music in particular. That is why the musical art became the leading one in the 19th century. In works of the philosophers of this epoch, the music is considered as an expression of the irrational foundations of being. The vivid instance of such understanding of the music is the philosophic-aesthetic conception of Arthur Schopenhauer, which he presented in the "The World as Will and Representation".

The philosophical system of A. Schopenhauer is the subject of many critical works. Among them, the most important are the researches of M. Grot, Ph. Paulsen, J. Folkelt, K. Eigues, B. Byhovsky and P. Gardiner. These works pay attention mainly to the ontological and ethical problems of Schopenhauer's thought. However, much less emphasis is given to the problem of the music in the philosophy of Schopenhauer, which he considered to be not only the perfect kind of art, but even the only possible way to reach the will. Therefore, it seems to be significant to examine the views of the philosopher about the role of music in his philosophical system.

A. Schopenhauer considers the world in two aspects:

- 1) the world as the representation;
- 2) the world as the Will.

The whole world is the object relative to a subject: it is the representation, which does not exist without a subject. The world as the representation is the world of phenomena, the world of science. The scientific cognition is aimed at the disclosure of the connections between the phenomena and the fixation of these regularities. However, the essence of things is hidden from such attitude towards the world. Thus, the understanding of the world as the representation is insufficient. Hence, the world has to be perceived as the manifestation of the Will.

The Will is the inner energy, which underlies the things and logically determines ideas of the mind. The Will is objective and directly accessible to the will of a subject. The Will as the expression of the inner essence of reality is the foundation of the aesthetic way of the cognition of being, which exceeds the rational-logical one. In the aesthetic cognition via the indifferent contemplation, an individual

becomes a pure, independent subject of cognition and thus, unites with the Will. A subject perceives the essence of the world, experiences the unity with the reality. He strives for the comprehension of the ideas in every phenomenon, but not its relation to other things. Therefore, in the process of the aesthetic cognition a subject contemplates the real life, becoming free from the subordination to the will. That means that he unites his essence (the individual will as the demonstration of the world Will) with the essence of the world (the Will of the world). Thus, the art is considered to be the highest way of cognition because the only source of the art is the cognition of the ideas. Its aim is the expression of these ideas in the works of art.

Thus, according to Schopenhauer, art is the sphere of the manifestation of the Will and the highest level of the mental comprehension of being. However, as the philosopher argues, only music deals with the pulsations of the Will. Therefore, it has an exceptional importance among other kinds of art in his conception. What is the reason of such a privileged position of the music in the hierarchy of art? A. Schopenhauer considered that all kind of art, except of the music, objectify the Will indirectly because they embody the ideas in concrete images. Indeed, an artist expresses the Will in paintings, a sculptor – in sculptures, a writer – in literary works. The results of their creative work are material. On the contrary, the music is the sound and is independent from the phenomenal world. The music is able to touch the essence of the inner world and our Self: "music, since it passes over the Ideas, is also quite independent of the phenomenal world, positively ignores it, and, to a certain extent, could still exist even if there were no world at all, which cannot be said of the other arts. Thus, music is as immediate an objectification and copy of the whole will as the world itself is, indeed as the Ideas are, the multiplied phenomenon of which constitutes the world of individual things. Therefore music is by no means like the other arts, namely a copy of the Ideas, but a copy of the will itself, the objectivity of which are the Ideas. For this reason the effect of music is so very much more powerful and penetrating than is that of the other arts, for these others speak only of the shadow, but music of the essence" [3, p. 257].

According to A. Schopenhauer, the whole palette of sounds corresponds to the levels of the Will's objectification. He sets up the correspondence between the pitches of the voice and the hierarchy in nature. Bass corresponds to the inorganic nature, which is the foundation of the higher forms of nature. The highest voice A. Schopenhauer perceives to be the main one. It is the highest level of the Will's objectification, the sensible being, which is the sphere of the every living thing. The unity of the voices in their development is a melody, which is understood by the philosopher as a process of the expression of the Will. A melody reveals the undercover passions of the human soul. It becomes possible due to the universal musical language, which operates with sound



images, but not with concepts. The universality of the musical language means that it can utter any expressions of the Will, become an accompaniment of every its embodiment. For this reason, the world is the embodied music and thus, the embodied Will. The music, which accompanies every event, intensifies their meaning due to the accordance to the inner essence of the phenomena.

The music is often understood as a universal sign system. Other kinds of art cannot express with such an intensity, power and subtle detailing the feelings and thoughts of a person as it does the music. It exceeds other sign systems in its ability to influence the human mind and its deep subconscious layers. An individual perceives the music not only via the ears, but via the whole body. Moreover, the music exceeds all other semiotics in its formal (structural) complexity – diversity of the accords, means of their organization, wealth of styles and genres, expressiveness and complexity of musical language. The music towers over the concept language. Due to its connection to the world of feelings and emotions, the music can communicate the senses deeper than other kinds of art. A. Schopenhauer supports this idea stressing that the music is the universal language, which is understood by all people because it directly grasps and expresses the Will, which does not need any mediations. Thus, the music tells about the meaning, but not about the things.

The essence of the melody is the delay effect. As well as the real life, which is understood by the representatives of the philosophy of life as the dynamic phenomenon, which inner feature is the contradiction of the two principles – the completeness of the form and the impulse, persistent creativity, the music occurs from such antagonism. The music is the persistent motion from the dissonance to the harmonious sound. Just the same way as the universe is not homogenous and static, the music is the ceaseless interaction of the various elements of the motion.

Thus, according to A. Schopenhauer, the music expresses the only inner essence of the phenomena, the Will. The philosopher was under the impression that not the whole classic musical heritage corresponds to its destination. He insisted that the music is often created for the purpose of the presentation in the sound images the phenomena of the sensible world. In this case the music becomes the "painting in sounds". Such music is solidified in the physical world and therefore, artificial. A. Schopenhauer called such music imitative and cited an example of Haydn's "The Seasons". In his opinion, such musical works distort the nature of the music. The philosopher expresses similar criticism to the cases, when the lyrics of a song or libretto of an opera dominate over the music, which gains an illustrative, secondary importance. A. Schopenhauer emphasized that the music cannot lose its essence as the irrational expression of the Will, when it acts in the connection to the other kinds of art of life events. There is no doubt that the verbal support of the music may increase its influence on the listeners. Thus, the music may become more clear and popular. However, a composer should always choose the middle path in order not to lose the austere simplicity. If the verbal accompaniment overshadows the voice of the music, the last will lose its significance and purity.

Taking into consideration the above mentioned analysis, Schopenhauer's criticism of the opera genre seems to be nonrandom. Opera is a syncretic kind of art, in which the music gives place to verbal component – libretto, or the art of dancing. It is a remarkable fact that opera became an object of criticism not only for A. Schopenhauer, but also for the two other prominent thinkers of the 19th century – F. Nietzsche and R. Wagner.

For F. Nietzsche the opera is the culmination of the Socratic tendency in the music. According to F. Nietzsche, in this genre two principles of the culture (Apollonian and Dionysian) do not even try to complete each other and thus, revive the previous grandeur of the Ancient tragedy. Such vies on the opera can be found in R. Wagner's works. He perceived this genre to be the embodiment of the poetry, music and dancing egoism. According to R. Wagner, "the opera has become a chaos of the incoherent sensual elements, where everybody can choose what fits the best their capacity to achieve satisfaction: elegant motions of a dancer, professional passages of a singer, expressive effects of decorations or tremendous sounds of an orchestra" [Trans. by the author, 2, p.141]. It does not correspond to his conception of the "Gesamtkunstwerk" – the integral artwork, which unites theatre, poetry, music and dancing that stay independent and free inside of the work of art. They imitate the nature and synthesize everything that exists in the culture of the whole mankind without national restrictions.

On the one hand, A. Schopenhauer shares R. Wagner's views. He also considers that the opera separates the arts instead of being a syncretic genre. On the other hand, in contrast to R. Wagner, who dreamed about the creation of the "Gesamtkunstwerk", A. Schopenhauer does not perceive the heterogeneity of the opera and music in particular to be the obstacle for the further progressive cultural development. The music is self-sufficient. It does not need any other kinds of art for the harmonious existence. Therefore, the music is able to influence the listeners and help them to form an integrate world-view, which is independent from the material phenomena. It stays indifferent to the physical dimension of being: "the musical art at once shows its power and superior capacity, since it gives the most profound, ultimate, and secret information on the feeling expressed in the words, or the action presented in the opera. It expresses their real and true nature, and makes us acquainted with the innermost soul of the events and occurrences, the mere cloak and body of which are presented on the stage" [4, p. 448].

A. Schopenhauer criticizes the contemporary music in general stressing that it has too much noise, many instruments but too few clear thoughts. The connection of the music with other artistic genres diverts attention from the main thing – the way to the contemplation of the Will, which is shown by the music. The monotony of the contemporary music mediums A. Schopenhauer evaluates as the barrier in cognition, the degradation of the genuine music. The over-concern of the composers for the sophisticated paths of the melody and plot hides the way to the truth, which is simplicity. Thus, the opera as a heap of sounds, voices and sensible images can be considered as anti-musical. It is an entertainment for people, who do not understand the art and do not see the essence of the music as the guide to the Will.

Thus, for A. Schopenhauer the music takes a prior place among other kinds of art and at the same time is beyond them. The music essentially differs from the architecture, which tries to express the ideas directly in the natural materials, and the painting, sculpture and literature, which express the ideas via the images of certain things with the help of other means. The music is not associated with the recreation of the ideas at all.

According to A. Schopenhauer, the music is directly connected to the Will, whereas the other arts tell about the shadows, but not about the reality. That is in the music, where the inner component of a person and a world find the deep and entire artistic representation. The music

reveals us our essence, embodies the complex lace of our wills and emotions that constitute the inner life. Such interpretation of the music helped A. Schopenhauer explain and justify the highest status of the music among other kinds of art. In addition to that, it let him correlate this conception with the central idea, which underlies his metaphysics: every human being as a microcosm finds the meaning of the existence in the self. The composer uncovers the deepness of the humans' feelings, which cannot be comprehended rationally. However, the music can represent them irrationally. The composer shows the inner essence of the world and expresses the wisdom by language, which humans' ratio cannot understand.

The former analysis of the music's essence in the philosophical system of A. Schopenhauer illustrates that philosopher's understanding of the music is metaphysical. He examines the one-sided connection of the music to the Will, paying no attention to the social dimension of the musical performance. On the one hand, the philosopher emphasizes the dynamism of the music that is isomorphic to the persistent development of the world as the Will, which is the primary impulse and essence of everything. On the other hand, A. Schopenhauer does not appeal to the specific manifestations of the music, does not examine the phenomenon of the performance. The music as performance is the expression of the meaning of the things without their description. However, A. Schopenhauer considers the music as the abstraction and the listener as the ideal listener that is the consciousness of the subject. In such view the influence of the German idealistic tradition with its transcendental subject is found.

As it is known, the music has always been the universal language of the social communication, which united the mankind around the ethical and aesthetical values. The life of the music has always been caused by three processes: the creation of the music by the composer, its recreation by the performer, and its perception by the audience. Although the music occurs firstly as an idea in the composer's mind or as a text, which fixes this idea, it exists primarily as the performance, which never repeats. The performance of the musical work enables the meeting of the composer, performer and audience – the music is "made together". Only via the musical performance the ideas, which appear in the composer's mind, can become the object of the perception. Thus, the musical performance ensures the communication of the musical ideas. That is why it is not correct to talk about the music as the means of the cognition of the essence neglecting the social nature of the music and musical performance.

In times of A. Schopenhauer the only public event, where it was possible to listen to the music, was concert. The concert that always presupposes the audience solidarization is a collective communicative process, in which the collective emotional, physical and creative efforts are the elements of the one creative act. That means that the listener always endeavors to be "here and now" with the performer and composer. Such listening is not monological. The perception of the music is always at least the dialogue. A. Schopenhauer stresses the personal dimension of the musical listening. He individualizes the process of the musical perception reducing it to the relation "personality – musical sound". But the musical work cannot sound by itself. Only the performer can revive it from the note signs.

Just in epoch of Romanticism, when A. Schopenhauer lived, the performing creativity moves to the forefront. On the musical scene appears the figure of the performer-virtuoso, who embodies the subjectivity as the highest aesthetic value. N. Paganini, F. Liszt and other virtuoso artists of the 19th century are the representation of the performer, who

surpasses the crowd. The performer becomes the mediator, who has to revive a musical work, objectify it in the real sound. Moreover, the performer is the creator because it constructs the art work every time in a new way during the performance. There is no one correct performance. The performer, grounding on his/her personal interpretation in a particular style, tries to interpret the author's idea. Thus the performer becomes a coauthor. Therefore, just in the performance practice it is possible to reveal the ideas, which music embodies. Without music's realization it is impossible to consider it as the way of cognition.

A. Schopenhauer claims that the music is the best tool to express the essence of things. However, can all understand that? Do all listeners during the perception of a musical work reach the level of the real existence? Apparently, the answer is negative. Therefore, in our opinion, it is necessary to distinguish the levels of the music perception just as A. Schopenhauer talks about the levels of the music purity. In the same way as music can be academic ("serious") and mass, based on the bricolage principle, the listening to music can have different degrees of approximation to the adequate understanding. The incorporation of the analysis of the listening levels to the examination of the phenomenon of the music complements the understanding of the music essence.

Such levels of music listening can be defined:

1. Expert listener, "who in every particular moment is aware of what he listens" [Trans. by the author, 1, p.14].
2. Conscious listener, who hears not only the details of the musical work, but can intuitively unite his impressions in musical logical connections (However, he is not aware of the structural and sense implications of the musical whole).
3. Educated listener-consumer, whose attitude towards the music is objectivistic because he does not consider it as a source of existential senses.
4. Emotional listener, who though perceives the music intuitively but does not understand it. Thus, he stays on the level "beautiful, loud, and pleasant sound".
5. Consumer of entertainments, who is absolutely passive and indifferent to the musical meaning. He does not make any intellectual efforts in order to approach to the truths, which the music reveals.

Nowadays with the occurrence of the Internet and other media the new type of the listener appears. It is the "random listener". In previous centuries the major form of the communication between the listener, performer and composer was the concert (always a public event), when the listener knew, where he would go and what music he would listen to. Today the listener randomly runs across the performance of the musical works at any time and in any place. The meeting and communication with the performer become unpredictable because the listener cannot plan them. Moreover, with the opportunities, which the Internet brings, the listener gets the access to the creation of the music: he becomes a competent participant of the creation, a coauthor. The listener chooses, what to listen to and in what succession. That means he independently defines the programs of "concerts" and unites the different versions of the performance in the single whole. Hence, such combination of different experiences helps to understand better the musical meaning.

To sum up, Arthur Schopenhauer features the music among the other kinds of art. He considers it as the perfect way of the direct cognition of the Will that is the fundamental principle of the world. According to the philosopher, in the music the inner component of the world and person reaches its entire artistic expression.

Therefore, the music is understood by the philosopher as a model of the world, a mirror of the universe.

At the same time, postulating the idea of the metaphysical essence of the musical art A. Schopenhauer does not pay attention to the social nature of the music that is musical performance and musical communication. They are such dimensions of the musical process, which realize the phenomenon of being and understanding of the music. Via the performance the ideas are revealed in sounds and communicated to an audience with the help of the tools of the musical communication.

The above mentioned remarks concerning A. Schopenhauer's conception show the narrowed understanding of the music and its functioning. In view of that fact and the drastic development of the sociality

characteristics, and the transformation of the socio-communicative foundations of the music in 20th – 21st centuries, the conception of the music offered by A. Schopenhauer requires additions and reconsideration.

#### List of sources

1. Адорно Т. Введение в социологию музыки. Двенадцать теоретических лекций // Избранное: Социология музыки. / Теодор Адорно. – М.: СПб: Университетская книга, 1998. – С. 7–191.
2. Вагнер Р. Искусство и революция // Избранные работы / Рихард Вагнер. – М.: "Искусство", 1978. – С. 107–141.
3. Schopenhauer A. The World as Will and Representation / Arthur Schopenhauer. – New York: Dover Publications, Inc, 2000. – V.1. – 534 p.
4. Schopenhauer A. The World as Will and Representation / Arthur Schopenhauer. – New York: Dover Publications, Inc, 2000. – V.2. – 694 p.

Received Editorial Board 03.11.15

М. В. Лігус, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

### МУЗИКА ЯК ВТІЛЕННЯ ВОЛІ У ФІЛОСОФІЇ А. ШОПЕНГАУЕРА

*У пропонованій статті аналізуються естетичні погляди А.Шопенгауера, зокрема, його теорія музики як маніфестації Волі та найвищого рівня духовного осягнення буття. Розглядається обґрунтування філософом статусу музики як найдосконалішого з мистецтв. Робиться висновок про метафізичність концепції А. Шопенгауера, що не розглядає соціальну природу музичного мистецтва.*

**Ключові слова:** А. Шопенгауер, філософія життя, Воля, музика, мистецтво, музична комунікація.

М. В. Лигус, студ.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

### МУЗЫКА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ВОЛИ В ФИЛОСОФИИ А. ШОПЕНГАУЕРА

*В предложенной статье анализируются эстетические взгляды А. Шопенгауэра, в частности, его теория музыки как манифестации Воли и наивысшего уровня духовного постижения бытия. Рассматривается обоснование философом статуса музыки как совершенного из искусств. Делается вывод про метафизичность концепции А. Шопенгауэра, которая не рассматривает социальную природу музыкального искусства.*

**Ключевые слова:** А. Шопенгауер, философия жизни, Воля, музыка, искусство, музыкальная коммуникация.

УДК 130.2:330.163.14

І. І. Пархоменко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

### ДО ПРОБЛЕМИ ДЕФІНІЦІЇ ПОНЯТЬ ЕКОНОМІКИ КУЛЬТУРИ: КУЛЬТУРНА ЦІННІСТЬ

*У статті досліджується проблемне поле змісту поняття "культурна цінність" в контексті міждисциплінарного підходу. З'ясовано особливості застосування такого поняття в правовому, економічному та філософсько-культурологічному наукових полях. Проаналізовано утворення цінності культурного продукту як результату діяльності суб'єктів сфери культури, спираючись на зарубіжний науковий досвід. Визначено специфіку філософсько-культурологічного підходу в розумінні культурної цінності.*

**Ключові слова:** культурна цінність, ціна, культурний продукт, культурна індустрія.

В другій половині ХХ ст дослідники й науковці в галузі гуманітарних наук, зокрема У.Баумоль, У.Боуен, Д.Тросбі, Д.Хезмондалш, В.Іноземцев, С.Леш, П. Бурдье, О.Долгін та інш., досліджують культуру як сферу виробництва культурних благ, цінностей та послуг. Таке вузькоспеціальне розуміння змісту культури означає, що, по-перше, "культура" розглядається як сфера економічних відносин; по-друге, під культурою розуміють окремі види діяльності, в результаті якої створюється культурний продукт. Економіст Д.Тросбі вважає, що така діяльність має відношення до інтелектуальних, моральних та художніх аспектів життя людини; включає деяку форму креативності у своєму виробництві; продукти такої діяльності створюють та передають символічний зміст й вміщують у собі форму інтелектуальної власності [19, с. 20]. Науковець наголошує, що передача смислу (тексту) є однією з найголовніших характеристик культурного продукту, але такий символізм не може мати в кінцевій меті утилітарного (рутинного) призначення. В цьому контексті можна розмірковувати про деяку культурну цінність, яка міститься в такій продукції, й слугує показником унікальності того чи іншого предмету

або явища культури. Хоча, звісно, не кожен продукт, створений в культурній індустрії, наприклад, медіасферою може бути визначений як неповторний або унікальний. Тому, необхідно зазначити, що питання визначення культурної цінності є однією з проблемних площин в теоретичних концепціях сучасної економіки культури, й потребує наукових досліджень.

Визначена проблематика є актуальною з огляду на її теоретичний та практичний зміст: відсутність прозорості в розумінні понять економіки культури унеможливорює подальше створення чітких механізмів функціонування ринків культурної продукції, а також регулювання культурної діяльності в цілому, в результаті якої створюється, зберігається та привласнюється культурний продукт.

В Україні, сфера культури якої досить довгий час перебувала у перехідному становищі, питання уточнення понять економіки культури, зокрема, означеного – "культурна цінність", є необхідним кроком для наведення ладу в законодавчій площині, без чого неможливо ефективно здійснювати культурну політику всередині країни. Філософсько-культурологічний підхід поряд з економічним та правовим допоможе більш ґрунтовно

дослідити суть понять, які однаково вживані в трьох означених полях наукових досліджень – культурології, економіці та правознавстві. Таким чином, метою цієї статті буде спроба дефініції "культурної цінності" в контексті міждисциплінарного підходу.

В наукових колах означену проблематику вивчають такі сучасні дослідники як: Д.Тросбі, А.Кламер, С. Коннор, В.Гінзбург, Р.Тьюз, П.Кантор, О.Долгін, О. Рубінштейн, В.Нешатаєва, І.Маслікова та інші. Поняття "культурні цінності" також вживається в міжнародно-правових актах, тому в ході аналізу доречно буде проаналізувати Конвенції ЮНЕСКО й законодавство країн ЄС. Отже, для того, щоб досягти мети дослідження, "культурні цінності" варто розглядати з трьох точок зору – правової, економічної та філософської – культурологічної.

В міжнародному правовому полі згідно Конвенції ЮНЕСКО, зокрема Гаазької конвенції щодо захисту культурних цінностей у випадку збройного конфлікту (1954), поняття "культурних цінностей" вживається англійською мовою як *cultural property*, й відповідно матиме переклад "культурна власність". Українською ж та російською мовами законодавець розуміє *cultural property* як "культурні цінності", об'єднуючи це поняття з точки зору рухомого та нерухомого майна, яким може володіти та чи інша особа, країна, народ. Доречно буде зауважити, що від часів прийняття Гаазької конвенції європарламентарі розробили особливі Правила (Council Regulation (EEC) No 3911/92) та Директиви (Council Directive 93/7/EEC), завданнями яких є, по-перше, забезпечення та організація контролю за експортом культурних цінностей шляхом видачі спеціальної ліцензії; по-друге, імплементація механізму повернення незаконно переміщених культурних цінностей, що сприятиме збереженню національних культурних спадщин та налагодить тісну співпрацю між відповідними контролюючими органами країн ЄС. У вищевказаних Правилах європейський законодавець використовує термін "*cultural good*" [6, с.1], яке дослівно можна перекласти як культурний продукт (товар, благо). Якщо поглянути в спеціальний додаток до ст.1 цього документу, який тлумачить вжитий термін "*cultural good*", перераховуючи категорії культурних цінностей, то стає зрозуміло, що мова йде про матеріальні об'єкти культурної спадщини, а саме: археологічні об'єкти (вік більше 100р.) та колекції; об'єкти, що складають неповторну композицію історичних та релігійних пам'яток; твори мистецтва, кінофільми, фотографії; унікальні книжки, які мають більше 100р., та древні манускрипти; різноманітні колекції – палеонтологічні, зоологічні, історичні, етнографічні тощо; види транспорту (віком за 75р.), ювелірні прикраси, годинники та інші категорії [6]. Таким чином, законодавство країн ЄС містить два вищевказані поняття, які створюють правові та економічні передумови для забезпечення вільного руху культурних цінностей (з точки зору українського законодавства), прозорих механізмів функціонування ринку культурної продукції, зокрема, арт-ринку. Дієве законодавство, в свою чергу, сприятиме збереженню та захисту об'єктів культурної спадщини.

В українському правовому полі поняття "культурних цінностей" вперше вживається в законі України "Про вивезення, ввезення та повернення культурних цінностей" (1999). Такі цінності означені як матеріальні об'єкти й відображають право приватної власності [1]. Хоча згідно інших міжнародних конвенцій ЮНЕСКО, наприклад "Про охорону всесвітньої природної та культурної спадщини" (1972) та "Про збереження нематеріальної культурної спадщини" (2003), цінністю вважаються й нематеріальні культурні об'єкти – мови, ремесла, зви-

чаї, фольклор тощо. Вітчизняний закон "Про культуру" (2010) в поясненні вжитих понять апелює до визначення "культурних цінностей" згідно вищевказаного закону від 1999р.. Нематеріальні культурні цінності розуміються українським законодавцем як "культурні блага – товари та послуги" [1, с. 1]. Як бачимо, в українському правовому полі поняття "культурних цінностей" потребує уточнення та доповнення. До того ж є суттєва плутанина в термінології, яка заважає прозорій діяльності суб'єктів у сфері культури.

Як зазначає російська дослідниця В.Нешатаєва, в міжнародно-правових актах щодо культурних цінностей для висвітлення суті цього поняття також вживають термін "культурна спадщина", який є більш ширшим та включає в себе не лише матеріальні об'єкти, але й нематеріальні [15;с.24]. Таким чином, культурні цінності розуміються як матеріальні та нематеріальні культурні об'єкти, які є визнано значимими для народу, нації, країни, загалом світової спільноти. Такі об'єкти передають унікальну інформацію від одного покоління до іншого: творять тло культурної пам'яті. Тому, визнання, унікальність, незамінність, універсальність в часово-просторовому відношенні є тими характеристиками, які є притаманними для культурних цінностей. Але існує суттєва проблема щодо того, які саме цінності (в значенні матеріальних та нематеріальних культурних об'єктів) слід відносити до світової культурної спадщини. Загалом є визначені Комітетом всесвітньої спадщини ЮНЕСКО критерії, де акцент ставиться на такі характеристики, як: шедевр людського творчого генія, винятковість об'єкту для культурного простору, відношення об'єкту до важливих історичних подій тощо [8]. Виникає питання визначення цінності в самих культурних цінностях, що позначають об'єкти матеріальної та нематеріальної культурної спадщини й українською перекладені саме як "культурні цінності".

Необхідно сказати, що таке питання є досить актуальним не лише в заданій площині щодо об'єктів світового надбання. Воно набагато ширше. Адже виникає не лише на світовому рівні, але й на регіональному: в окремих державах, де до того ж можуть жити декілька народів (наприклад, у федераціях). Це, по-перше. А, по-друге, з економічної точки зору існує проблема ідентифікації та вимірювання цінності, вміщеної в культурних продуктах (благах, послугах), та відповідно формування ціни на таку продукцію, що має символічний характер. Таким чином, "культурна цінність" (*cultural value*) як поняття в дослідженнях західних вчених – економістів (Д.Тросбі, А.Кламера, В.Гінзбурга, Р.Тьюз, Б.Фрея) не виступає в якості конкретних об'єктів або явищ культури, але – слугує мірилом для визначення унікальності того чи іншого культурного продукту (*cultural good*) та фіксації символічного змісту. Специфіка такого розуміння міститься в економічній теорії, де цінність розглядається з точки зору індивідуальної корисності блага для споживача й міри його задоволення, та виражається через ціну на таку продукцію [11, с. 170]. Теорія цінності в економіці є основою творення вартості створеного продукту.

Отже, економічна цінність обґрунтовано відображається у прибутках, які отримує та чи інша організація, здійснюючи певну діяльність. Однак, культурна діяльність має свою особливість, яку першими проаналізували економісти В.Боуен та В.Баумоль. Ще у 1960р. ці вчені, засновники економіки культури та досліджень в цій галузі, проаналізувавши діяльність установ, що створювали культурний продукт у сфері видовищних мистецтв, констатували так зв. "хворобу цін", притаманну сфері культури. Витрати на виробництво в таких установах, що безпосередньо здійснюють культурну

діяльність, перевищують прибутки. Мовою економістів така ситуація означає економічну неспроможність культурної організації утримувати себе за рахунок здійснення основної діяльності. І, головне, ставить питання про постійний дефіцит доходів таких установ, який так чи інакше потрібно компенсувати, щоб дати змогу повноцінно функціонувати організаціям у сфері культури [17].

Звичайно, не усі культурні установи та організації мають проблеми з прибутками та потребують підтримки держави в рамках здійснення культурної політики. В такому випадку постає питання: "Які саме інституції відносити до складу культурних індустрій?". В цій роботі будемо спиратись на концепцію економіста Д.Тросбі, розроблену ним у вигляді схеми вкладених одне в одне кіл, де внутрішнє коло (ядро) означає найменший рівень комерціалізації тих видів культурної діяльності, які включені до такого центрального кола, а саме: різні види мистецтв (візуальні, видовищні і т.д.). Інші ж види культурної діяльності, які знаходяться безпосередньо за центральним колом і далі, означають вищий ступінь їх комерціалізації. Відповідно, на ринку культурної продукції такі установи (організації) функціонують як повноцінні підприємства, що здатні конкурувати та отримувати прибутки, які перевищують витрати.

Детальніше модель культурних індустрій Д.Тросбі виглядає наступним чином:

До першого концентрованого кола належать види мистецтв: візуальні (живопис, графіка, скульптура), видовищні (театр, балет, опера), музика, літературна творчість;

До другого – кіно- та фотоіндустрія, виставкова діяльність, бібліотечна справа;

До третього – культуροохоронна діяльність, книговидавництва, преса, телебачення та радіомовлення, звукозапис, відео та комп'ютери (гейм дизайн);

До четвертого (останнього) – рекламна діяльність, архітектура та містобудування, дизайн, мода.

Схема також цікава тим, що внутрішнє коло являє собою сферу концентрації творчих (креативних) ідей, без яких культурної діяльності взагалі не може бути. Можна припустити, що інші види культурної діяльності, відображені у наступних колах, ретранслюють творчі смислові імпульси першого кола в суспільство через здійснення різноманітних культурних практик, формуючи культурну індустрію як цілісну багатокомпонентну структуру. Безумовно, з філософської та мистецької точок зору поняття "творчої ідеї", "натхнення", "таланту" не може бути гвинтиком у великій індустрії, адже стандартизує ці поняття, позбавляючи витвір мистця "ауратичності" (на думку філософа В.Беньяміна), розмиваючи його культурну цінність. Однак, така ідеалізація суперечить сьогодишнім реаліям глобалізації, де ринки культурної продукції вже не розгладжуються навіть в рамках однієї держави, а мають статус міжнародних. Митець творить для інших, й потребує заробітку для життєзабезпечення себе, обираючи професійну художню діяльність основною. Ринок слугує містком до публіки, яка може оцінити те чи інше творіння або ж ідею (смысл), яку вона містить. Оцінка фіксуватиметься не лише захопливими відгуками потенціальних споживачів, але й ціною на створений культурний продукт. Ось таким чином в світлі економічного мислення поняття "творчої ідеї", "таланту", "натхнення" взаємодіють з поняттями економічними – "прибуток", "ціна", "витрати" тощо.

Доречно сказати, що економічну специфіку організації культурної діяльності, яку дослідили В.Боуен та В.Баумоль, можна також розглядати в контексті схеми Д.Тросбі. В центральному колі розташовуються культурні установи, які є найбільш фінансово залежними: театр, опера, балет. До них варто відносити і окремих

творців – суб'єктів культурної діяльності: художників, письменників, поетів, скульпторів і т.д., чия діяльність є також фінансово ризикованою.

Як стало зрозуміло, економічну цінність культурної продукції, як і будь-якої іншої, аналізують через показники отримуваних доходів від її збуту та реалізації в різноманітних сферах культурної індустрії, створенні робочих місць, регіональному розвитку. Фінансову залежність суб'єктів культурної діяльності економісти вивчають в рамках здійснення державної культурної політики та відповідно розподілу бюджетних коштів. В цьому полягає економічний контекст культурної діяльності як економічної практики. Однак, існує ще одна актуальна проблема в сучасній економіці – це механізми утворення ціни культурного продукту, де наукові поля економіки, правознавства й культурології неодмінно перетинатимуться.

Як вже зазначалось, згідно економічної точки зору цінність готової продукції зафіксована у ціні на такий товар або послугу. Відповідно, економічна цінність виражається у грошових одиницях та підтримується банківською системою. Виходить, що ціна і цінність в економіці матимуть синонімічне значення. Проте, чи можна вважати ціну справедливим мірилом саме для культурного продукту? З цього приводу у статті "Цінність мистецтва: філософський погляд" сучасний філософ А. Ван ден Браумбуше стверджує, що такий загальноприйнятий погляд економістів дуже спрощений, та призводить до знецінення характерних особливостей, притаманних культурному продукту [10]. Таким чином, дослідник продовжує думку своїх колег Т.Адорно та В.Беньяміна, які ще всередині ХХ ст. критично висловлювалися з приводу комерціалізації сфери культури і мистецтва. Проте, наразі мова йде не про критику, а про аналіз фактичного стану речей в сучасному світі, де митець (творець) або ж культурна організація діють в рамках ринку культурної продукції. А. ван де Браумбуше зауважує, що тотальна коммодифікація культури та мистецтва нівелює твердження, що мистецтво є тією діяльністю або практикою, яка містить цінність (відмінну від економічної, значення якої полягає в індивідуальній корисності – прим.авт.), й не може бути раціонально обрахованою економічними методами. Така цінність культурного продукту або культурна цінність, перш за все, полягає в колективній (суспільній) значимості. Рушієм культури в її широкому розумінні є колективне начало, а не індивідуалістичне. В економічній теорії фокус уваги зосереджується на конкретному споживачі, його вподобаннях, потребах. Тоді як в культурі мова йде про колективні бажання, поведінку, яка притаманна багатьом членам групи. Відповідно і культурна цінність розглядатиметься через призму визнання, значимості, унікальності, незамінності для світової або національної спільноти. Як бачимо, законотворча практика в сфері культури фіксує саме таке розуміння культурної цінності, але в значенні матеріальних або нематеріальних об'єктів.

Потрібно сказати, що традиція означеного розуміння культурної цінності походить від представників баденської школи неокантианства, зокрема, Г.Ріккєрта. На думку філософа, культурна цінність або фактично визнається загальновизнаною, або ж її значимість і тим самим більш ніж просто індивідуальне значення об'єкту, постулюється на крайній випадок хоча б однією культурною людиною [18, с. 55]. Г.Ріккєрт говорить про те, що це не просто об'єкти сліпого (інстинктивного) бажання, але об'єкти, які створюють благо, і є благами – цінними частинами буття. Таким чином, у будь-якому явищі культури міститься цінність (значимість), символічність якої зосереджується у площині творчого замислу людини-творця. Об'єкт або явище культури,

які творять культурне благо, транслюють цінності в суспільство через їх визнання та оцінку. Комунікація "культурний суб'єкт – публіка/суспільство" є тією складовою, без якої неможливе інституціональне оформлення створеного культурного продукту.

В контексті цього дослідження стає зрозумілим, що філософсько-культурологічний підхід в розумінні культурних цінностей фокусується, по-перше, на значимості об'єктів (явищ) культури через символічний зміст (текст), що міститься в ньому й транслюється в суспільство; по-друге, на оцінці культурного продукту як результату діяльності у сфері культури та мистецтва; по-третє, на визнанні як інституціональному чиннику формування "культурної цінності" предметів культури та мистецтва.

Означені вище питання вивчають дослідники в галузі економіки культури, хоча тематика є граничною між культурологією та економікою. Однак, як зауважує філософ А. Ван ден Браумбуше, провести чітку лінію демаркації в таких питаннях неможливо [10]. Спробуємо визначити основні тези економістів культури в дослідженні культурної цінності.

А.Кламер (нідерландський професор економіки мистецтва та культури), пропонує проаналізувати яким чином формується "цінність" предметів культури та мистецтва. Він наголошує на соціокультурному підтексті в її формуванні. Адже сфера культури є сферою трансакцій, обміну думками, в результаті чого предмет або явище культури набуває певного визначеного групою людей змісту. Твердження не є новим в економіці, й базується на теорії інституціоналізму (Т.Веблен, Дж.Коммонс, Д.Норт). Інакше кажучи, творення цінності має ознаки ситуаційності, а не чітко визначеної категорії, яка є зафіксованою в ціні товару. Здатність людей оцінювати та обмінюватися між собою власними оцінками є фактором, що конструює культурну цінність, яка потім буде виражатися через суспільне визнання.

Теорію формування культурної цінності в об'єктах (явищах) культури внаслідок колективних суджень, та подальшого їх інституціонального визнання, вивчають й інші сучасні вчені – економісти: Б.Фрей та М.Хаттер. На прикладі аналізу історії творів мистецтв – картин: "Сікстинська Мадонна" Рафаеля та "Чоловік у золотому шоломі" невідомого автора (картина, яку довгий час вважали творінням Рембрандта), ці вчені доводять, що культурна цінність слугує чинником до формування економічної, яка виражена у ціні [16]. Майже два століття "Сікстинська Мадонна" пролежала маловідомою в закутках провінційного храму Італії після смерті Рафаеля. Проте, після того як її вивезли до Дрездену й виставили на показ, де поціновувачі мистецтва змогли побачити досі небачений шедевр Рафаеля й оцінити його, що зробив сам Гете, написавши відгук, картина стала всесвітньовідомою, залишаючись надбанням аж до тепер. Щодо картини "Чоловік у золотому шоломі", то її історія склалася інакше: довгий час авторство цієї картини приписували Рембрандту, але у другій половині ХХ ст., автентичність твору було спростовано. Описані події мали вплив на формування ціни таких картин. В першому випадку ціна зросла, в другому – знизилася. Тобто, судження щодо цих картин, винесені спільнотою, фактично детермінували економічну цінність творів мистецтва – культурних продуктів. Але не лише судження (думки, оцінки) як вияв соціальних трансакцій в групі експертів. Насамперед, приналежність до авторства великих художників, чие ім'я історично є визнанням, і саме по собі є символом – культурною цінністю. Приклад з другою картиною це яскраво демонструє. Отже, можемо припустити, що культурна цінність є багатограним конструктом, який містить щонайменше автен-

тичну, історичну та символічну цінності. В зарубіжних наукових колах таке припущення вже аналізується.

Економіст Д.Тросбі пропонує вивчати культурну цінність через набір її складових: автентичної (засвідчує авторство творця), духовної (релігійний та просвітницький контекст), соціальної (сприяє об'єднанню людей, фіксації власної ідентичності: приналежності до тієї чи іншої групи людей), історичної (культурна пам'ять, зв'язок минулого з майбутнім), символічної (культурний продукт є провідником та вмістилищем унікального смислу (тексту)) та естетичної (краса, гармонія, форма та інші невлімовимі характеристики) [19, с. 51-52]. Така методика, розроблена вченим, дозволяє чітко уявити специфіку поняття "культурної цінності", хоча й не претендує на довершеність. До слова, можна зрозуміти чому культурну цінність неможливо оцінити у фінансовій манері. А також зробити висновок, що культурна цінність не є додатком економічної. Хоча, оцінки в сфері культури є звичайною справою, проте загальноприйнятої методики поки не напрацьовано. Ця тема є досить своєрідною, адже оцінка твору мистецтва художника й об'єкту культури, що претендує на світове визнання, мають відрізнятися, виходячи зі складових їх культурних цінностей. Наприклад, щойно написана картина маловідомого художника не матиме історичної цінності. Окрім як власної історії написання, яка виражатиметься витратами часу творця на її створення. Постає питання про те, яким чином формуватиметься культурна цінність такого новоствореного твору мистецтва. Чи можемо ми – як споживачі – досягнути ту цінність, яка міститься в картині такого починаючого художника, та придбати її на аукціоні або ж в галереї?

Щонайменше, такий споживач має бути досить обізнаним в теорії мистецтва, щоб оцінити автентичну цінність твору. Пересічний шанувальник мистецтва не володіє такою фаховою підготовкою. Тому, ймовірно, що його думка (оцінка) формується під впливом думок (оцінок) інших: тих, кого він вважає фахівцями в мистецтві або ж спирається на інституціональне визнання художника та його творів. Отже, зрозуміло, що визнання культурного продукту є результатом соціальних трансакцій. Це ще раз доводить твердження, що без глядачів та поціновувачів не може бути визнання того чи іншого предмету мистецтва. Таким чином, розглядаючи запропонований приклад, розуміємо, що оцінка картини маловідомого художника так чи інакше потребує обміну думками представників певного інституціонального кола.

Визнання іншими також говорить про те, що той смисл (текст), який міститься в явищі або предметі культури й продукується натхненною ідеєю митця, є зрозумілим для більшості (але не обов'язково саме так, як його розуміє автор); може передаватися та, безперечно, викликати естетичні почуття. Емоційно-чуттєві враження та переживання у людини говорять про спричинений невидимий зв'язок між суб'єктом – глядачем та об'єктом – твором мистецтва, без чого з великою імовірністю не може бути зацікавленості зі сторони глядача.

Інші ж характеристики культурних цінностей – унікальність та незамінність, які підкреслюють сформовану в часовому проміжку історичну цінність предмету або явища культури, формуються завдяки визнанню на рівні світової, регіональної спільноти.

Отже, в результаті проведеного аналізу з'ясувалось, що поняття "культурної цінності" є, по-перше, багатограним та вміщує у собі сукупність різноманітних цінностей: символічну, естетичну, соціальну, історичну, автентичну; по-друге, культурна цінність детермінує економічну, що відображається у ціні культурного продукту; по-третє, будь-який об'єкт (явище) культури не

може містити у собі культурну цінність, а лише ті, що мають публічне визнання. Цей аспект є дуже важливим з економічної точки зору, адже культурні продукти так чи інакше на невеликий проміжок часу стають товарами на ринках культурної продукції, зокрема арт-ринку, й мають знайти свого споживача. По-четверте, культурні цінності в значенні предметів і явищ культури творять унікальну культурну пам'ять і є вмістилищем інформації для сотень поколінь людей. Формується культурний капітал – джерело культурних благ та послуг, які створюють загальні та індивідуальні вигоди.

Міждисциплінарний підхід дозволив з'ясувати, що правова точка зору у визначенні культурних цінностей як матеріальних або нематеріальних об'єктів направлена на упорядкування питання володіння й розпорядження ними, детермінуючи право приватної власності. Однак, якщо проаналізувати культурну діяльність згідно визначення Д.Тросбі, результатом якої є творення культурного продукту у вигляді цінностей та послуг, то утворене ними загальне благо (має суспільну цінність) не може розглядатись як таке, що виступає власністю однієї особи. Індивідуалістичний підхід до розуміння "цінностей" в правознавстві та в економіці, не є доречним в площині культурології, де мова йде про колективні уподобання й оцінки. Філософсько-культурологічний погляд дає змогу зсередини дослідити культурну цінність в значенні складного конструкту, де кожне нашарування цінностей, розкриває символічний зміст об'єкту або явища культури.

#### Список використаних джерел

1. Закон України "Про вивезення, ввезення та повернення культурних цінностей" від 21.09.1999р. зі змінами та доповненнями від 06.08.2014р.
2. Закон України "Про культуру" від 14.10.2010р. зі змінами та доповненнями від 01.04.2014р.
3. Конвенція ЮНЕСКО про захист культурних цінностей у випадку збройного конфлікту (Гаазька конвенція) від

- 14 травня 1954р.
4. Конвенція ЮНЕСКО про охорону всесвітньої культурної та природної спадщини від 12.11.1972р.
5. Конвенція ЮНЕСКО про охорону нематеріальної культурної спадщини від 17.10.2003р.
6. European Union Council Regulation (EEC) No 3911/92 of 9 December 1992 on the export of cultural goods. – Режим доступу: [http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/gb/gb\\_eec391192\\_engorof.pdf](http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/gb/gb_eec391192_engorof.pdf) (09.12.2014) – Загл. з екрану.
7. Council Directive 93/7/EEC of 15 March 1993 on the return of cultural objects unlawfully removed from the territory of a Member State. – Режим доступу: <http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:31993L0007:EN:HTML> (09.12.2014) – Загл. з екрану.
8. The Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. – Paris: UNESCO, 2013. – Режим доступу: <http://whc.unesco.org/en/guidelines/> (09.12.2014) – Загл. з екрану.
9. UNESCO universal declaration on cultural diversity. F.: UNESCO, 2002.
10. Antoon Van den Braembussche. The Value of Art: A Philosophical Perspective/ A. Klammer// The Value of culture: On the relationship between Economics and Arts. – 1996. – P. 31-44.
11. Економічна теорія: Політекономія: [Підручник] / за ред. В.Д. Базилевича. – 6-те вид., перероб. і доп. – К.: Знання-прес, 2007. – 719с.
12. Klammer A. The Value of culture: On the relationship between Economics and Arts. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996. – 243p.
13. Klammer A. Social, cultural and economic value of cultural goods // [web-page Arjo Klammer]. – Режим доступу: <http://www.klammer.nl/index.php/subjects/art-culture/179-social-cultural-and-economic-values-of-cultural-goods-formerly-titled-cultural-goods-are-good-for-more-than-their-economic-value-cultural-economics-japanese-association-for-cultural-economics-3-3-17-> (09.12.2014). – Загл. з екрану.
14. Проблематика культурного блага сквозь призму економічної теорії і етики / І.І. Маслікова // Actual Problems of Modern Economic Development. Proceedings of Materials of International Scientific and Practical Conference. – Tbilisi: Publishing House "Business-Intellect". – 2014. – P.64-69.
15. Нешатаева В.О. Культурные ценности: цена и право/ В.О. Нешатаева; Нац. исслед. ун-т "Высшая школа экономики". – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. – 208с.
16. On the Influence of Cultural Value on Economic Value / Michael Hutter and Bruno S. Frey // Revue d'économie politique. – 2010. vol. 120, issue №1. – P. 35-46.
17. "Болезнь Баумоля" в сфере культуры: Опыт эконометрического исследования / А.Я. Рубинштейн. – Художественная культура. – 2012. – №3. – С. 8 – 10.
18. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре/ пер.с нем. А.Ф. Зотова. – М.: "Республика", 1998. – 413с.
19. Тросби Д. Экономика и культура/ пер. с англ. И.Кушнаревої; Нац.исслед.ун-т "Высшая школа экономики". – М.: Изд.дом. Высшей школы экономики, 2013. – 256с.

Надійшла до редколегії 09.09.15

И. И. Пархоменко, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

### К ПРОБЛЕМЕ ДЕФИНИЦИИ ПОНЯТИЙ ЭКОНОМИКИ КУЛЬТУРЫ: КУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ

*В статье исследуется проблемное поле содержания понятия "культурная ценность" в контексте междисциплинарного подхода. Выявлены особенности применения такого понятия в правовом, экономическом и философско-культурологическом научных полях. Проанализировано образование ценности культурного продукта как результата деятельности субъектов сферы культуры, исходя из зарубежного научного опыта. Определена специфика философско-культурологического подхода в понимании культурной ценности.*

*Ключевые слова: культурная ценность, цена, культурный продукт, культурная индустрия.*

I. I. Parhomenko, PhD Student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### TO THE PROBLEM OF DEFINITIONS IN THE ECONOMY OF CULTURE: CULTURAL VALUE

*The article examines the problem field of meaning the concept "cultural value" in the context of the multidisciplinary approach. Defined the features of this concept in the legal, economic, cultural and philosophical research fields. Analyzed the value formation of the cultural product as a result of activities in the cultural sphere, based on the foreign scientific experience. Stressed the specificity of philosophical and cultural approach for the understanding the concept "cultural value".*

*Keywords: cultural value, price, cultural goods, cultural industry.*

УДК 130.2:572.028

Р. М. Поліщук, асп.  
ЛНУ імені Івана Франка, Львів

### ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОДІЇ ГЛОБАЛЬНОГО І ЛОКАЛЬНОГО В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

*Зростаюча роль глобалізації у сучасному світі зумовила необхідність дослідження її видів у різноманітні їх проявів. Вирішення соціокультурних проблем сучасного буття неможливе без урахування впливу на них процесу глобалізації як результату взаємодії глобального та локального. Це дає змогу говорити про актуальність теми даного дослідження.*

*Ключові слова: глобалізація, глобальне, локальне, глокалізація, культурна ідентичність, фрагментизація.*

Взаємодія локального і глобального в сучасному соціокультурному просторі є процесом багатоаспектним, оскільки, водночас поряд із зникненням локальних від-

мінностей під впливом дії глобальних процесів, посилюється їхня значущість, відбувається також трансформація глобальних форм в умовах локального контексту.

© Поліщук Р. М., 2016

Різноманітні форми взаємодії глобального та локального, феномен глокалізації розглядається у наукових доробках авторів А. Алунд, З. Баумана, Е. Гіденса, М. Кастельса, Р. Робертсона, Т. Фрідмана, К. Ясперса, В. Андрущенка, В. Іноземцева, Р. Кіся, О. Панаріна та ін. Проте, на нашу думку, в їх дослідженнях не до кінця розкривається сутність проблеми або наводяться досить схематичні пояснення.

Феномен культурної глобалізації в сучасній науковій аналітиці підводить до кількох висновків. По-перше, культурна гомогенність не бачиться реальним результатом глобалізації, що спостерігається. Більше того, вона не є бажаною, адже багатокультурність із притаманним їй неперервним перемішуванням у довгих і ширших масштабах – повсюдна і, напевно, обов'язкова риса для започаткування і збереження цивілізації. По-друге, глобалізація не веде до глобальної однорідності і не стирає локальне, обидві сторони однаково функціональні для системи. По-третє, протиставлення глобального і локального у світовій культурі є, радше, свідченням неадекватності теоретизування на основі національно-державного оцінювання сучасних процесів у цій царині. Очевидна необхідність нового підходу. Дійсно, глобальна культура і глобальний інформаційний простір не просто результат модернізаційного розвитку. Це особлива система, яка зараз конституюється та зумовлює перерозподіл і винайдення функцій на всіх рівнях соціальної організації – від локального мікрорівня до інтернаціонального макрорівня [9, с. 183-192].

Глобалізація різко загострила проблему національно-культурної ідентичності, яка на сьогодні перетворилась в одну з найважливіших проблем, яка тривожить не тільки культурологів, а й політиків, суспільних і релігійних діячів, прогресивно мислячих представників природничо-наукового знання. Вона затвердила в якості базового принципу взаємоіснування різноманітних культурних світів принцип мультикультуралізму. Легітимізуючи цей принцип, глобалізація сприяє росту культурної гомогенності.

"Глобалізація, утвердження інформаційного суспільства, ринкових відносин й все більш відчутна демократизація, яка поступово охоплює всі сторони суспільного організму, потребують відповідного інтелектуального забезпечення. Інтелект піднімається в ціні. Він стає все більш вагомим і викликає зацікавленість як з боку, виробників, бізнесменів і владних структур, так і з боку пересічних громадян" [1, с. 449].

Культурний вимір глобалізації найчастіше сприймається однозначно – як знеособлювання, як утрата національних культур на зміну яким приходить однакова для всіх. На початку 30-их років Карл Ясперс, зокрема у відомому трактаті "Духовна ситуація часу" (1931) він написав: "Об'єднання людей земної кулі спричинилося до процесу нівелювання, який сприймаємо з жахом. Всезагальним сьогодні завжди стає поверхове, нікчемне і байдуже. Цього нівелювання прагнуть, наче воно створює єднання людей... цей процес лише розпочався, але кожна людина, навіть дитина, втягнута у нього. Захоплення розширенням простору вже починає перетворюватись у відчуття його тісноти..." [10, с. 335-336].

На цьому загальному – нашікцтованому у головних своїх культурно-цивілізаційних прикметах – тлі глобалізаційних проектів видається цілком тенденційним та упередженим твердження знаного данського професора-соціолога Александри Алунд [11, р. 91-111] із приводу того, що глобалізаційні процеси "транснаціонального стискування до купи" супроводжуються процесами фрагментації. Тут термін "фрагментація" посідає виразно негативний коннотаційний відтінок. Адже так званій

"фрагментації" (а властиво соціокультурній індивідуалізації та цілком нормальній схильності до утвердження) у самості та виокремленості надається чомусь винятково негативний сенс. Радикальні глобалісти вважають, що так звана національна (етнічна) фрагментація є деструктивним чинником та начебто іманентно має у собі загрозу для поступу "людства-яко-цілісності" [6, с. 225-243].

Сама фрагментація, як і індивідуалізація, зумовлена насамперед ускладненням сучасного суспільства, різко збільшеною трудністю адаптації індивідів, соціальних груп, інститутів до мінливої реальності, яка "розсипається" на безліч реальностей, адаптації до змін, що породжується бурхливим технологічним розвитком, безпосередньо вторгається у внутрішній світ людини, яке впливає на його цінності, етику, ставлення до політики, саме сприйняття світу. Зворотний бік цих процесів фрагментації, полягає, як зазначає З. Бауман, в глибокій ерозії системи інститутів, пов'язаних з колективним соціальним і політичним дією, у кризі громадянськості, в спустошенні агори – місця, де громадяни обговорювали б суспільні питання, "місця зустрічей, суперечок і діалогу між індивідуальним і загальним, приватним і громадським" [3, с. 137].

В одній зі своїх статей "Перебуваючи в світі: глобалізація і локалізація" Т. Фрідман підкреслює: "Етнічна і культурна фрагментаризація і модерністська гомогенізація є не двома незгідно-суперечливими речами, не двома супротивними поглядами на те, що відбувається в світі сьогодні, але двома конституюючими спрямуваннями глобальної реальності..." [16, р. 28].

Глобалізація являє собою не стільки зміни в русі людей і речей, скільки спосіб ідентифікації подій і явищ учасниками світової системи. У самому загальному виді під глобалізацією розуміють процес, що приводить до всеосяжного, всесвітнього зв'язування структур, інститутів і культур [12, р. 131-147]. Глокалізація – термін, утворений зі слів "глобалізація" та "локалізація" на означення змішання глобалізаційних культурних впливів з місцевими контекстами, що має поважні суспільно-економічні наслідки [15, р. 68].

У культурологічній сфері глокалізацію, що відповідає повному сприйняттю глобальних концепцій розвитку культури, можна було спостерігати лише на окремих, коротких проміжках часу. Дані процеси можуть відбуватися спонтанно, поза залежністю від волі уряду країни та її народу, так як культура "нерідко виявляються неготовими в стислі терміни, швидкими темпами оволодіти та трансформувати складні культурні форми, що пропонуються їм більш динамічним та диференційованим культурним оточенням" [4, с. 110].

Глокалізація може реалізовуватися у вигляді співіснування локальної культури та глобальних культурних форм без суттєвих проявів взаємовпливу та інтеграції. Це відбувається тоді, коли глобальні потоки товарів, інформації, туристів не впливають на глибокі рівні у структурі культурної ідентичності, у ціннісних орієнтаціях, у способі життя представників тієї або іншої культури. Вони взаємодоповнюються та існують паралельно. Як приклад такої взаємодії у культурологічній сфері наведемо соціокультурні системи деяких країн Західної Європи: Великобританії, Швейцарії, Італії, Іспанії. Це уможлиблюється завдяки тому, що в культурі подібно живому організму, існують механізми для вирішення суперечностей різних культурних начал, адаптивні елементи, що дозволяють їй відносно безболісно пристосовувати до себе нові компоненти і одночасно модифікувати всю систему культури [7, с. 32]. Такими є механізми збереження і відтворення свого попереднього досвіду і традицій, формування у представників соціуму почуття культурної ідентичності.



Зазначимо, що важливим видом глокалізації може вважатися адаптація та трансформація глобальних процесів внаслідок потужної локальної реакції, яка зумовлює виникнення гібридних форм. Такий вид глокалізації є найбільш поширеним у сучасному світі. Йому притаманне прагнення взяти максимальну участь у глобалізаційних процесах, але при цьому глобальні тенденції адаптуються під вже існуючу систему цінностей та інститутів. Це може бути наслідком усвідомленої соціально-економічної політики держави, спрямованої на створення максимально ефективних інститутів для своєї країни, а саме: адаптувати під місцеву специфіку глобальні інститути, що довели свою ефективність. Гібридизація може також виникати на рівні повсякденної практики людей, у ході якої відбувається безпосереднє осмислення глобальних форм. Прикладом такої гібридизації може бути розвиток соціокультурної системи Китаю в останні десятиліття. У економічній сфері вона проявилася через адаптацію сучасних західних механізмів господарювання до китайської самобутності. У культурологічній сфері вона виражається у розповсюдженні західних стандартів у повсякденній практиці. У політичній сфері прикладом трансформації глобальних стандартів до локального рівня може бути адаптація принципів та норм законодавства в Україні до західних зразків.

На початку 90-х років XX ст. в українському суспільстві спостерігалися тенденції до повного сприйняття глобалізаційних інформаційних культурних потоків, що надходили з заходу. Проте можна відзначити, що на сучасному етапі спостерігається такий вид глокалізації, сутність якого полягає в адаптації та трансформації глобальних процесів, гібридизації форм соціального та культурного буття.

Характер взаємодії глобального та локального визначається тим, що локальність включається у глобальність, тобто існування локального не можливе без існування глобального та навпаки.

Локальність у глобалізованому світі, переконаний З. Бауман, – знак соціальної знедоленості й деградації. Незручність локалізованого існування посилюється тим, що в умовах, коли суспільні простори розсунулися далеко за рамки локального життя, адже поняття "локальність" втрачає свій смислотворчий потенціал, дедалі більше потрапляючи в залежність від напрямкових і пояснювальних дій, які на локальному рівні не підпадають під контроль. Тому процес глобалізації супроводжує щоразу значніша просторова сегрегація (від лат. *segregatio* – відокремлення) та відчуження [8].

Домінуюча у сучасному науковому мисленні тенденція антифундаменталістського бачення світу відшукує свою нішу на перетині глобальних, регіональних, локальних пріоритетів та макро-, мезо- й мікропідходів. Глобалізація, створивши нову систему світових комунікацій, водночас, стимулювала захисну реакцію на рівні "малих батьківщин". Так з'ясувалося, що глобалізація має свою протифазу – регіоналізацію, а обидва ці процеси перебувають у складному, проте нерозривному взаємозв'язку. Глобалізація не нівелює локальне, а навпаки – піднімає його самоцінність, адже й сама концепція локального в тісному переплетенні з глобальним перетворюється на універсальну пояснювальну парадигму. Р. Робертсон доволі вдало вклав цю взаємозалежність у формулу глокалізації. Найбільш наочний зв'язок глобального й локального він бачив у тому, що локальні (у тому числі цивілізаційні) ідентифікації та специфічні місцеві форми культури є зворотним боком і прямим наслідком стимульова-

ної глобалізаційними процесами універсалізації зв'язків між людьми [18, р. 25–44]

Англійський дослідник вказує на те, що глобалізація складається з процесу взаємопроникнення між глобальним і локальним. Він заявляє про це досить важкою мовою структурного функціоналізму Т. Парсонса: "...Ми ... стали свідками і учасниками великого, двостороннього процесу взаємопроникнення універсалізації партикуляризму і партикуляризації універсалізації універсалізму" [17, р. 100]. Глобальне завжди проявляється тільки в конкретних локальних явищах, набуваючи свого змісту в специфічних локальних умовах. Глобалізація формує універсальні цінності для світу, проте їх трактування на локальному рівні буде суттєво відрізнятися. Таким чином, відбувається взаємна адаптація процесів глобалізації та локалізації.

Локальні культури дотримуються традиції, і разом з тим, зв'язують її із глобалізацією. Внаслідок, виникло питання про розмаїтість не тільки на світовому – глобальному рівні, але і на локальному. Ідея світового простору дає можливість розглядати локальне як мікро прояв глобального на противагу ідеї, що локальне – усього лише анклав культурної, етнічної або расової замкнутості. При такому підході глобалізація "стискає світ" – нібито тільки вона навіює створення нових локальностей.

Найбільш розповсюдженою версією глобалізації є твердження, що інформаційні технології роблять світ глобальним. Корені ідентичності людей у віртуальному суспільстві, що формується, бачаться в історії і географії, у релігії і національних основах, але, разом з тим, висловлюється припущення, що можуть виникнути нові шляхи формування свідомості, що здатні робити його фрагментарним. Тому "в історичний період, який характеризується широко розповсюдженим деструктуванням організацій, делегітимацією інститутів, угасанням великих суспільних рухів і ефемерністю культурних проявів, ідентичність стає головним, а іноді і єдиним джерелом змістів". При цьому "люди все частіше організують свої змісти не навколо того, що вони роблять, але на основі того, ким вони є, або своїх представлень про те, ким вони є" [5, с. 27].

Т. Фрідман у своїй праці "Лексус і омивкове дерево. Розуміючи глобалізацію" говорить про те, що оливкове дерево або щось інше, що почерпнуто людиною разом з мовою, дитинством, традицією, не зникає, а лягає в більш глибокі і таємні шари їхньої свідомості. Помітимо, що люди, що змушені "жити глобально", нерідко сакралізують свій локальний досвід [14, р. 116].

Під сакральним у даному випадку розуміється не вірність релігійним принципам і не релігійне тлумачення священного, а священні для індивіда цінності його повсякденного життя. Наявність такої форми сакрального відрізняє його прихильника від представників світської індивідуалістичної культури. Саме перехід на рівень сакрального забезпечує глибоку інтимність традиції і збереження моральної атмосфери в суспільстві.

Таким чином, в умовах глобалізації виросло значення природних солідарностей, що включають у себе солідарність на основі локальної культури, а також на основі релігії (наприклад, в ісламі). Подібні солідарності – джерело не тільки індивідуальної самототожності, але й ідентифікації з навколишнім світом, суспільством. Найважливіше джерело ідентичності – пам'ять. У ній закладені уявлення про перемоги після поразок, велич після приниження. І саме ці глибинні історичні аспекти сакрального починають працювати на формування ідентичності. Історія стає основою політики ідентичності,

політики, у якій найважливіше значення займають моделі майбутнього. Йде боротьба за найбільш надихаючу версію минулого. І це є одним з відповідей на кризу ідентичності [14, р. 117]. Зрозуміло, сакральне продовжує існувати не тільки у світському варіанті як таємне, але й у релігійному змісті, і продовжує працювати на формування ідентичності. В умовах глобалізації християнство, іслам, іудаїзм і інші релігії збільшують свій вплив. Глобалізація не приводить до уніфікації релігій, а навпаки, у багатьох випадках стимулює релігійний підйом. В умовах глобалізації релігії "відроджуються, роз'єднуються і переміщуються" [13, р. 111].

Таким чином, дискурс глобалізації, тобто наукові і повсякденні, ненаукові уявлення про неї, підсилюють значимість локального, традиційного, історичного, релігійного при формуванні глибинної ідентичності людей, не перешкоджаючи її плюралізації в сфері їхньої функціональної діяльності. Відмітимо, що глобалізація викликала кризу ідентичності.

Поряд з проблемою ідентичності важливе місце зайняв мультикультуралізм. Пошук ідентичності здійснюється не тільки на раціональному рівні, але й у формі сакрального – світського і релігійного. Джерелом відповідних змістів виступають локальні культури.

Як наголошував З. Бауман: "... проблема, яка тривожить людей на кінець століття, полягає не стільки в тому, як знайти обрану ідентичність і змусити навколишніх визнати її, скільки в тому, яку ідентичність вибрати і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратить цінність ... Головною і найбільш нервуючою проблемою є не те, як знайти своє місце в жорстких рамках класу або соціального пласту, а знайшовши його, зберегти й уникнути вигнання; людину дратує підозра, що межі, в які вона з важкою працею проникла, скоро зруйнуються або зникнуть" [2, с. 185-186]. Ідентичність людини в глобалізованому світі стає "призмою, через яку розглядаються, оцінюються і вивчаються багато важливих рис сучасного життя" [3, с. 176].

Одночасно з процесом гомогенізації та розповсюдження уніфікованих глобальних форм, відбувається поява нових локальностей та глокальних гібридів з причини посилення реакції локального на глобальне. Локальні ситуації трансформуються, стаючи частиною більш широких глобальних систем та процесів, у той же час, глобальні аспекти отримують нове значення у специфічних локальних умовах. Сукупність таких трансформацій і є основою процесу глокалізації.

Р. М. Полищук, асп.  
ЛНУ імені Івана Франка, Львів, Україна

### ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГЛОБАЛЬНОГО И ЛОКАЛЬНОГО В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

*Растущая роль глобализации в современном мире обусловила необходимость исследования ее видов в многообразии их проявлений. Решение социокультурных проблем современного бытия невозможно без учета влияния на них процесса глокализации как результата взаимодействия глобального и локального. Это позволяет говорить об актуальности темы исследования.*

*Ключевые слова: глобализация, глобальное, локальное, глокализация, культурная идентичность, фрагментизация.*

R. M. Polishchuk, PhD student  
Ivan Franko National University of Lviv, Lviv, Ukraine

### THE PROBLEM OF INTERACTION BETWEEN GLOBAL AND LOCAL IN THE CONTEXT OF CULTURAL IDENTITY

*The growing role of globalization in the modern world necessitated the study of species diversity of manifestations. Addressing cultural issues of modern life is impossible without exposure to the process of glocalization as a result of interaction between global and local. This makes it possible to talk about the urgency of this study.*

*Keywords: globalization, global, local, glocalization, cultural identity.*

Сьогодні набирає силу тенденція до інтеграції культур, політика ідентичності є відповіддю на специфічний виклик глобалізації – збільшення конфліктів між людьми, які відчувають, що живуть у глобальному світі, і людьми локальної культури. Таким чином, аналізуючи відносини в світовому суспільстві, важливо ідентифікувати таке поєднання глобальних і локальних форм діяльності, яке є найбільш ефективне для того, щоб зупинити процес загострення соціальних суперечностей. Створити умови для корисної взаємодії чи взаємодоповнення локальних (регіональних) чи глобальних (світових) процесів.

#### Список використаних джерел

- Андрущенко В.П. Організоване суспільство. Проблеми організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу. / В. П. Андрущенко. Київ: ТОВ "Атлант ЮЕМСІ". – 498 с.
- Бауман З. Ідентичність в глобалізованому світі // Бауман З. Індивідуалізоване суспільство. М., 2002.
- Бауман З. Індивідуалізоване суспільство. / Пер. с англ. под ред. В.Л. Інземцева. – М., Изд-во "Логос", 2002. – 390 с.
- Глобалистика. Энциклопедия / ред.-сост. Мазур М.М., Чуманов А.Н. М.: Радуга, 2003., 110.
- Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. / Мануель Кастельс. – М: Пер. с англ. Под научн. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ-ВШЭ, 2000. – 608 с.
- Кісь Р. Глобалізація – локалізація – гілокалізація (американське, шведське і українське бачення) / Роман Кісь. // незалежний культурологічний часопис "ІНГЛОБАЛІЗАЦІЯ, ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СОЮЗ ТА УКРАЇНА". – 2000. – С. 225–243.
- Миронов В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. 2006. № 2. 27–43.
- Рижак Л. Глобалізація як цивілізаційний феномен: історія та сучасність. [Електронний ресурс] / Людмила Рижак – Режим доступу до ресурсу: <http://overko.blogspot.com/2011/09/1.html>.
- Танчер В. Мультикультурні проблеми соціального світу, що глобалізується / Український інформаційний простір: Науковий журнал Інституту журналістики і міжнародних відносин Київського національного університету культури і мистецтв // Гол. редактор М. С. Тимошик. – Число 1.– У 2-х ч. – Ч. 2.– К.: КНУКІМ, 2013. – 328 с.
- Ясперс К. Смысл назначения истории / Карл Ясперс. – М: изд-во "Республика", 1994. – 528 с.
- Alund, A. (1997). "The Quest for Identity: Modern strangers and New / Old Ethnicities in Europe". In: Wicker, H.-R. (ed.) // Rethinking Nationalism and Ethnicity. Oxford: Berg Publisher. – 325 p.
- Archer M.S. Sociology for One World: Unity and Diversity// International sociology/ №6.1991. – p.131-147.
- Beyer P. Religion and Globalization / P. Beyer. – London, 1994.
- Friedman Th. The lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization. N.Y., 2000. – p. 492.
- Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge, 1991. – p. 256.
- Global Culture. Nationalism, globalization and modernity. – London, 1992.– P. 311.
- Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture [Text] / R. Robertson. – London : Sage Publications, 1993.
- Robertson R. Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // Global Modernities / Ed. by C.M.Fetherstone, S.Lash, R.Robertson. – Langman, 1995. – P.25–44.

Надійшла до редколегії 28.09.15

УДК 161.2:81'22 Теорія Релевантності

П. А. Соболевський, асп.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ**ПОСТГРАЙСІВСЬКА ПРАГМАТИКА. ТЕОРІЯ РЕЛЕВАНТНОСТІ**

*Теорія Релевантності є однією з провідних теорій, яка опікується пізнанням. Її перевага, в першу чергу, полягає у забезпеченні психологічно адекватного аналізу спілкування. Вона знайшла своє застосування у галузі вербальної комунікації та спілкуванні. Ця теорія пропонує власний варіант опису головних принципів когнітивної системи людини в цілому, що дає змогу по-іншому поглянути на головні положення комунікації і прагматики. Теорія Релевантності – це спроба переосмислити інференційну прагматику Пола Грайса. Ця стаття присвячена основним принципам теорії Релевантності.*

**Ключові слова:** Теорія Релевантності, постграйсівська прагматика, релевантність, Когнітивний принцип, Комунікативний принцип.

Постграйсівські дослідження принципів та процесів, що дають змогу подолати прірву між значенням висловлювання та значенням мовця можна умовно поділити на три класи: лінгвістичні, філософські та когнітивно-наукові. Лінгвістичні теорії спрямовують свою увагу на такі прагматичні процеси, які є менш чутливими до контексту та більш чутливими до структури. Такі теорії намагаються описати головні схеми використання мови. (Левінсон 2000, Хорн 2004).

Філософсько-орієнтовані теорії слідують за Грайсом та його системою комунікативних максим. Це такі теорії, які надають раціональне пояснення "логіки спілкування". Тож, головним питанням філософсько-орієнтованих теорій є питання про значення. Вони намагаються надати свій варіант пояснення того, яким чином мовець імплікує щось у висловлюванні, яким чином слухач висновує імпліковане значення з нього. У свою чергу, філософсько-орієнтовані теорії поділяються на дві групи: семантичних мінімалістів та семантичних контекстуалістів. Перші вважають, що саме природне значення слів створює пропозиційний контекст. Такий контекст є вільним від будь-чого прагматичного. Другі вважають, що тільки висловлювання як мовний акт може виражати пропозиційний контекст.

До третьої гілки відноситься Теорія Релевантності. Теорія Релевантності надає когнітивно-наукове пояснення процесів мовної інтерпретації та природи ментальної системи, яка є основою цих процесів. Ця теорія базується на дослідженнях еволюційної психології в сфері когнітивної природи людини. Теорія більш детально зупиняється на ідеях, які є дотичними до філософії мови. До таких ідей, зокрема, відносяться проблеми функціонування одиничних термінів та проблему визначених дескрипцій. До аналізу також потрапляють проблеми появи випадково-чуттєвих значень слів та проблеми виводу істинно-функціонального контенту із висловлювання.

Основою аналізу в рамках Теорії релевантності є прийняття розрізнення між значенням, яке продукується виключно лінгвістичною системою, та значенням, яке на прагматичному рівні продукується когнітивними схемами людини. Іншими словами, Теорія релевантності запозичує базову ідею інференційної прагматики Пола Грайса, а саме ідею про те, що існує відмінність між значенням мовця (what is meant) і значенням висловлювання (what is said).

**Базові положення Теорії релевантності.**

Ніколас Алот (Nicholas Allott) зазначає: "Ядро теорії релевантності може бути розділене на дві групи припущень. Припущення, що відносяться до пізнання в цілому включають в себе визначення релевантності як компромісу між зусиллями і ефектом. Друга група припущень ґрунтується на ствердженні, що пізнання прагне максимізувати актуальність" [2, р. 57].

Когнітивна система людини буде утворюватися за принципом отримання найбільшої ефективності у презентаційному контексті, наскільки це можливо, використовуючи на це

якнайменше енергії, наскільки це можливо. Людина завжди намагається знайти найбільш простий варіант інтерпретації інформації. Простота розуміється в термінах релевантності.

**Перше визначення релевантності.**

*Релевантність* – потенційна властивість будь-якого вхідного, перцептивного чи когнітивного процесу.

На вході ми отримуємо велику варіативність різних типів когнітивних ефектів. Нова інформація може вступати у контакт із вже наявними переконаннями задля продукування нових переконань. Таке продукування може постачати нові докази (evidence), які би виявилися сильнішими за існуючі переконання, вступали би з ними в суперечність, або взагалі зняли попередні переконання.

Також може змінитися варіант зберігання такої інформації. Такі процеси можуть мати вплив на точність інформації, що представлена у когнітивній системі людини стосовно навколишнього світу, а також можуть зробити доступ до корисної інформації набагато складнішим.

**Друге визначення релевантності.**

Вхідна інформація вважається релевантною по відношенню до когнітивної системи тоді і тільки тоді, коли вона продукує позитивні когнітивні процеси.

Отримання нової інформації із будь-якого джерела мобілізує усі когнітивні системи людини, будь-то відчуття, пам'ять, увага, когнітивні алгоритми. В такому випадку вирішальним фактором стає ступінь релевантності нової інформації по відношенню до когнітивної системи. Вона залежить від ступеню необхідних зусиль, які докладаються для обробки нової інформації.

**Третє визначення релевантності.**

*Релевантність* вхідної інформації – це угода між позитивним когнітивним ефектом та розміром докладених зусиль. Іншими словами, чим більше раціональних зусиль докладено, тим більша ступінь релевантності нової інформації.

**Когнітивний принцип релевантності.**

Теорія релевантності стверджує, що в наслідок постійного збільшення тиску на когнітивну систему, а також зростання когнітивної ефективності, людина віднайшла механізм виокремлення потенційно більш релевантної інформації і обробки її у найбільш ефективний спосіб. Тож, головною тезою теорії Релевантності є те, що когнітивна система людини тягнє до максимального ступеню релевантності. Це є когнітивним принципом релевантності.

Із визначення релевантності слідує, що Когнітивний принцип скеровує пізнавальну діяльність людини наступним чином: вхідна інформація буде мати тим більший ступень релевантності, чим менше зусиль необхідно витратити на її обробку. Сфера впливу цього принципу дуже широка. Тож, до когнітивних систем слід віднести не тільки ті, що пов'язані із пізнанням, пам'яттю, міркуванням, але і такі, що відповідають за продукування і інтерпретацію висловлювань.

Теорія релевантності розвивається у тандемі із двома дуже впливовими і тісно пов'язаними ідеями у когнітивній науці:

(1) розум складається з блоків,

(2) більшість ментальних процесів відбувається в швидких евристиках.

Психологія акцентує увагу на тому, що розум має блочну структуру, що означає, що вирішення специфічних завдань та процесів переважно зводиться до вирішення специфічної когнітивної проблеми. Можна прослідити, що для вирішення різноманітних повсякденних завдань, ми використовуємо радше простий алгоритм, ніж повнодоказовий алгоритм чи експліцитний когнітивний процес. Такий механізм робить із нашого розуму адаптивне універсальне знаряддя, яке використовується для вирішення обмеженої кількості вирахувань, використовуючи лише мізерну кількість тої інформації, що поступила до нашого розуму, замість того, щоб опрацювати її повністю.

У своїх лекція Спербер звертався до тези Добжанського (Dobzhansky): "Ніщо не має сенсу у біології крім проміння еволюції" [3, р. 449]. Людська істота є результатом еволюційних процесів. Відповідно до Теорії Релевантності, це мало великий вплив на когнітивну систему. Пізнавальна система людини має бути побудована таким чином, щоб відбирати лише цінну, з пізнавальної точки зору, інформацію. Тож, інформація, яка вважається менш цінною, буде оброблена лише тоді, коли важкість її обробки буде мінімальною.

Дивлячись на те, що в рамках теорії Релевантності застосовуються поняття компромісу між затратами та користю (cost-benefit trade-off), цікавим є погляд на цю теорію в методології Теорії Ігор.

#### Теорія релевантності та лінгвістична комунікація.

Теорія Релевантності ґрунтується на кодовій моделі комунікації. Це означає, що сама комунікація розглядається як така, що включає у себе дві інформаційно-оброблювальні процедури. "Відповідно до кодової моделі комунікації, комунікатор кодує призначені для аудиторії повідомлення в сигнал, який декодується аудиторією за допомогою ідентичної копії коду" [5, р. 2].

Тож, головною проблемою у сфері прагматики залишається відповідь на питання, яким чином слухач може подолати прогалину між лінгвістичним значенням висловлювання та значенням мовця. Одним із головних припущень є те, що разом із не буквальною значенням метафор та іронії мовець також може імплікувати пропозицію, тобто імплікатуру спілкування.

Розглянемо приклад:

- Нам потрібен твій написаний звіт.
- Я дуже зайнятий зараз.

Імплікатура спілкування в цьому випадку може мати такий вигляд: *я не написав звіт*.

Яким чином слухач може висновувати імпліковане значення із декодованого лінгвістичного значення: чи має він специфічний путівник, чи ключі?

#### Комунікативний принцип релевантності.

Згідно Теорії Релевантності, відповідь криється у специфічних властивостях комунікації, а саме у тому, що слухач очікує отримати релевантну інформацію. Ця інформація є пізнавальною і не потребує великих когнітивних зусиль для її опрацювання. Дуже загально можна сказати, що існує *оптимальна релевантність*: мовець надає найбільш релевантну інформацію, яку тільки може продукувати, враховуючи його компетенцію та намір бути кооперативним. Оптимальна релевантність, що відома як Комунікативний принцип релевантності, що слідує із когнітивного принципу релевантності: *мовець відкрито просить зусиль (уваги) від її адресата, і адресат тим самим вправі розраховувати на певну*

*якість інформації, що не вимагає марного чи надмірного витрачання сил*.

#### Релевантно-теоретичні мовленнєві процедури.

Релевантно-теоретичні мовленнєві процедури:

1) Слідуйте шляху найменшого опору при розрахунку когнітивні ефективності: тлумачення гіпотези (зняття неоднозначності, уточнення референції, імплікатури, і т.д.) заради доступності.

2) Зупинись, коли твої очікування стосовно релевантності виправдалися.

Ця процедура відбувається автоматично під час вербальної комунікації. Семантичне декодоване лінгвістичне значення розглядається як вхідна інформація. Далі відбувається процес прагматичного завершення та збагачення (enrichment) вхідної інформації на експліцитному рівні. Одночасно із цим відбувається процес розкриття імплікатів (implications) висловлювання.

Центральним когнітивним процесом на цьому етапі слід вважати процес **взаємного пристосування** (mutual adjustment) експліцитного контенту та контекстуальних імплікатів. Цей процес базується на очікуванні релевантності.

Розглянемо приклад:

(і) Біл: Я пробіжу сьогодні 10 км після обіду. Хочеш піти зі мною?

С'ю: Ні, дякую. Я сьогодні відпочиваю.

Слово "відпочивати" декодує цілком загальний концепт відпочивати, який охоплює собою всю множину бездіяльності, як фізичної, так і ментальної. Причому ця множина настільки загальна, що в неї включається і сон, і мінімальна фізична діяльність, і невиконання складних спортивних вправ. Тепер уявімо, що С'ю – спортсменка, яка постійно відвідує тренування. І її вживання слова "відпочинок" має розумітися як концепт відпочинку, який включає у себе значно меншу фізичну активність, ніж вона зазвичай виконує у звичайний день тренувань. Проте, це не означає повну відсутність фізичної активності. Вона може дозволити собі піти до парку, або до магазину. Слухач використовує **релевантно-теоретичну мовленнєву процедуру** буде настільки повно декодувати концепт "відпочивати", доки він не задовольнить його **очікування релевантності**, але не далі. Слухачу необхідно співставити отриманий концепт із власним знанням стосовно спортивних звичок і уподобань С'ю, а також із множиною контекстуальних імплікатів (С'ю не піде зі мною на тренування, бо вона відпочиває, вона піде зі мною тоді, коли не буде відпочивати). За інших обставин, наприклад коли хтось запитує: "Не хочеш піти зі мною в магазин?" – концепт відпочинку має бути розкритий значно ширше, ніж у прикладі (і).

#### Теорія Релевантності як інференційна прагматика.

Головною метою інференційної прагматики є пояснення того, яким чином слухач висновує значення мовця (speaker meaning), виходячи із тої інформації, яку йому надає мовець [6, р. 250].

Розвідки в цій галузі умовно можна поділити на дві частини. Першою частиною є інференційна прагматика Пола Грайса. Другою частиною вважають Теорію Релевантності. Важливо, що теорія Релевантності ґрунтується на досягненнях Грайса. Зокрема, зберігається головна ідея. "Психосемантика Грайса, як вияв комунікативно-інтенційної парадигми тлумачення природи мови, наголошує: поняття значення мовця (те, що мовець має на увазі, промовляючи або здійснюючи щось за певних обставин) є базовим у теорії значення і його треба досліджувати з точки зору комплексу зорієнтованих на слухача інтенцій мовця" [1, с. 1]. Мається на увазі, що висловлювання автоматично породжує очікування (expectations) слухача і це становить певну базу, або "дороговказ", яку використовує слухач задля висновування імплікованого значення мовця. "Розуміти вислов-

лювання означає висловлювати те, що мовець інтенційно намагається сказати за рахунок висловлювання, яке він промовив" [2, р. 58].

Спербер і Вілсон розрізняють два рівня інтенції: **інформативна** (інтенція проінформувати мовця про щось) і **комунікативна** (інтенція проінформувати мовця про наявність інформативної інтенції). В інформаційній моделі комунікації ідентифікація інформаційної інтенції відбувається за рахунок ідентифікації комунікативної інтенції.

Грайс вважав, що таким "дороговказом" може слугувати специфічний комунікативний принцип, який він назвав Принципом Кооперації. "Твій комунікативний вклад на даному кроці діалогу має бути таким, якого вимагає спільно прийнята мета (напрямок) цього діалогу" [4, р. 26].

Теорія Релевантності підхоплює інтуїцію Грайса. Висловлювання дійсно породжують деякі очікування. Проте, це не просто очікування. Це очікування того, що інформація є релевантною. "Висловлювання породжує очікування релевантності" [6, р. 250]. Постає питання, навіщо тоді потрібний Принцип Кооперації і максими спілкування?

Головною ідеєю теорії Релевантності є те, що очікування релевантності, яке породжується фактом промовляння висловлювання, має достатню силу для того, аби надати слухачу можливість висловлювати значення мовця. Тому, необхідно надати адекватне з когнітивної точки зору пояснення механізму функціонування *очікування релевантності*, а також відповісти на питання, яким чином поєднати теорію із сучасними поглядами на комунікацію.

Тож, слід вважати Теорію Пола Грайса у певному сенсі відправною точкою дослідження в рамках теорії

Релевантності Спербера і Вілсона. В цьому контексті теорія Релевантності – постграйсовське дослідження в галузі прагматики. Вона пропонує своє пояснення механізму висловлювання значення мовця з кодованого значення висловлювання. Теорія відштовхується від ідей Грайса про те, що проголошення висловлювання автоматично породжує очікування, що вмикає пошук слухачем значення мовця. Проте, в рамках теорії Грайса, це очікування розкривається у термінах припущення про прагнення дотримуватися принципу Кооперації і комунікативних максим. Теорія релевантності пояснює це очікування в когнітивних термінах, без звернення до принципу Кооперації. Головним принципом, таким чином, постає принцип Релевантності.

#### Список використаних джерел

1. Алексюк І. А. Прагматика і логіка: деякі зразки дійової взаємодії. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ecobio.nau.edu.ua/index.php/VisnikPK/article/view/2235/2225>. 2. Allott N. Relevance Theory // Perspectives on Linguistic Pragmatics Capone, Alessandro, Lo Piparo, Franco, Carapezza, Marco (Eds.). – Springer International Publishing, 2013. – pp. 57-98. 3. Dobzhansky T. Biology, Molecular and Organismic. – American Zoologist, Vol. 4, No. 4, (Nov., 1964). – pp. 443-452. 4. Grice H.P. Studies in the Way of Words. – Harvard, MA: Harvard University Press, 1989. – 394 p. 5. Sperber D., Wilson D. Relevance: Communication and Cognition. – Wiley-Blackwell. – 1996. – 338p. 6. Sperber D., Wilson D. Relevance Theory [електронний ресурс]. – режим доступу – <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.398.9875&rep=rep1&type=pdf>. 7. Sperber D., Wilson D. Precise of Relevance: Communication and Cognition // BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES. – №10. – Cambridge University Press, 1987. – 697-754pp. 8. Sperber D., Wilson D. Pragmatics, Modularity and Mind-reading // Mind and Language. – 2002, 17. – 3-23 pp. 9. Yus F. Relevance Theory // Concise Encyclopedia of philosophy of Language. – Elsevier Ltd., 2006. – 648-664 pp.

Надійшла до редколегії 12.11.15

П. А. Соболевський, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

#### ПОСТГРАЙСОВСКАЯ ПРАГМАТИКА. ТЕОРИЯ РЕЛЕВАНТНОСТИ

*Теория релевантности является одной из передовых теорий, которая занимается анализом познания. Ее преимущество, в первую очередь, заключается в обеспечении психологически адекватного анализа общения. Она нашла свое применение в области вербальной коммуникации и общении. Эта теория предлагает собственный вариант описания главных принципов когнитивной системы человека в целом, что позволяет по-новому взглянуть на основные положения коммуникации и прагматики. Теория Релевантности является попыткой переосмыслить инференционную прагматику Пола Грайса. Эта статья посвящена основным принципам теории релевантности.*

*Ключевые слова:* теория Релевантности, постграйсовская прагматика, релевантность, Когнитивный принцип, Коммуникативный принцип.

P. A. Sobolevsky, PhD student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

#### POSTGRICE PRAGMATICS. RELEVANCE THEORY

*The theory of relevance is the leading theory of knowledge. Its advantage, first of all, is to provide adequate psychological analysis of communication. It has found its application in the field of communication. This theory offers its own version of the description of the main principles of the human cognitive system as a whole, allowing for a different view on the main provisions of communication and pragmatics. On the other hand, the relevance theory is an attempt to rethink the Paul Grice approach in pragmatics. This article focuses on the basic principles of the theory of relevance.*

*Keywords:* Relevance theory, post-Grice pragmatics, relevance, Cognitive principle, Communicative principle.

УДК 1 (091)

Я. А. Соболевський, канд. філос. наук

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

#### АМЕРИКАНСЬКИЙ ПЕРІОД В ФІЛОСОФІЇ Ж. МАРІТЕНА

*У статті здійснено огляд "американського" періоду творчості французького філософа Жака Марітена. Розглянуто головні особливості розуміння Ж. Марітеном специфіки державного устрою, культури, світоглядних позицій США. Визначено спектр філософських проблем "американського періоду" творчості Ж. Марітена, пов'язаного з проблемами особистості, релігії, суспільства.*

*Ключові слова:* Ж. Марітен, особистість, індивід, суспільство, держава, нація, релігія, Бог, християнське суспільство, інтегральний гуманізм.

Питання щодо самобутності американської філософії пов'язується з проблемою впливу ідей Старого світу на Новий. З початку заснування перших колоній в Но-

вому Світі європейські філософи приймали активну участь в формуванні інтелектуальної культури перших поселенців. Прикладом цього можуть слугувати поради

Френсіса Бекона (Francis Bacon) (1561 – 1626) щодо побудови нових колоній, особливо першої англійської колонії Верджинії. Філософ ототожнював Атлантиду, про яку писав Платон в діалозі "Тімей", з Америкою в роботі "Нова Атлантида" ("New Atlantis", 1623-24) [1, с. 496]. Також свідченням зацікавленості Америкою може вважатись місіонерська подорож Дж. Берклі у 1728 році до Нового світу на остров Род-Айленд, де той прагнув заснувати коледж св. Павла. За декілька років після того філософ написав трактат "Алкіфрон" ("Alciphron", 1732), в якому описав своє бачення подальшого розвитку Америки. Перші знайомства філософів та культурних діячів Франції зі Сполученими Штатами Америки датуються XVIII ст. Одним з перших, хто познайомив Старий світ з ідеями Нового Світу, після проголошення незалежності США, став письменник Франсуа Рене де Шатобріан (François-René de Chateaubriand) (1768–1848). Повернувшись з Америки до Франції, він виклав свої враження від знайомства з корінним населенням в романі "Атала, або Любов двох дикунів у пустелі" ("Atala, ou les Amours de deux sauvages dans le désert", 1801). Його співвітчизник Шарль Алексіс Клерель де Токвіль (Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville) (1805–1859), відвідавши Сполучені Штати Америки з метою дослідити політичне життя молодшої країни, пізніше також детально розкрив традиції, звичаї та світогляд поселенців. Свої ідеї він виклав у двох частинах свого відомого твору "Про демократію в Америці" ("De la démocratie en Amérique", 1835-1840). У XIX ст. дослідник Макс Леклерк (Max Leclerc) завдяки власним спостереженням прийшов до суперечливих висновків: хоча "американська церква, яка раніше була додатком римської церкви ..., перетворилася в одну з її [Америци] основних рушійних сил" [5, р. 289-290], все ж американське суспільство ґрунтується на егоїзмі, а метою людини в Америці дослідник назвав багатства та матеріальні блага. Висвітлення своєрідних парадоксів та суперечностей в американському суспільстві, його духовній та інтелектуальній культурі, також знайшли своє відображення в філософській спадщині Ж. Марітена.

Всередині XX ст. філософською думкою Америки зацікавився відомий католицький мислитель, неотоміст Жак Марітен (Jacques Maritain) (1882–1973). Будучи безпосереднім свідком докорінних суспільно-політичних та етико-релігійних змін у світі в XIX-XX ст., філософ брав активну участь в формуванні нових світоглядних орієнтирів. Приймавши у 1906 році католицьке віросповідання, Ж. Марітен черпає натхнення з творів Томи Аквінського для переосмислення середньовічних ідей в світлі тогочасних подій. Після Першої світової війни ідеї неотомізму стають впливовими в інтелектуальному середовищі Франції. Знайомство з релігійним філософом М. Бердяєвим та засновником французького персоналізму Е. Муньє сприяло тому, що у 30-х роках XX ст. Ж. Марітен формує програму інтегрального гуманізму. В даній програмі мислитель висвітлює власне бачення проблеми співвідношення особистості, суспільства та Бога. Текстуальної завершеності вона набула в книзі "Інтегральний гуманізм" ("Humanisme Integral", 1936), яка декілька разів перевидавалася у 1938, 1968, 1973 і т. д.

Значна частина наукової та викладацької діяльності Ж. Марітена була пов'язана зі Сполученими Штатами Америки. Свої перші лекції в Новому Світі філософ почав читати в Канаді у 1933 році в Інституті середньовічних досліджень в Торонто ("Pontifical Institute of Mediaeval Studies"), згодом після початку війни викладав в університетах Північної Америки: Колумбійському ("Columbia University"), Чиказькому ("University of Chicago"), Принстонському ("Princeton University").

Американський період в філософії Ж. Марітена поділяється на два періоди: перший період (1940-1945) пов'язаний з окупацією Франції, другий – з еміграцією 1948 – 1960 рр. До першого періоду належать кілька десятків оригінальних філософських робіт написаних французькою та англійською мовами: "Схоластика і політика" ("Scholasticism and politics", 1940), "Наука та мудрість" ("Science and Wisdom", 1940), "Спокута часом" ("Ransoming the Time", 1941), "Права людини і природний закон" ("The Rights of Man and Natural Law", 1945), "Сутінки цивілізації" ("The Twilight of Civilization", 1946), "Християнство і демократія" ("Christianity and Democracy", 1944), "Мистецтво та віра" ("Art and faith", 1944) та ін.

Ж. Марітен приймав активну участь в громадському житті Сполучених Штатів Америки. Філософські погляди мислителя були спрямовані на протидію пропаганді націонал-соціалізму Німеччини, яку називав антихристиянською та антигуманною. Як зазначав філософ: "Фактично там фабрикують лише нещасних рабів, роботів небуття" [2]. Другу світову війну Ж. Марітен охарактеризував як боротьбу людства за збереження цивілізації. Перед обличчям жажіть війни, філософ проголошує людську особистість головною цінністю цивілізації: "Основна риса будь-якої справжньої цивілізації це усвідомлення і повага до особистості" [7, р. 14]. Саме тому Ж. Марітен, будучи автором програми "інтегрального гуманізму", критикував з одного боку марксизм, який повністю зводить людину до сукупності суспільних відносин, та з іншого боку – християнський гуманізм, який нівелював людську особистість перед особистістю Бога. Також філософ піддавав критиці соціалізм за звеличування загальних потреб соціуму над потребами окремої особистості. Все це спонукало мислителя до пошуків можливостей не лише теоретичного викладу власної концепції, а й практичного втілення своїх ідей. Такою можливістю видавалися для мислителя Сполучені Штати Америки. Філософ на власному досвіді переконався, що риси його філософських поглядів притаманні Сполученим Штатам, про які він писав: "це не класова цивілізація, а цивілізація простої людини" [8, р. 252]. Перебування в Америці сприяло тому, що Ж. Марітен детально розглянув загальнолюдські, політичні та соціальні права особистості. На його думку, саме людська гідність стала головним стимулом розвитку американської цивілізації. Його інтелектуальна робота отримала своєрідне завершення у Міжнародній декларації прав людини, котра стала прототипом майбутньої Загальної декларації прав людини ООН (10 грудня 1948 року).

Сполучені Штати Америки могли стати, на думку філософа, зразком для Європи. Розмірковуючи над американським висловом "common man" [8, р. 223–225], Ж. Марітен приходив до думки, що цей термін має не негативне, спрощене, а позитивне значення, адже в ньому втілено гідність людського існування через "цінність кожної людини в колективній свідомості". Власне термін "common" слід перекладати не як "пересічний", а як "суспільний", оскільки саме гідність людини і є, на думку Ж. Марітена, стимулом до розвитку американської цивілізації.

Повернувшись до Європи у 1945 році, Ж. Марітен висловив власне враження від розуміння людської свободи в Америці, стверджуючи, що дана країна може стати базисом для втілення ідей інтегрального гуманізму. Пізніше в роботі "Людина та держава" ("Man and the State", 1951) філософ зізнався в повазі до Сполучених Штатів, особливо щодо співвідношення церкви та держави: "я скажу (як свідчення людини, яка любить цю країну), що європейця, який приїжджає в Америку, вражає те, що вислів "розмежування церкви і держави", який сам по собі є помилковим, не має однакового зна-

чення тут і в Європі" [3]. Якщо в Європі це розмежування призводило до вікових непорозумінь та воєн, то в США подібне розмежування привело до взаємної співпраці, яка є, на думку філософа, найбільшим досягненням Нового Світу. Наприклад, автор позитивно оцінив в Америці відмову держави від надавання переваг тому чи іншому релігійному віросповіданню та від встановлення єдиної державної релігії. Власне книга "Людина та держава" була створена на основі прочитаних у грудні 1949 р. Ж. Марітен лекцій з курсу "Аналіз політичних інститутів США". Дана книга була написана англійською мовою, як і інші роботи другого етапу "американського" періоду і лише згодом перекладена французькою.

Другий еміграційний період в роботі Ж. Марітена тривав з 1948 до 1960 року. Серед основних робіт цього періоду слід назвати такі як, "Особистість та загальне благо" ("La personne et le bien commun", 1947), "Про існування та існуюче" ("Court traité de l'existence et de l'existant", 1947), "Людина та держава" ("Man and the State", 1951), "Межі розуму" ("The Range of Reason", 1952), "Творча інтуїція в мистецтві та поезії" ("Creative Intuition in Art and Poetry", 1953), "Про філософію історії" ("On the Philosophy of History", 1957), "Роздуми про Америку" ("Reflections on America", 1957), "Філософ в місті" ("Le philosophe dans la cité", 1960). Таким чином, спектр інтересів філософа був надзвичайно широким: від естетики та християнської етики до політичних та соціологічних досліджень. Свої наукові роботи Ж. Марітен формував переважно з лекційних курсів, тому багато в чому вони виібрали в себе досвід викладання в Сполучених Штатах Америки.

Основу увагу на другому етапі філософ приділяв, як і раніше, проблемам сутності людини, взаємозв'язків суспільства та держави, загального блага та блага особистості, демократії та прав людини. Найбільш повно свої погляди на державу, суспільство та людину Ж. Марітен виклав в роботі "Людина та держава". Повертаючись до цієї роботи, слід зазначити, що дана робота була написана радше не як теоретичний трактат, а як своєрідний "маніфест", подібний до "Маніфесту персоналізму" Е. Мунье. Зміст цієї роботи становить ґрунтовний аналіз політичної термінології, серед різноманіття якої філософ виділяє основні ключові поняття: "суспільство", "спільнота", "народ", "держава", "нація". Перші два терміни філософ хоч і називає синонімічними, все ж розмежовує їх: "...спільнота в більшій мірі пов'язана з природою і з біологічним, тоді як суспільство ближче до творинь розуму, до мисленнєвих та духовних здібностей людини" [3]. Нація ж, на думку філософа, не є синонімом країни, вона існує завдяки мові та культурному спадку. "Нація – це одне з найважливіших, можливо, найскладніших і найдосконаліших суспільств, породжених цивілізованим життям" [3]. На думку Ж. Марітена, нація не може бути основою держави, проте держава здатна "пробудити націю". Так, наприклад, така держава як Сполучені Штати Америки, будучи багатонаціональною федерацією держав, водночас є "багатонаціональною нацією". В даному контексті центральною тезою Ж. Марітена можна визначити наступний вислів: "Не народ існує для держави, а держава для народу" [3], бо держава існує не як мета, а як інструмент в руках людини, і вона постає як орган, якому дано право використовувати владу. Найкращою формою співіснування людей філософ, відповідно, вважає демократію, яку він визначає як: "раціональну організацію свобод, заснованих на законі" [3], "...той ідеал спільного життя, який ми називаємо демократією, виник в своїй основі через натхнення Євангелієм і не може існувати без нього" [6, р. 27].

В інших роботах даного періоду Ж. Марітен продовжує власні філософські розвідки щодо проблеми людини, розрізняючи поняття "індивід" та "особистість". На думку філософа, коли людина постає як індивід, вона підкоряється суспільству, виконуючи усі правила та норми суспільства. Проте, коли людина постає як особистість, суспільство підкоряється людині, як такій, котра спроможна творчо реорганізовувати його. На відміну від індивіда, який є частиною суспільства, особистість, як духовна цілісність, відноситься до Бога, в якому черпає свої права та сили. Тому найціннішим, що є в цьому світі, на думку філософа, є особистість. Цю ідею Ж. Марітен влучно висловив ще в книзі "Схоластика і політика" у 1940: "Одна єдина людська душа набагато цінніша ніж весь матеріальний світ і немає нічого вище неї крім Бога" [9, р. 72–73]. У 1947 р. філософ надав дефініцію терміну "суспільство" в роботі "Людина і загальне благо", де визначив його як "...об'єднання особистостей, а тому соціальне життя повинне бути підпорядковане блага і свободі особистості" [10, р. 67]. Гармонійне співвідношення особистості, суспільства та Бога, на думку мислителя, можливе. Підтвердженням цієї думки може слугувати текст Декларації незалежності Сполучених Штатів Америки, підписання якої є знаковою подією для політичної філософії кінця XVIII ст. Цей документ увібрав в себе концепції тогочасної філософії та символізував собою ідею побудови людського суспільства в єднанні з Богом.

Проблема співвідношення релігії, культури та цивілізації, в інтерпретації Ж. Марітена, постає знову ж таки зі співвідношення особистості та суспільства. Якщо цивілізація демонструє розквіт суспільства, то культура є продуктом інтелектуальних та моральних якостей особистості, зазначає автор. Називаючи три головні цивілізації в історії людства: язичницьку, християнську та світську, Ж. Марітен стверджував, що гуманізм середніх віків був "теоцентричним", а доби Відродження – "антропоцентричним", тому що розмежовував людину та Бога, оскільки бачив силу і в людській природі. З XVI ст. в світі збереглося "декоративне християнство", яке, як стверджує філософ, протистояло зростанню атеїзму, викликаного розвитком раціоналізму та антропоцентризму. Ця теза була покладена в основу прочитаних у Парижі в лютому 1939 року лекції "Сутінки цивілізації". Американський журналіст Волтер Ліппман високо оцінив дану лекцію: "Я читаю її, як і все, що Ви пишете, з глибоким інтересом та почуттям зростаючого просвітлення" [4, р. 32]. Свої ідеї журналіст виклав в роботі "Марітен та Америка – дружба" у 1987 році.

Цивілізація може стати християнською, на думку Ж. Марітена, якщо основні її орієнтири походять з незмінних християнських доктрин. Так само філософ прийшов до думки, що Сполучені Штати Америки 50-их років XX ст. були країною, яка найбільше відповідала ідеям християнської цивілізації. Ці ідеї філософ виклав в роботі "Роздуми про Америку" ("Reflections on America", 1957). На думку Ж. Марітена, Америка мала унікальну історичну можливість, адже була звільнена від тягаря минулого, від якого страждає Європа. В Сполучених Штатах Америки мислитель вбачав велич: "З часом я все більше розумів грандіозність людських зусиль, докладених для створення протягом двох століть Нового Світу ... гідного вільних людей, та створення реальної та справді оригінальної цивілізації, здатної дивувати, захоплювати людські серця" [11].

Захищаючи американський менталітет від звинувачень, подібних тим, які висловлював дослідник М. Леклерк, Ж. Марітен погоджувався з тим, що європеєць як і американець прагне грошей, проте якщо перший звик асоціювати матеріальні блага з жадобою багатства,

інший вбачає в грошах можливість (не накопичення, а використання заради збільшення власної свободи). Свідченням цього є розвинена банківська система та численні благодійні фонди. В такому ключі Сполучені Штати Америки гідно продовжують традиції меценатів часів античності. Інша риса американців, яка вразила мислителя, це можливість вільно дискутувати. Людина в Америці мала свободу слова та не боялась мати власну думку, яка могла не співпасти з загальноприйнятою. Особливо, зазначав Ж. Марітен, це стосується молоді. В своїй роботі "Розмисли про Америку" 1958 р. філософ розкриває відмінності між європейцями та американцями в таких питаннях як доброчинність та ввічливість. Якщо в Старому Світі бути "добрим" означало бути "наївним", то в Новому – бути таким, на якого можна поклатися, бути людиною доброї волі, беззаперечно допомагати іншим людям. Бажання робити життя кращим можна помітити в усіх сферах людського існування, навіть в такій дрібниці як "посмішка", пише Ж. Марітен. Коли у 1940 році філософ дізнався про окупацію Франції, будучи засмученим, він помітив посмішки американців, про які пізніше написав: "Прекрасно розуміючи, що це чиста ілюзія, щось ірреальне, ... я раптово усвідомив значення даного символу, ... був вражений елементарним і глибоко вкоріненим почуттям людського братерства, яке існує в країні і приховане за такою посмішкою ... почуттям євангельського походження – співчуття до людини, бажання зробити для неї життя більш терпимим" [11].

Дані розмисли французького філософа щодо Сполучених Штатів Америки середини ХХ ст. зводяться до тези, що будь-яка людська реальність є амбівалентною, що будь-яка цивілізація, яких би висот вона не досягла, не застрахована від небезпек розпаду чи занедбання. Втім, можна зробити висновок, що розуміння Ж. Марі-

тена устрою Сполучених Штатів Америки є позитивним, адже саме в цій країні реалізовані, на його думку, демократія, особистісна свобода, людська гідність. Проте головна заслуга Сполучених Штатів Америки вбачалась в домінуванні духу християнства, яке посилювало віру мислителя в те, що християнська цивілізація все ж можлива. Сам вплив Ж. Марітена на інтелектуальне життя Сполучених Штатів Америки можна оцінити завдяки згодом філософського співтовариства "Американська Марітенська Асоціація" ("The American Maritain Association"), яка випускає періодичне видання "Записник Марітена" ("The Maritain Notebook: newsletter of the american maritain association"), займаючись детальним вивченням та збереженням спадку видатного мислителя.

#### Список використаних джерел

1. Бэкон Ф. Новая Атлантида [текст] // Сочинения в двух томах / Ф. Бэкон. – М., 1978. – Т. 2. – 575 с.
2. Маритен Ж. Философ в мире / Ж. Маритен [Електронний ресурс] – режим доступу: [http://krotov.info/library/13\\_m/ar/iten\\_04.htm](http://krotov.info/library/13_m/ar/iten_04.htm).
3. Маритен Ж. Человек и государство / Ж. Маритен [Електронний ресурс] – режим доступу: [http://krotov.info/library/13\\_m/ar/iten\\_00.html](http://krotov.info/library/13_m/ar/iten_00.html).
4. Doering B. Maritain and America-Friendship [текст] / B. Doering // Understanding Maritain: Philosopher and Friend / Ed. by D.W. Hudson, M.J. Mancini. Macon (GA) 1987. – 339 p.
5. Leclerc M. Choses d'Amerique (Le crisis economique et religieuse aux Etats-Unis en 1890) [текст] / M. Leclerc. – Paris, 1891. – 282 p.
6. Maritain J. Christianity and Democracy [текст] / J. Maritain. N.Y., 1944. – 189 p.
7. Maritain J. Les droits de l'homme et la Loi naturelle [текст] / J. Maritain. N Ed. de La Maison Française, Incorporated, 1942. – 142 p.
8. Maritain J. Pour la Justice: Articles Et Discours (1940-1945) [текст] / J. Maritain / French & European Publications, Incorporated, 1945. – 367 p.
9. Maritain J. Scholasticism and politics / J. Maritain [Електронний ресурс] – режим доступу: <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/etext/CG.HTM>.
10. Maritain J. The Person and the Common Good / J. Maritain [Електронний ресурс] – режим доступу: <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/etext/CG.HTM>.
11. Maritain J. Reflections on America / J. Maritain [Електронний ресурс] – режим доступу: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/etext/reflect0.html#F>.

Надійшла до редколегії 10.10.15

Я. А. Соболевский, канд. филос. наук

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

#### АМЕРИКАНСКИЙ ПЕРИОД В ФИЛОСОФИИ Ж. МАРИТЕНА

*В статье сделан обзор "американского" периода творчества французского философа Жака Маритена. Рассмотрены основные особенности понимания Ж. Маритеном специфики государственного устройства, культуры, мировоззренческих позиций США. Определен спектр философских проблем в "американский период" творчества Ж. Маритена, связанных с проблемами личности, религии, общества.*

*Ключевые слова:* Ж. Маритен, личность, индивид, общество, государство, нация, религия, Бог, христианское общество, интегральный гуманизм.

Y. A. Sobolevsky, PhD

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

#### AMERICAN PERIOD IN THE PHILOSOPHY OF J. MARITAIN

*The article deals with a review of "American" period of creation of the French philosopher Jacques Maritain. The main features of Jacques Maritain's understanding of the specifics of state structure, culture, worldview of the USA are examined. The spectrum of philosophical problems of "American period" of J. Maritain's works, connected with problems of personality, religion and society is defined.*

*Keywords:* J. Maritain, person, individual, society, state, nation, religion, God, Christian society, integral humanism.

УДК 162.6

М. В. Тищенко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

#### ОСОБЛИВОСТІ СЕМАНТИЧНОГО ПІДХОДУ ДО ФОРМАЛІЗАЦІЇ АРГУМЕНТ

*Стаття присвячена дослідженню головних характеристик та особливостей семантичного підходу до формалізації аргументації, започаткованого Дангом, а також змінам, яких він зазнав у концепціях ASPIC та Тулузо-Ліверпульської групи.*

*Ключові слова:* семантика, формалізація, аргументація, аргументативне міркування.

**Вступ.** Аргументація є однією з найважливіших складових людського спілкування. Саме тому вона виступає предметом аналізу не лише для філософських

та гуманітарних дисциплін. До її оцінки підійшли також у теорії штучного інтелекту, в межах якої сформулювалось те, що ми пропонуємо називати семантичним підходом



до формалізації аргументації. Термін "семантичний" було обрано через те, що основою цього підходу є побудова семантичних моделей аргументаційних систем, які складаються з множин аргументів та відношень, які встановлюються між ними. Основою для оцінки аргументації виступає побудова множин прийнятних аргументативних міркувань, які називаються розширеннями.

Аргументативними міркуваннями ми будемо називати міркування, які складаються з засновків, підтримки та висновків, які поєднані відношенням виводу. Пропозиційні змінні, з яких складається аргументативне міркування, ми будемо називати аргументами, а процес взаємодії двох або більше учасників з використанням аргументативних міркувань будемо називати аргументацією.

Перша подібна формалізація була запропонована Фан Мін Дангом (P.M.Dung) у 1995 році у статті "Про прийнятність аргументативних міркувань та її фундаментальну роль у немонотонній аргументації, логічному програмуванні та іграх з  $n$ -ною кількістю гравців". Вона стала основою подальших розробок в цьому напрямі, серед яких варто виокремити проект ASPIC та Тулузо-Ліверпульську групу. Група дослідників, яка розробила ASPIC, складалася з Лейли Амгуд (L.Amgoud), Мартіна Камінади (M.Caminada), Генрі Праккена (H.Prakken) та інших. До Тулузо-Ліверпульської групи (термін Праккена) належать Саймон Парсонс (S.Parsons), Майкл Вулдрідж (M.Wooldridge), Пітер МакБерні (P.McBurney) та Лейла Амгуд.

Метою цієї статті буде виокремлення основних рис семантичного підходу до аргументації, включаючи концепцію Данга, ASPIC+ та мультиагентний підхід Тулузо-Ліверпульської групи, та оцінку їхніх відмінностей. Оскільки ця тема абсолютно не досліджена у вітчизняній літературі, а основний інтерес для нас вона представляє з точки зору своєї застосовності у теорії аргументації, заглиблюватися у найбільш технічні деталі цих підходів, пов'язаних, зокрема, з комп'ютерним обчисленням, ми не будемо.

### 1. Головні характеристики семантичного підходу до аргументації Данга

Фан Мін Данг – в'єтнамський професор, спеціаліст в області комп'ютерних наук. У 1995 році вийшла його стаття "Про прийнятність аргументів та її фундаментальну роль у немонотонній аргументації, логічному програмуванні та іграх з  $n$ -ною кількістю гравців", де були викладені основи семантичного підходу до аргументації.

Мотивацію звернутися до проблем аргументації в сфері комп'ютерного програмування Данг пояснив так: "Аргументація становить значний компонент людського інтелекту. Здатність аргументувати одне з одним є для людей неодмінною для розуміння нових проблем, для проведення наукових досліджень, для вираження, уточнення та захисту своїх поглядів у повсякденному житті" [3, р. 322]. При цьому дослідник підкреслює, що, незважаючи на важливу роль у вирішенні соціальних та економічних проблем, аргументацію не дуже важко імплементувати у логічне програмування. Для цього "аргументацію можна розглядати як логічне програмування з запереченням як невдачею" [3, р. 324].

Данг починає формалізацію з визначення структури аргументації (argumentative framework):

$$AF = \langle AR, attacks \rangle,$$

де  $AR$  це множина аргументативних міркувань, а  $attacks$  (атакує) це бінарне відношення у  $AR$ , тобто  $attacks \subseteq AR \times AR$ .

У випадку двох аргументативних міркувань  $A$  та  $B$ ,  $attacks(A, B)$  означає, що  $A$  атакує  $B$ .

На цьому етапі дуже легко помітити подібність структури аргументації Данга до шкали семантики можли-

вих світів Кріпке, яка також складається з пари, де перший елемент – множина, а другий – бінарне відношення між елементами цієї множини. У випадку семантики Кріпке це множина можливих світів та відношення досяжності між ними.

Далі Данг визначає умови прийнятності аргументативних міркувань та припустимості їх множин. Він пояснює свою інтуїцію для формалізації цих властивостей таким чином:

"Для раціонального агента  $G$  аргументативне міркування  $A$  буде прийнятним за умови якщо  $G$  зможе захистити  $A$  від усіх атак на  $A$ . Далі, резонно припустити, що раціональний агент зможе прийняти лише прийнятну аргументацію. Це означає, що множина аргументативних міркувань, прийнятих раціональним агентом, буде множиною аргументативних міркувань, яка може захиститися від усіх атак на себе" [3, р. 326].

Виходячи з цього, Данг пропонує такі визначення:

- аргументативне міркування  $A \in AR$  вважається *прийнятним* (acceptable) відносно до множини  $S$  тоді і тільки тоді, коли для кожного аргументативного міркування  $B \in AR$  вірно, що якщо  $B$  атакує  $A$ , то  $B$  атакується  $S$ ;
- множина  $S$  вважається *несуперечливою* (conflict-free) за умови, що у множині  $S$  не існує аргументативних міркувань  $A$  та  $B$  таких, що  $A$  атакує  $B$ ;
- несуперечлива множина аргументативних міркувань  $S$  вважається *припустимою* (admissible) тоді і тільки тоді, коли кожне аргументативне міркування в  $S$  є прийнятним відносно до  $S$ .

Незважаючи на те, що виразні можливості формалізації Данга значно багатші, лише цих визначень достатньо, щоб сформулювати основні семантики прийнятності, еволюцію яких можна буде згодом прослідкувати у доробку Тулузо-Ліверпульської групи.

Група науковців, у складі якої був і Данг, у роботі "Абстрактний, теоретико-аргументативний підхід до логіки замовчування" пропонує п'ять різних семантик, або розширень, які визначають умови прийняття аргументації раціональним агентом:

- *наївна семантика* (naive semantics), найпростіша з усіх, передбачає прийняття будь-якої припустимої несуперечливої множини аргументативних міркувань;
- *стабільна семантика* (stable semantics), вимагає не лише припустимості та несуперечливості множини, але й передбачає, що кожне аргументативне міркування, яке не входить в названу множину, атакується цією множиною;
- *припустима семантика* (admissibility semantics) передбачає, що множина може захиститися від усіх атак, тобто атакує усі множини аргументативних міркувань, які атакують цю множину;
- *преференційна семантика* (preferential semantics) вважає прийнятною лише максимальну множину аргументативних міркувань, тобто таку, яка не може бути підмножиною якоїсь іншої несуперечливої припустимої множини аргументативних міркувань;
- *повна семантика* (complete semantics) є своєрідним посередником між прийнятною та преференційною семантикою, вважаючи прийнятною лише таку множину аргументативних міркувань, яка є припустимою та містить усі припущення, які вона захищає.

Кожна з цих семантик має також *довірливу* (credulous) та *скептичну* (sceptical) версії. Наведені вище визначення стосуються тим, що ускладнюють умови прийнятності. "Можна визначити скептичні семантики як такі, що приймають висновок тоді і тільки тоді, коли він підтримується у кожному довірливому "прийнятному" розширенні, де "прийнятність" розуміється у рамках

максимальних несуперечливих, стабільних, припустимих, преференційних та повних розширень" [2, р. 89]. Інакше кажучи, скептична версія прийматиме висновок лише за умови якщо він триматиметься в усіх прийнятих множинах відповідної довірливої семантики.

Таким чином, у найпростішому неформальному представленні можна сказати, що формалізація Данга передбачає раціонального агента, який може мати до десяти (якщо включати як скептичні, так і довірливі версії розширень) умов прийняття аргументації.

Наведеної інформації буде достатньо для розуміння основних відмінностей цієї теорії від деталізацій ASPIC та Тулузо-Ліверпульської групи.

## 2. ASPIC та ASPIC+ як деталізації абстрактної формалізації Данга

ASPIC (Argumentation Service Platform with Integrated Components) – це проект, фінансований Євросоюзом з 2004 по 2007 рік, метою якого була розробка служб, заснованих на знанні, які базувалися б на семантично багатих логічних формалізмах, названих аргументаційними системами. У ролі такого фундаменту виступила концепція Данга, яку доповнили двома видами правил виводу та замінили відношення *атаки* (attacks) у найпершому визначенні структури (AF) відношенням *поразки* (defeat).

Одним з учасників проекту був Генрі Праккен, який у своїх пізніших роботах пропонує систему під назвою ASPIC+. Незважаючи на те, що ця система не отримала підтримки від деяких учасників оригінального проекту, зокрема Лейли Амгуд [1], вона зберігає основні відмінності ASPIC від концепції Данга. Вона також супроводжується коментарями Праккена, які дають неформальне тлумачення деяких елементів, зокрема з точки зору теорії аргументації. Саме тому ми викладемо основні характеристики цього проекту на прикладі ASPIC+.

Праккен пише, що "сама по собі аргументаційна структура Данга надто абстрактна і для створення моделі реального аргументативного міркування необхідно використовувати прикладну версію його підходу" [6, р. 1]. ASPIC+ і пропонується як подібна прикладна версія.

Основою формалізації ASPIC+ виступає *аргументаційна система* (argumentation system). Вона складається з чотирьох елементів:

$AS = (L, \bar{\cdot}, R, \leq)$ , де

- $L$  це мова логіки;
- $\bar{\cdot}$  це функція протилежності від  $L$  до  $2^L$ ;
- $R = R_s \cup R_d$  це множина строгих ( $R_s$ ) та нестрогих ( $R_d$ ) правил виводу, таких що  $R_s \cap R_d = \emptyset$ ;
- $\leq$  це часткове упорядкування  $R_d$ .

Вже на цьому етапі можна помітити ряд відмінностей. По-перше, множина аргументативних міркувань замінюється у визначенні множиною усіх висловлювань формалізованої мови. Це дозволяє визначити множину аргументативних міркувань як підмножину всіх висловлювань заданої мови. По-друге, задається функція протилежності, за допомогою якої потім визначається заперечення. У концепції Данга заперечення, незважаючи на свою роль, формулюється лише після того, як задаються різні ускладнені семантики. По-третє, одразу визначаються правила виводу та їхнє часткове упорядкування, яке застосовується у певних ситуаціях атаки.

Названі відмінності не є запереченням або навіть розширенням формалізації, запропонованої Дангом, оскільки вони зустрічаються і у в'єтнамського дослідника, як в засадничій статті, так і в пізнішому доробку. Проте це, як і було зазначено на меті створення ASPIC+, є деталізацією, уточненням концепції Данга. Це уточнення дозволяє змістити акцент з побудови різних семантичних розширень на процес аргументації як критики аргументативних міркувань. "Аргументація як

логічне програмування" замінюється на "аргументацію як критику міркувань".

Введення двох різновидів правил виводу дозволяє урізноманітнити відношення атаки. У Данга воно могло встановлюватися лише між аргументативними міркуваннями, у ASPIC можлива атака не лише на них, але і на відношення виводу, яке встановлюється між засновками та висновками.

Правила виводу поділяються на два види: *строгі* (strict) та *нестрогі* (defeasible). І ті, інші задаються разом з аргументаційною системою і не можуть бути змінені під час аргументації. Строгі не можуть бути піддані сумніву і розглядаються як рівнозначимі. Вивід на основі таких правил формально позначається стрілкою  $\rightarrow$ . Нестрогі, у свою чергу, відкриті для критики (слово defeasible у прямому перекладі означає саме це) та можуть мати різний статус одне відносно одного, який так само визначається під час задання системи ( $\leq$ ). Формально вивід на основі нестрогих правил позначається стрілкою  $\Rightarrow$ .

Подібний статус нестрогих правил відкриває нові можливості для відношення атаки, яке тепер буває трьох видів: *підсікаюча атака* (undercutting attack), *спростовуюча атака* (rebutting attack) та *підриваюча атака* (undermining attack). Для того, щоб визначити їх, необхідно ввести ще декілька формалізмів.

Засновки аргументативного міркування  $A$  позначаються як  $Prem(A)$ , вони являють собою формули заданої мови  $L$ , які використовуються для побудови аргументації. Висновок аргументативного міркування  $A$  позначається як  $Conc(A)$ , а  $Sub(A)$  позначає усі проміжні аргументативні міркування, тобто такі формули, які підтримують висновок, але мають власні засновки.

Цього достатньо, щоб визначити три наведені відношення атаки.

Аргументативне міркування  $A$  *підсікає* аргументативне міркування  $B$  (через  $B'$ ) тоді і тільки тоді, коли  $Conc(A) \in B'$  для якогось  $B' \in Sub(B)$  у формі  $B1'', \dots, Bn'' \Rightarrow \psi$ .

Аргументативне міркування  $A$  *спростовує* аргументативне міркування  $B$  (через  $B'$ ) тоді і тільки тоді, коли  $Conc(A) \in \bar{\varphi}$  для якогось  $B' \in Sub(B)$  у формі  $B1'', \dots, Bn'' \Rightarrow \varphi$ . Аргументативне міркування  $A$  протилежно спростовує аргументативне міркування  $B$  тоді і тільки тоді коли  $Conc(A)$  протилежний  $\varphi$ .

Аргументативне міркування  $A$  *підриває* аргументативне міркування  $B$  (через  $\varphi$ ) тоді і тільки тоді, коли  $Conc(A) \in \bar{\varphi}$  для якогось  $\varphi \in Prem(B)$  (за виключенням аксіом). Аргументативне міркування  $A$  *протилежно підриває* аргументативне міркування  $B$  тоді і тільки тоді, коли  $Conc(A)$  протилежний  $\varphi$  або якщо  $\varphi$  є припущенням.

У неформальному представленні перший різновид атаки можна охарактеризувати як атаку на саме відношення виводу. Праккен пропонує розглядати це як ситуацію часткового розходження думок, коли опонент "каже, що існує якась виняткова ситуація, в якій правила нестроного виводу не можуть бути застосовані, без виведення протилежного висновку" [6, р. 8].

Другий різновид атаки, в такому разі, буде прикладом ситуації повного розходження думок, коли опонент не лише критикує аргументативне міркування пропонента, але й пропонує інший висновок з застосуванням такого ж правила виводу.

Третій вид атаки спрямовується на атомарну формулу, яка входить до засновків аргументативного міркування, яке критикується. Так само як об'єктом підсікаючої атаки не може бути строге правило, так і об'єктом підриваючої атаки не може бути аксіома.

Аналогічні атаки можна зустріти також в межах традиційної логіки, де критику судження можна вести за трьома напрямками: критикувати засновки, критикувати висновки або критикувати саме відношення виводу.

Як було зазначено, основним відношенням в ASPIC виступає не атака, а поразка, яка визначає успіх кожної атаки. Для цього використовується задане на початку упорядкування між нестрогими правилами.

Аргументативне міркування *A* успішно спростовує аргументативне міркування *B* якщо *A* спростовує *B* через *B'* і або *A* протилежно спростовує *B'*, або  $A \not\vdash B'$ .

Аргументативне міркування *A* успішно підриває аргументативне міркування *B* якщо *A* підриває *B* через  $\phi$  і або *A* протилежно підриває *B*, або  $A \not\vdash \phi$ .

Упорядкування визначає пріоритет між різними аргументативними міркуваннями у тих місцях, де вони суперечать одне одному. Виходячи з цього зрозуміло, чому у відношення підсікання немає спеціального визначення поразки: воно не пропонує висновку, який би суперечив аргументативному міркуванню пропонента.

ASPIC та ASPIC+ пропонують формальний інструментарій, який, хоч і базується на підході Данга, але більше зосереджений на процесі аргументації як критики міркувань, що підкреслюється деталізацією різних правил виводу та різних видів атак. У наступному варіанті формалізації основна увага зосереджується на інших характеристиках аргументації.

### 3. Формалізація аргументації як мультиагентних діалогів

На основі концепції Данга виникає ще один підхід, який збагачує запропоновану ним формалізацію інструментарієм з формальної діалектики. Праккен називає групу дослідників, які працюють з цим підходом, Тулузо-Ліверпульською групою, самі дослідники (серед яких Парсонс, Вулдрідж та інші) зазвичай називають свої дослідження формальними мульти- або інтраагентними діалогами.

В якості основи пропонуються такі поняття: *L* – пропозиційна мова, в межах якої відбувається діалог, та  $\Sigma$  – можливо суперечлива множина формул пропозиційної мови, незамкнена стосовно відношення логічного слідування. З них формується пара  $A = (H, h)$ , яка і становить собою аргументативне міркування (*A*), де *H* є підмножиною або сукупністю підмножин  $\Sigma$ , а *h* є висловлюванням пропозиційної мови *L*. *H* виконує роль підтримки (support) аргументативного міркування *A*, а *h* – висновку (conclusion) аргументативного міркування *A*.

На цьому етапі істотних відмінностей від попередніх підходів немає: аргументативне міркування складається з підтримки та висновку, і формулюється заданою мовою. Відмінності починаються далі. Так, замість атаки у Данга або поразки в ASPIC, у концепції Тулузо-Ліверпульської групи основним відношенням виступає підсікання (undercut). Воно формулюється таким чином: аргументативне міркування  $A_1$  вважається підсіченим тоді і тільки тоді, коли існує інше аргументативне міркування  $A_2$ , висновком якого є заперечення одного з елементів підтримки  $A_1$ .

На цьому етапі важливо уникнути термінологічної плутанини. Незважаючи на спільну назву, відношення підсікання у ASPIC та Тулузо-Ліверпульської групи має зовсім різний характер. У першому випадку воно використовується для атаки на саме правило виводу, яке використовується в аргументації. У другому воно призначене для позначення атаки на конкретний аргумент, який складає підтримку аргументативного міркування. У ASPIC+ така атака називається підриванням і передбачає попереднє упорядкування. У Тулузо-Ліверпульській

групі для цього використовується відношення переваги (preference).

Аргументаційна система (AS) визначається саме цими трьома елементами і формально записується таким чином:

$$AS = \langle A(\Sigma), \text{Undercut}, \text{Pref} \rangle.$$

До цієї системи додається поняття множини прийнятних аргументативних міркувань *S*, яка визначається як така мінімальна несуперечлива сукупність формул, яка здатна захистити кожен зі своїх елементів. Тобто використовується визначення прийнятної множини з формалізації Данга.

Головною особливістю Тулузо-Ліверпульського підходу є збагачення формалізації Данга інструментарієм формальної діалектики. Для цього процес аргументації розглядається як діалог між двома агентами, які традиційно позначаються як *P* (Pro) та *C* (Contra). У кожного з них є власна можливо суперечлива множина формул  $\Sigma_P$  та  $\Sigma_C$ , закрита для опонента. Також у кожного з них є власне поле зобов'язань ( $C\Sigma_P$  та  $C\Sigma_C$  відповідно), до якого мають доступ усі учасники діалогу. Туди вносяться всі твердження, висловлені агентами під час діалогу.

Дії учасників діалогу обмежуються декількома операціями: *ствердження* (assert), де агент додає до свого поля зобов'язань певне твердження або множину тверджень; *прийняття* (accept), де агент приймає твердження або множину тверджень, висловлених опонентом; *виклик* (challenge), де агент вимагає від опонента навести розгорнуті засновки до висловленого ним твердження; *питання* (question), де агент дізнається про наявність або відсутність у опонента певного твердження.

Цей перелік локуцій майже повністю збігається з формальною діалектикою Ч.Гембліна за тим виключенням, що тут відсутня операція *No*, яка видаляє певне твердження з поля зобов'язань. Натомість пропонується або ствердження певної формули, або ствердження її заперечення, або ствердження невизначеності.

Додатково ця система збагачується поняттям про різні моделі поведінки агентів. Дослідниками пропонуються три моделі ствердження та три моделі прийняття висловлювань під час діалогу. Серед позицій ствердження виокремлюють *впевненого* (confident) агента, який стверджує будь-яку пропозицію *p*, для якої здатен побудувати аргументативне міркування (*S, p*); *обережного* (careful) агента, який стверджує пропозицію *p* в тому випадку, коли він здатен побудувати для неї аргументативне міркування (*S, p*), але не може побудувати сильніше аргументативне міркування для її заперечення  $\neg p$ ; та *вдумливого* (thoughtful) агента, який стверджує пропозицію *p* лише в тому випадку, коли здатен побудувати для неї прийнятне аргументативне міркування (*S, p*). Прийнятним є те аргументативне міркування, яке належить до множини прийнятних міркувань, яка була визначена вище.

На перших стадіях розвитку цієї формалізації виокремлювалися лише дві моделі ствердження: *впевнена* та *вдумлива*, проте заради симетрії з позиціями прийняття аргументів додали *обережного* агента. Теорію можливо розширити до бездумного (thoughtless) агента, який би стверджував будь-яку пропозицію, яку він знайде у власній базі знань, проте змістовно це не буде відрізнятися від дій *впевненого* агента і не збагатить виразних можливостей теорії.

Ставлення до прийняття тверджень опонента також виражається трьома моделями поведінки: *довірливий* (credulous) агент приймає будь-яке твердження *p*, для якого наведене аргументативне міркування; *обачний* (cautious) агент приймає будь-яке твердження *p* в разі якщо він не здатен побудувати сильніше аргументатив-

не міркування для твердження  $\neg r$ ; *скептичний* (skeptical) агент приймає лише те твердження  $r$ , для якого побудована прийнятне аргументативне міркування. Їх також можна збагатити допитливим (querelous) агентом, який би задовільнився лише в тому разі, якщо для всіх аргументів, що підтримують твердження опонента, були б побудовані власні аргументи і так *ad infinitum*, але це також змістовно не збагачує теорію, фактично дорівнюючи діям скептичного агента.

Такий підхід є цікавою видозміною семантик прийняття аргументації, пропонує Дангом. Попри те, що в обох випадках суб'єктом виступає раціональний агент, формалізація Данга цікавиться не самим агентом, а семантикою, в межах якої формалізується аргументація. А значить, що кожна схема прийняття аргументації передбачає зміну не агента, а семантики, в якій відбувається аргументація (яка, нагадаємо, для Данга є різновидом логічного програмування).

Тулузо-Ліверпульський підхід натомість для диференціації стратегій прийняття аргументації пропонує змінювати не систему, в якій відбувається діалог, а характеристики агентів. Це робить формалізацію значно простішою для неформального вираження з точки зору теорії аргументації. Окрім того, це дозволяє збагатити агента не лише власною поведінкою, але і відкриває можливості для його подальшого ускладнення, наприклад, створення його власної мети у діалозі, його бажань та переконань. Розробки у цьому напрямі вже проводяться, і дозволяють виразити, наприклад, різні контексти аргументації, чого не можна досягти використовуючи семантики Данга.

**Висновки.** Данг створює свою впливову концепцію формалізації аргументації як спосіб імплементувати

поняття аргументації в логічне програмування. Наслідком стає система, яка дозволяє формувати різні семантики, які визначають умови прийнятності аргументації. На її основі формуються ASPIC, ASPIC+ та мультиагентний підхід Тулузо-Ліверпульської групи, які зміщують акцент на безпосередній процес аргументації. У запропонованих ними формалізаціях аргументація перетворюється з логічного програмування на процес оцінки міркувань, який передбачає активну участь двох різних агентів.

ASPIC та ASPIC+ зосереджуються на вираженні поняття виводу, для чого збагачують поняття атаки та додають до аргументаційної системи правила виводу. Тулузо-Ліверпульська група натомість ускладнює роль агента, додаючи до нього характеристики, які визначають його поведінку в діалозі. Незважаючи на спадкоємність цих концепцій відносно теорії Данга, вони представляють набагато більше інтересу з точки зору теорії аргументації, зокрема у її неформальному вивченні.

#### Список використаних джерел

1. Amgoud L. Five weaknesses of ASPIC+ // *Advances in Computational Intelligence* – 2012. – №299. – P. 122-131.
2. Bondarenko A., Dung P.M., Kowalski R.A., Toni F. An abstract, argumentation-theoretic approach to default reasoning – 1997. – №93. – P. 63-101.
3. Dung P.M. On the acceptability of arguments and its fundamental role in nonmonotonic reasoning, logic programming and n-person games // *Artificial Intelligence* – 1995. – №77. – P. 321-357.
4. Parsons S., McBurney P., Wooldridge M. The mechanics of some formal inter-agent dialogues // *Advances in Agent Communication. International Workshop on Agent Communication Languages, ACL 2003, Melbourne, Australia, July 14, 2003. Revised and Invited Papers* – 2004. – P. 329-348.
5. Parsons S., Wooldridge W., Amgoud L. Properties and complexity of some formal inter-agent dialogues // *Journal of Logic and Computation* – 2003. – №13(3). – P. 347-376.
6. Prakken H. An abstract framework for argumentation with structured arguments // *Argument and Computation* – 2010. – №1. – P. 93-124.

Надійшла до редколегії 20.10.15

Н. В. Тищенко, асп.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

### ОСОБЕННОСТИ СЕМАНТИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ФОРМАЛИЗАЦИИ АРГУМЕНТАЦИИ

Статья посвящена исследованию основных характеристик и особенностей семантического подхода к формализации аргументации, основоположником которого являлся Данг, а также изменениям, которые он претерпел в концепциях ASPIC и Тулузо-Ливерпульской группы.

Ключевые слова: семантика, формализация, аргументация, аргументативное рассуждение.

M. V. Tyshchenko, PhD student  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### SPECIFICS OF SEMANTICAL APPROACH TOWARDS FORMALIZATION OF THE ARGUMENTATION

This article explores the main characteristics and specifics of the semantical approach toward formalization of the argumentation which was developed by Dung, and changes that it later underwent in concepts of ASPIC and Toulouse-Liverpool group.

Keywords: semantics, formalization, argumentation, argument.

## ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 325.14 (477)

О. Ю. Гречко, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

**МОДЕРНІЗАЦІЯ МІГРАЦІЙНОЇ ПОЛІТИКИ УКРАЇНИ  
В КОНТЕКСТІ ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ**

*Стаття присвячена комплексним змінам в міграційній політиці України, зумовлених інтеграцією в Європейський Союз. Особливу увагу приділено проблемам створення концепції державної міграційної політики, державної міграційної служби України та єдиного державного демографічного реєстру.*

**Ключові слова:** міграційна політика, євроінтеграція, державна міграційна служба, План дій з лібералізації візового режиму, єдиний державний демографічний реєстр.

Однією з ознак сучасного глобалізованого світу є інтенсифікація міжнародних міграційних процесів. Жодна держава не в змозі силовими методами зупинити могутній зовнішній міграційний тиск, що існує об'єктивно і є результатом дисбалансу у кількості населення та рівня життя у різних країнах, а тому пріоритетним напрямком роботи у цій сфері залишається вироблення ефективної державної міграційної політики.

Безумовно, існує низка підходів до розуміння міграційної політики, оскільки її можна розглядати в контексті багатьох наук, зокрема політології, соціології, правознавства, психології, демографії, історії тощо. Політолог О.Г. Бабенко, наприклад, у своєму визначенні надає перевагу соціально-політичним технологіям регулювання міграційних процесів: "Міграційна політика – це система заходів, ресурсів та механізмів, з використанням яких держава та суспільство цілеспрямовано впливають на соціальні переміщення та соціальну мобільність як свого автохтонного населення, так і всіх іноземців"[1]. У свою чергу В.К. Колпаков та О.В. Кузьменко визначають міграційну політику як комплекс заходів, які відносяться до сфери державного управління, і включають процес прийняття рішень, який врегульований правовими нормами, контрольований представницькою владою і спрямований на упорядкування міграційних процесів [2, с. 66]. Схожим є визначення Олефіра В.І, який міграційну політику розглядає як "комплекс правових, фінансових, адміністративних та організаційних заходів, з використанням яких держава цілеспрямовано впливає на регулювання міграційних процесів з позицій міграційних пріоритетів, кількісного складу міграційних потоків та їх структури у сфері державного управління" [3, с. 3]. Основними завданнями державної міграційної політики є впорядкування міграційних потоків, боротьба із незаконною міграцією, забезпечення умов для реалізації прав мігрантів, біженців, інтеграції тих, хто прибуває в країну, у національне, соціокультурне та економічне середовище.

У більшості публікацій із зазначеної тематики автори визнають, що регулювання міграційних процесів в Україні довгий час здійснювалось фрагментарно та непослідовно, не було чіткого бачення управління міграцією в цілому. Зокрема, дискусії щодо формулювання та прийняття концептуальних засад міграційної політики тривали в парламенті понад десять років. Однак на сьогоднішній день відбувається суттєва та стрімка модернізація у цій сфері, зумовлена насамперед вимогами Європейського Союзу, окресленими в Плані дій з лібералізації візового режиму.

Метою статті є проаналізувати заплановані та вже реалізовані зміни в міграційній політиці України, які відповідають міжнародним стандартам та сприяють інтеграції нашої держави у європейське співтовариство. Відповідно до мети, завдання полягають у наступному: проаналізувати, наскільки ефективно в Україні здійсню-

ється управління міграцією на законодавчому рівні; дослідити інституційну модель управління міграційними процесами та її трансформацію; визначити умови та перешкоди на шляху створення єдиного державного демографічного реєстру.

Ще в Декларації про державний суверенітет було проголошено, що Україна регулює імміграційні процеси. Закріпивши демократичні принципи побудови Української держави, Конституція гарантує свободу пересування, вільний вибір місця проживання, вільний в'їзд і виїзд з країни. У ній знайшли відображення положення про рівні права іноземців, які легально перебувають в Україні, можливість набуття притулку на її території тощо. Також правове регулювання міграційних процесів в Україні здійснюється на основі низки законів, а саме: "Про правовий статус іноземців та осіб без громадянства", "Про громадянство", "Про біженців", "Про імміграцію", "Про свободу пересування та вільний вибір місця проживання в Україні", "Про порядок виїзду з України і в'їзду в Україну громадян України" тощо. В той же час, на думку вітчизняних та іноземних фахівців, далеко не всі аспекти міграційних процесів належним чином висвітлені у нашому законодавстві. Так вже склалось історично, що формування міграційної політики України, а отже, і видання відповідних нормативно-правових актів, не було чітко продуманим, послідовним та узгодженим процесом. Скоріше, воно відбувалось стихійно як необхідність негайного реагування на конкретні зовнішні виклики та завдання. На думку Олени Малиновської, провідного українського експерта у сфері міграції, відсутність політичної дискусії щодо основних цілей та напрямків міграційної політики в Україні насамперед зумовлена тим, що як електорат мігранти політичні партії не дуже цікавлять, оскільки упродовж останніх десяти років участь у виборах за кордоном брали не більше 20-30 тис. українських громадян [4, с. 11]. Окрім того, проблема управління міграційними процесами для України є, безперечно, важливою, проте не настільки суспільно резонансною, щоб потребувати негайного вирішення. Тож не дивно, що провадження ефективного регулювання міграційних процесів є більше вимогою наших зовнішніх партнерів, аніж питанням внутрішньої політики держави. Оскільки у всіх нормативно-правових актах у сфері зовнішньополітичної стратегії України зазначається, що євроінтеграція є основним вектором зовнішньої політики нашої країни, то саме ЄС і задає тон модернізації міграційної політики України. Вкрай важливим у цьому контексті для нашої держави стало прийняття Плану дій з лібералізації візового режиму 2010 р. (далі – План дій), що є дорожньою картою з модернізації вітчизняної міграційної політики у відповідності до європейських стандартів. Загалом, зазначені в Плані дій вимоги полягають у наступному: суттєве покращення рівня безпеки документів, включаючи біомет-

рику; зміцнення потенціалу у сфері управління кордонами та міграцією, політики притулку; реформ і співпраці у сфері громадського порядку та безпеки; вирішення питань у сфері зовнішніх зносин (у тому числі щодо прав людини та основоположних свобод), пов'язаних з рухом [5]. Окрім того, потрібне належне виконання Угоди про реадмісію осіб, регулярний моніторинг виконання якої здійснює Спільний реадмісійний комітет України-ЄС. З метою сприяння стійким та комплексним реформам План дій містить два рівні критеріїв та відповідно дві фази здійснення: попередні критерії стосовно політичних засад (законодавство та планування), та критерії з реалізації зазначених завдань (ефективне та стійке виконання відповідних заходів). В червні 2014 р. Рада ЄС ухвалила рішення про перехід до другої (фінальної) фази Плану дій. А це означає, що формально Україна здійснила необхідні зміни щодо законодавчих та інституційних засад управління міграційними процесами. Наразі Європейський Союз шляхом виїзних перевірок за участю експертів держав-країн ЄС аналізуватиме, як на практиці відбуваються прийняті зміни. Україна надаватиме ЄС детальну інформацію (включно із статистичним аналізом), що дозволить оцінити конкретні результати.

План Дій містить чимало чітко регламентованих завдань для модернізації міграційної політики України. Найбільш масштабними та важливими з них є: формування державної концепції міграційної політики як стратегічного документа з окресленими коротко- та довгостроковими цілями у цій сфері та механізмами їхньої реалізації; створення державної міграційної служби як центрального органу влади у сфері міграції; розробка єдиного державного демографічного реєстру, що уможливить видання біометричних посвідчень особи. Про усі ці вимоги і те, як саме в Україні вони реалізуються, більш детально йтиметься далі.

Дискусії навколо необхідності розробки та затвердження концепції міграційної політики розпочалися понад десять років тому, коли були зареєстровані законопроекти №4227 та №4227-1, ініційовані Кабінетом Міністрів України та групою народних депутатів відповідно. Жоден з них так і не було прийнято, оскільки, за висновками Головного науково-експертного управління, обидва документи надто декларативні і не повністю відображають концептуальні засади міграційної політики [6-7]. З-поміж наступних спроб варто виділити Проект Закону "Про засади державної міграційної політики України" (№3158 від 16.09.2008 та альтернативний Проект Закону "Про Концепцію державної міграційної політики" (№3506 від 19.12.2008). Обидва законопроекти містили численні недоліки. Перший з них також мав декларативний характер, що "дає підстави кваліфікувати цей документ не як Закон України про засади державної міграційної політики України, а як концепцію державної міграційної політики України чи, принаймні, як державну програму з відповідного питання. Це відображається в тому, що цей законопроект містить здебільшого положення ненормативного характеру, в яких визначаються мета, пріоритети та завдання державної міграційної політики тощо" [8]. Що ж до другого законопроекту, то найбільше зауважень з боку науково-експертного управління стосувалося його структурної недосконалості, а також невідповідності багатьох зазначених положень Конституції України. Обидва акти були відхилені в квітні 2009 року. На жаль, наступні законопроекти з цієї тематики суттєво не відрізнялись від попередніх.

Однак проблема щодо відсутності концептуального бачення міграційної політики України не могла залишатись невирешеною. Саме тому уряд спромігся піти іншим шляхом – сформулювати концептуально-

програмний документ стосовно засад державної міграційної політики та основних напрямків її розвитку. Хоча новостворена Концепція державної міграційної політики України не має сили закону, саме вона, згідно із задумом Кабінету Міністрів, повинна стати основою для низки нових нормативно-правових актів у сфері міграції. 30 травня 2011 року ця концепція була схвалена Указом Президента України №622/2011.

Варто зазначити, що поява концепції не викликала особливого піднесення в осередках фахівців з питань міграції. Зокрема, Ігор Марков, завідувач сектору етносоціальних досліджень Інституту народознавства НАН України, керівник проектів дослідження процесів сучасної української міграції в країнах перебування, негативної її оцінив: "Скріплена президентським підписом Концепція, радше, нагадує відповідь студента на письмовому екзамені з предмету "міграційна політика", а не стратегічний державний документ, у якому визначені цілі, завдання, механізми, результати реалізації міграційної політики Української держави та основ її фінансового забезпечення... Документ не презентує провідну, об'єднуючу ідею, конструктивний принцип, за яким має здійснюватися міграційна політика Української держави, не пропонує системи послідовних нормотворчих кроків, інституційних розв'язок, виконавчих рішень та дій держави у сфері міграції" [9].

Про те, що документ є недопроцерованим, свідчить невідповідність вступу Концепції її фактичному змісту. Зокрема, у ньому зазначено, що "Концепція визначає напрями, стратегічні завдання державної міграційної політики України, принципи і пріоритети діяльності державних органів у сфері міграції, напрями вдосконалення її законодавчого та інституціонального забезпечення, а також механізми реалізації Концепції" [10]. Але насправді майже вся концепція є лише переліком напрямків та пріоритетів міграційної політики у різних сферах. Про вдосконалення законодавчої бази йдеться лише у загальних фразах. Конкретні пропозиції стосуються лише "підготовки законопроектів, спрямованих на спрощення умов і порядку повернення до України закордонних українців, осіб, депортованих за національною ознакою" та "підготовки законопроекту про правовий статус іноземців та осіб без громадянства (нова редакція)". Якщо ж говорити про механізми реалізації Концепції, то тут теж виникає чимало зауважень. Зокрема, багато положень, які, згідно з документом, мають стосуватись шляхів імплементації міграційної політики, насправді відображають її стратегічні завдання. Наприклад, це стосується положень про "створення умов для мінімізації нерегульованої зовнішньої трудової міграції громадян України", "сприяння поверненню до України осіб, депортованих за національною ознакою, їх нащадків, інтеграції таких осіб в українське суспільство", "створення умов для тимчасового в'їзду в Україну іноземців та осіб без громадянства з туристичною метою, для навчання, провадження підприємницької діяльності тощо" [10].

Проте найбільшим недоліком Концепції, на наш погляд, є повна відсутність положень про інституційне забезпечення міграційної політики України. Адже саме розпорошеність та дублювання функцій між різними державними установами у сфері міграції, на думку багатьох експертів, є причиною неефективності управління міграційними процесами в Україні.

Не дивлячись на декларативний характер Концепції міграційної політики України, сам факт її прийняття, є подією позитивною. Проте без належного подальшого вдосконалення законодавчої сфери регулювання міграційних процесів, ця Концепція нічого не варта.

Одна із головних причин неспроможності українських законодавців сформувати стратегічне бачення держави щодо міграційних процесів, на думку директора Українського інституту публічної політики Віктора Чумака, полягала у протистоянні різних гілок влади, а також у відмінності поглядів на інституційну модель управління міграції всередині виконавчої влади [11, с. 5]. Менше з тим, невіршеність багатьох законодавчих проблем була наслідком саме відсутності такої системи, яка б забезпечила чітку координацію діяльності центральних та місцевих органів влади в міграційній сфері. Про необхідність у створенні єдиного органу виконавчої влади з управління міграційними процесами в українському політикумі та громадянському суспільстві говорили давно, проте рішення не приймалося роками. Мабуть, й досі така служба не була б створена, якби не вимога Європейського Союзу.

Вивчення міжнародного досвіду свідчить, що кожна країна має власну історично сформовану систему державного регулювання міграційних процесів. Проте після терористичних актів у вересні 2001 року у світі склалася загальна тенденція посилення правоохоронної складової у сфері міграційної політики та реформування міграційних структур. У більшості європейських країн міграційна служба входить до складу МВС (Австрія, Бельгія, Болгарія, Великобританія, Греція, Італія, Латвія, Литва, Німеччина, Польща, Білорусь, Румунія, Словаччина, Туреччина, Франція, Чехія) або є самостійним органом, робота якого координується Міністром внутрішніх справ (Іспанія, Португалія, Росія, Угорщина). Міграційна служба є окремим центральним органом влади у Данії, Естонії, Швеції [12, с. 226].

Раніше в Україні було щонайменше сім відомств, до компетенції яких входило регулювання міграції. Це – Державний комітет у справах національностей та релігії (ліквідований у грудні 2010 р.), Міністерство внутрішніх справ, Міністерство закордонних справ, Міністерство охорони здоров'я, Міністерство праці та соціальної політики (нині – Міністерство соціальної політики), Державна прикордонна служба та Служба безпеки. В той же час, в законодавчій базі не було чітких роз'яснень щодо конкретних повноважень кожного з них та механізмів їхньої взаємодії. Це часто призводило до дублювання функцій різними відомствами, а також до відсутності єдиних статистичних даних щодо мігрантів та стратегії розвитку міграційної політики держави. Як наслідок – неефективний моніторинг міграційних потоків та неготовність до збільшення кількості іммігрантів в Україні.

Хоча необхідність у вдосконаленні інституційного регулювання міграційних процесів і була очевидною, цей процес в Україні зазнав чимало перешкод. По-перше, потрібні були відповідні зміни і доповнення у законодавчій сфері, по-друге, серед українських законодавців не було чіткого бачення, які саме і в якій мірі повноваження будуть делеговані міграційній службі. Проіснувавши менше року у пілотному режимі, вона була ліквідована. Втім, як уже зазначалося, формування такої служби було необхідною умовою для лібералізації візового режиму між Україною та Європейським Союзом. Тож у квітні 2011 р. було затверджено Положення про Державну міграційну службу України, яким було відновлено її діяльність та визначено її основні завдання, функції і повноваження.

Наразі головні завдання ДМСУ: реалізація державної політики у сферах міграції (імміграції та еміграції), у тому числі протидії нелегальній (незаконній) міграції, громадянства, реєстрації фізичних осіб, біженців та інших визначених законодавством категорій мігрантів, а також внесення пропозицій щодо формування держав-

ної політики у цих сферах [13]. Новоутворений орган влади здебільшого поєднав у собі функції двох відомств: паспортної служби Міністерства внутрішніх справ України та міграційної служби Державного комітету України у справах національностей та релігій.

Окрім формування національної стратегії та створення відповідного центрального органу влади, важливою вимогою Європейського Союзу щодо модернізації міграційної політики України є формування єдиного демографічного реєстру. Відповідний Закон України "Про Єдиний державний демографічний реєстр та документи, що підтверджують громадянство України, посвідчують особу чи її спеціальний статус" після довгих дискусій та законодавчих колізій зрештою набув чинності 1 січня 2013 р. Однак на сьогоднішній день можна констатувати, що фактично закон не виконується. По-перше, деякі його положення відверто суперечать Закону України "Про захист персональних даних", який був прийнятий раніше. По-друге, в осередках громадських фахівців та юристів не вщухають обурливі критичні зауваження, що стосуються надмірного збору інформації про особу. Зокрема, відповідно до закону, до реєстру окрім загальних даних на кшталт імені, дати та місця народження потрібно буде ще внести відомості про батьків, реквізити усіх документів, виданих особі, відцифрований підпис та (за згодою особи) відцифровані відбитки пальців. Така надмірна деталізація, на думку багатьох експертів, є порушенням прав людини та з часом перетворить Україну на так звану поліцейську державу, де кожен крок особи відслідковуватиметься. Занепокоєння також викликає те, наскільки "незламною" буде новостворена база даних та чи не доведеться за нові документи платити в кілька разів більше за їхню реальну вартість. Слід також наголосити, що за вимогою ЄС єдиний реєстр потрібно створити лише задля видачі закордонних паспортів громадянам України. Про внутрішні паспорти та інші документи, що посвідчують особу, у Плані дій нічого не вказано.

Менше з тим, сама ідея про створення єдиного реєстру є позитивною, вона може вирішити одразу кілька проблем: аналіз загальної демографічної ситуації, моніторинг міграційних переміщень, формування списків виборців і т.п. Але все це за умови відповідального та незаангажованого підходу розробників реєстру, а в українському політикумі, як склалося історично, часто особисті інтереси переважають над загальнонаціональними. Тож наразі задіяні політичні діячі та громадські експерти не можуть дійти спільної думки, як діяти далі – доопрацювати чинний закон про єдиний реєстр чи прийняти альтернативний проект, вже поданий на розгляд у Верховній Раді [14].

Незважаючи на помітний прогрес у сфері розвитку міграційної політики України, який спостерігається протягом останніх кілька років, в нашій державі й досі бракує чіткого, комплексного управління міграційними процесами. І хоч у червні 2014 року Європейська Рада прийняла рішення про завершення першої фази виконання Плану дій з лібералізації візового режиму і перехід до другої, фінальної фази, варто розуміти, що це був певний "аванс" нашій державі, зумовлений важким внутрішньополітичним становищем. Зволікання зі створенням єдиного демографічного реєстру, декларативний характер концепції державної міграційної політики та відповідні законодавчі прогалини – усі ці недоліки неодмінно мають бути усунені. Окрім того, дуже важливо забезпечити безперешкодне функціонування Державної міграційної служби України, щоб вона змогла ефективно виконувати покладені на неї завдання та плідно співпрацювати із громадськими організаціями. Лише за

таких умов в Україні здійсниться реальна, а не суто формальна модернізація міграційної політики.

#### Список використаних джерел

1. Бабенко О.Г. Міграційна політика Української держави на сучасному етапі (політологічний аспект): автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук / Інститут держави і права ім. В.М.Корецького. — К., 1997. — 26 с. 2. Колпаков В.К., Кузьменко О.В. Нелегальна міграція: генезис і механізм протидії: Монографія. — Дніпропетровськ: Наука і освіта, 2002. — 372 с. 3. Олещук В.І. Сучасна міграційна політика в Україні // Наук. вісн. Нац. акад. внутр. справ України. — 2002. — №3 — С. 3-11. 4. Малиновська О. Міграційна політика в Україні: формування, зміст, відповідність сучасним вимогам. — Інститут економічних досліджень та політичних консультацій [Електронний ресурс]. — 2014. — 18 с. — Режиму доступу: [http://www.iier.com.ua/files/publications/Policy\\_Briefing\\_Series/PB\\_01\\_migration\\_2013\\_ukr.pdf](http://www.iier.com.ua/files/publications/Policy_Briefing_Series/PB_01_migration_2013_ukr.pdf). — Назва з екрану. 5. Безвізовий діалог між Україною та ЄС. План дій з лібералізації візового режиму [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.kmu.gov.ua/document/244813925/План%20д%20й%20щодо%20л%20берал%20зац%20С%20в%20зового%20режиму%20для%20Укра%20ни.pdf>. — Назва з екрану. 6. Висновок Головного науково-експертного управління стосовно Проекту Закону про основні засади державної міграційної політики України 4227 від 06.10.2003 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: [http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4\\_2?id=&pf3516=4227&skl=5](http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_2?id=&pf3516=4227&skl=5). — Назва з екрану. 7. Висновок Головного науково-експертного управління стосовно Проекту Закону про основні засади державної міграційної політики України 4227-1 від 23.03.2004 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/>

[webproc4\\_2?id=&pf3516=4227-1&skl=5](http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_2?id=&pf3516=4227-1&skl=5). — Назва з екрану. 8. Висновок Головного науково-експертного управління стосовно Проекту Закону України № 3158 "Про засади державної міграційної політики України" від 16.09.2008 [Електронний ресурс]. — Режим доступу: [http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4\\_1?id=&pf3511=33324](http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?id=&pf3511=33324). — Назва з екрану. 9. Марков І. Концепція міграційної політики України: гол у власні ворота [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://ukrslovo.org.ua/nagolos/polityka/kontseptsiya-migratsijnoyi-polityky-ukrayiny-gol-u-vlasni-vorota.html>. — Назва з екрану. 10. Указ Президента України № 622/2011 "Про Концепцію державної міграційної політики" від 30 травня 2011 року [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.president.gov.ua/documents/13642.html>. — Назва з екрану. 11. Віктор Чумак, Пётр Казьмеркевич, Андрій Стародуб, Олександр Сушко Реформи у міграційній сфері: українські потреби та польський досвід. — К.: Інститут Євро-Атлантичного співробітництва, 2010. — 40 с. 12. Новік В.О. Державна політика і регулювання імміграційних процесів в Україні. — К.: Компанія ВАІТЕ, 1999. — 246 с. 13. Указ Президента України № 405/2011 "Положення про Державну міграційну службу України" від 6 квітня 2011 р. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/405/2011>. — Назва з екрану. 14. Заступник Голови ДМС України Тетяна Нікітіна взяла участь у прес-конференції щодо змін до законодавства про біометричні документи [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://kiev.dmsu.gov.ua/rv/richnyi-plan-zakupivel/9-ukrainska/novyny/novyny-dms-ukrainy/2832-zastupnik-golovi-dms-ukrajini-tetyana-nikitina-vzyala-uchast-u-pres-konferentsiji-shchodo-zmin-do-zakonodavstva-pro-biometrichni-dokumenti>. — Назва з екрану.

Надійшла до редколегії 12.11.15

О. Ю. Гречко, асп.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

### МОДЕРНИЗАЦИЯ МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ УКРАИНЫ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОИНТЕГРАЦИИ

*Статья посвящена комплексным изменениям в миграционной политике Украи-ны, обусловленным интеграцией в Европейский Союз. Особое внимание уделено проблемам создания концепции государственной миграционной политики, государственной миграционной службы Украины и единого государственного демо-графического реестра.*

*Ключевые слова: миграционная политика, евроинтеграция, государственная миграционная служба, План действий по либерализации визового режима, единый государственный демографический реестр.*

O. Y. Grechko, PhD student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### MODERNIZATION OF THE MIGRATION POLICY OF UKRAINE IN THE EUROPEAN INTAGRATION CONTEXT

*The article is dedicated to comprehensive changes in the migration policy of Ukraine caused by EU-integration. Particular attention is given to the problems of national migration policy strategy, State Migration Service and united national population register forming in Ukraine.*

*Keywords: migration policy, EU-integration, State Migration Service, Action Plan for Visa Liberalisation, united national population register.*

УДК 322

М. В. Гриньків, здобувач

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ

### ПОЛІТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЯК РЕСУРСНІ МОЖЛИВОСТІ ТА СПОСОБИ ВПЛИВУ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ НА СУСПІЛЬСТВО

*У статті здійснюється аналіз та порівняння політичних поглядів в соціальних вчення українських релігійних організацій. Визначається схожість та відмінність поглядів стосовно місця і ролі держави, її політичного режиму, моделі державно-церковних відносин, можливість опору владі, участі релігійних організацій та їх представників у політичних процесах України.*

*Ключові слова: релігійна організація, соціальне вчення, держава, політичний режим, модель державно-церковних відносин, політичні процеси.*

Релігійні організації функціонують, розвиваються та змінюються в межах держави, що забезпечує існування релігії як соціального інституту. Функціонування релігійних організацій передбачає соціальну діяльність в основі якої – релігія, її цінності, моральні норми, традиції. Відповідно формується зовнішньо і внутрішньо спрямованість діяльності релігійних організацій (взаємини, спосіб життя, моделі поведінки і відповідні відбитки в менталітеті, політика та участь релігії в житті суспільства, зокрема в його політичному аспекті).

Релігійні організації виконують політичні функції у тих випадках, коли вони включаються в політичні процеси держави, через свою "непрофесійну" політичну

участь, з метою захисту, актуалізації ідеї чи позиції у суспільстві, політичних або адміністративних його структурах. Виразом вищезгаданих позицій може бути, наприклад, підтримка, легітимація або осуд відповідних політичних рішень, зовнішнього політичного курсу держави, діяльності політичної сили тощо.

Політичну роль релігійних організацій в Україні досліджують: А. Арістова, М. Бабій, В. Бондаренко, С. Бублик, В. Єленьський, С. Здіорук, М. Киришко, А. Колодний, І. Оніщук, П. Яроцький, С. Сьомін та інші. Зокрема, державотворчий та націєтворчий потенціал релігійних спільнот розкрито в колективній монографії "Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід



сучасної України" під авторством В. Войналовича, В. Єленського, М. Кирюшко, Н. Кочана, Н. Рубльової, та в дисертації В. Демет'євої. Світоглядний потенціал релігії розкриває дисертаційне дослідження "Роль релігійного фактора в політичному житті України" М. Горької. Інтеграційний потенціал релігії досліджувала І. Ломака. В зазначених наукових дослідженнях розкриті тільки окремі аспекти діяльності релігійних організацій та їх можливості у соціальній динаміці. Мета нашого дослідження – забезпечити цілісне розуміння можливостей релігійних організацій як їх політичного потенціалу.

Невід'ємною складовою механізму впливу релігійних організацій на політичні процеси є їх ресурсні можливості, що є своєрідним потенціалом. Таким чином, ми вправі розглядати політичний потенціал релігійних організацій, що полягає не у їх безпосередній участі в різних політичних процесах, а у можливості брати участь у таких процесах, в тому числі опосередковано, зокрема, впливати на своїх вірян та на суспільство в цілому. Таку можливість і забезпечує соціальний капітал релігійної організації. Факторами, що визначають можливість політичного впливу релігійних організацій на суспільство виступають: соціальний капітал, релігійна мережа, особисті зв'язки за межами релігійної спільноти, можливість використання різних каналів ЗМІ (власних громадських, державних та тих, що перебувають у іншій власності), співпрацю з органами державної влади, місіонерську, соціальну діяльність, освітні програми та навчальні заклади, соціальні вчення. Доцільно детальніше розглянемо кожний із зазначених факторів.

Місце, роль та значення релігійних організацій в суспільстві визначає їх потенціал (можливості їхньої діяльності), що формує основу соціального капіталу. Поняття "соціальний капітал" не має однозначного визначення. Деякі вчені (Р. Патнам, Ф. Фукуяма), в тому числі і українські (М. Лесечко і А. Чемерис, О. Михайловська, В. Єлагін, Ю. Савко), зазначають, що соціальний капітал має велике значення для розвитку громадянського суспільства та демократичних принципів і цінностей в державі.

Для того, щоб релігійні організації могли брати участь та впливати на суспільні процеси, доносити власну позицію, вони обов'язково повинні володіти певним соціальним капіталом. Французький філософ і соціолог П. Бурдьє у 1983 році у праці "Форми капіталу" започаткував концепцію соціального капіталу. Вчений розглядав його як сукупність актуальних або потенційних ресурсів, пов'язаних з наявністю міцних зв'язків мереж, більш-менш інституціоналізованих відносин взаємного знайомства і визнання [1, с. 66]. П. Бурдьє зазначає, що обсяг соціального капіталу, яким володіє "агент, залежить від розміру мережі зв'язків, які він може ефективно мобілізувати, і від обсягу капіталу (економічного, культурного або символічного), яким, у свою чергу, володіє кожен з тих, хто з ним пов'язаний" [1, с. 65]. Соціальний капітал у концепції П.Бурдьє фактично виступає "як атрибут осіб та організацій, що є продуктом особистих зв'язків, а не як колективне благо, доступне кожному" [8, с. 82].

Інший погляд має Дж. Коулман, який вважає, що соціальний капітал існує лише в взаємовідносинах індивідів, які базуються на повній надійності і абсолютній довірі [4, с. 126]. Соціальний капітал, зазначає вчений: "включає в себе безліч різних складових, які характеризуються двома спільними властивостями: вони, по-перше, складаються з декількох соціальних структур, і по-друге, полегшують певні дії акторів всередині структури, будь то індивід або корпорація" [4, с. 124]. Вчений виокремлює такі форми соціального капіталу: зобов'язання та очікування, які залежать від надійності соціального середовища, здатність соціальної структури до

передачі інформаційних потоків і норм, супроводжуваних санкціями. Сутність соціального капіталу полягає в його вираженні в якості колективного блага, оскільки актор або актори, що створюють соціальний капітал, зазвичай отримують тільки малу його частину. А це призводить до недостатнього інвестування в соціальний капітал [4, с. 128].

Основна відмінність у концепціях цих вчених полягає у тому що якщо: "Дж. С. Коулман розвинув закономірність залежності індивідуального соціального капіталу від задоволення суспільних потреб, то П. Бурдьє визначав соціальний капітал із точки зору суспільної взаємодії, наголошуючи на його індивідуальних характеристиках" [10, с. 37].

Ф. Фукуяма у роботі "Довіра. Соціальні чесноти і шлях до процвітання", базуючись на концепції Дж. Коулмана, використовує поняття "соціального капіталу" і прирівнює його до довіри. Вчений визначає соціальний капітал як "певний потенціал суспільства або його частини, виникає як результат наявності довіри між його членами". Соціальний капітал створюється і передається за допомогою культурних механізмів – таких, як релігія, традиції, звичай [9, с. 22]. Ф. Фукуяма вслід за М. Вебером, зазначає, що довіра виникає як результат релігійної навички, тобто звички дотримуватися певних моральних норм, які відповідають вченням (заповідям) однієї з релігій [9, с. 28].

Схожої думки дотримується американський політолог Роберт Патнем, проте він розглядає соціальний капітал як частину політичного поля, в той час як Дж. Коулман розглядає цей феномен з економічної точки зору. Р. Патнем вважає, що соціальний капітал "представляє собою елементи соціальної організації, що сприяють взаємодії і співпраці членів суспільства для їх взаємної вигоди" [7]. Вчений зазначає, що від норм і структур участі громадян у суспільному житті залежить стан суспільства і функціонування суспільних інститутів. Фактично соціальний капітал в даному випадку виступає як опора і рушійна сила суспільного розвитку держави. "Соціальний капітал, – зазначає Р. Патнем, – втілений в нормах і мережах громадянської участі, є, ймовірно, попередньою умовою економічного процвітання, так само як і ефективного самоврядування" [5, с. 19]. Громадянське суспільство безпосередньо стимулює виробництво соціального капіталу (соціальних мереж і культурних норм), який у свою чергу, полегшує участь у політичному житті суспільства. Соціальні мережі використовуючи норми, цінності, довіру створюють певні зразки взаємодії, серед яких вагоме значення має політична участь. Мережі громадянської активності, включаючи групи інтересів і політичні партії, сприяють трансформації міжособистісної довіри в довіру до політичних інститутів. Основним різновидом соціальних мереж, які використовуються для примноження соціального капіталу, є мережі громадських організацій. У роботі "Гра в боулінг поодиночі: зміни в громадянському суспільстві Америки" Р. Патнем вважає, що обсяг соціального капіталу напружений залежить від масштабів діяльності громадських організацій, тобто від індексу довіри і членства в громадських організаціях. Р.Патнем вказує на залежність між соціальною зв'язаністю в суспільстві та громадською активністю і суспільною довірою [7]. Р. Патнем вимірює соціальний капітал за допомогою індивідуальних індикаторів, таких, як інтенсивність і сила контактів, членство в громадських об'єднаннях, електоральна активність, задоволеність взаєминами, дотримання норм взаємності, відчуття безпеки, довіра до сусідів і соціальних інститутів [13].

Спільною рисою у вищезгаданих підходах до розуміння соціального капіталу є наявність взаємовідносин в межах соціальної мережі, що базуються на довірі і спільних нормах та цінностях. Ці чотири складові є характерними і для релігійної організації. Де соціальна мережа втілена в мережі релігійних громад країни. Між членами спільноти та з духовними ієрархами постійно здійснюється внутрішня комунікація, яка базується на довірі. Спільне здійснення релігійної практики та комунікація всередині мережі формує у вірян спільні цінності та норми, на яких базується вчення релігійної організації, а знання, розуміння і втілення цих норм і цінностей вважається проявом глибокої віри. Таким чином, релігійна організація як соціальний інститут володіє соціальним капіталом.

Слід також додати, що Р. Патнем, М. Вебер розглядають релігійні громади в якості своєрідного сховища соціального капіталу в Америці. Релігійна участь в Америці є чинником в основі якого релігійна віра та прямий вплив на громадянську активність через створення мереж соціальної підтримки для своїх членів, виховання моральних цінностей, громадської відповідальності [12, с. 19]. Ряд досліджень підтвердили тезу про важливу роль церковної приналежності в стимулюванні громадянської активності та політичної участі. Проте як зазначає Р. Патнем, процес секуляризації привів до зниження активності на рівні громадянських спільнот (громадянських об'єднань, волонтерських та благодійних рухів і асоціацій).

При дослідженні впливовості релігійної складової на політику та участі релігійних організацій у політичних процесах вчені часто звертаються до аналізу релігійної мережі. Адже наявність релігійного капіталу з його політичним бачення суспільних процесів, це лише основа для здійснення впливу. Саме тому вчений Ж.-П. Вільям розглядає сучасні релігійні організації як комунікативні мережі, що мають великий вплив на характер громадської активності [14, с. 26-41]. Для того, щоб політична позиція спільноти була почута всім суспільством та тими хто приймає політичне рішення, велике значення має соціальна мережа релігійної організації та спосіб її організацій. Соціальну мережу релігійних організацій деякі вчені ділять на горизонтальну та вертикальну. Зокрема, американські дослідники М. Феннема і Дж. Тіллі визначають основною відмінністю між горизонтальними і вертикальними мережами – характер довіри, притаманний цим конфігураціям мереж [11, с. 26-41]. Вертикальні соціальні мережі необхідну для співпраці довіри зосереджують на джерелі влади, а у горизонтальних мережах відносини довіри є взаємними. Горизонтальні структури і неформальні мережі мають більший потенціал для відтворення і примноження соціального капіталу. Протестантським релігійним організаціям характерний горизонтальний характер зв'язків. Католицьким і православним релігійним організаціям притаманний вертикальний характер владних відносин. Р. Патнем зазначає, що "номінально подібні групи можуть користуватися різними типами соціальних взаємозв'язків. Наприклад, всі релігійні організації використовують принципи рівності ієрархії, але при цьому відносини всередині протестантських конгрегацій традиційно вважаються більш горизонтальними, ніж зв'язку в католицькій церкві" [6, с. 214-215]. Підкреслимо, що релігійна мережа є основою для формування соціального капіталу релігійних організацій та його політичного потенціалу, оскільки вона виступає способом передачі інформації та соціальним ресурсом.

Складовою механізму впливу релігійних організацій на політичні процеси є засоби впливу, одним з яких є

мас-медіа. Проаналізуємо детальніше ресурсні можливості релігійних організацій в цій перспективі. Соціальний капітал релігійних організацій включає наявність власних засобів масової інформації та можливість використання приватних і державних мас медіа. Релігійні ЗМІ розглянемо на прикладі України, де релігійним організаціям підпорядковується окрім центральних і велика кількість дрібних місцевих релігійних видань, переважно парафіяльних газет різного тиражу. В виданнях релігійних організацій викладається інформація катехитичного, морального змісту, новини, офіційні документи церкви та пастирські послання, проте мають місце і теми соціально-політичного спрямування. Розглянемо найбільші в Україні релігійні організації і їх ЗМІ.

Практично кожна релігійна організація має своє видання, проте їх присутність в Інтернеті та частота оновлення потребує ще доопрацювання. Релігійні організації охоплюють широкую аудиторію, оскільки публікуються видання для читачів різних груп, тобто за віком, статтю тощо. Окрім вищезазначених власних ЗМІ для здійснення комунікації з усім суспільством (звернення, висвітлення власної діяльності, тощо) релігійні організації використовують державні та комерційні. Що стосується соціальної та політичної тематики в виданнях, то в православних, греко-католицьких, іудейських вона має місце. Політична тематика частіше звучить з вуст духовних ієрархів з приватних і державних ЗМІ. Звичайно в нерелігійних ЗМІ релігійні організації можуть бути присутні в значно менших масштабах і на тематику, яка цікава широкій аудиторії. Така присутність буває часто у формі коментарів, інтерв'ю, рідше як трансляція богослужінь (проте таку можливість мають лише найбільші за чисельністю релігійні організації).

Слід підкреслити, що релігійні ЗМІ мають постійний і системний вплив на погляди своєї аудиторії, але вона не чисельна, оскільки не всі віряни окремої парафії читають такі видання. Значно більше часто у аудиторії приватних і державних ЗМІ. Та дуже часто і тематика виходить за межі релігійних проблем і стосується актуальних соціальних, політичних та інших питань.

Здійснювати вплив на суспільство релігійні організації можуть через співпрацю з органами державної влади та особисті зв'язки. Співпраця з органами державної влади та особисті зв'язки релігійних ієрархів та духовенства надають можливість вирішувати існуючі проблеми релігійної організації, створювати кращі умови для її діяльності, і за певних обставин (наприклад, залучення ЗМІ) також може виступати способом популяризації даної релігійної спільноти. Проте може стати і можливістю демонстрації власної позиції щодо конкретної події чи рішення в державі. Але така співпраця може стати способом залучення вірян визначеної релігійної організації до підтримки політичної сили на виборах чи у прийнятті політичного рішення. Політики можуть використовувати представників релігійних організацій, для своєї підтримки. Інтеграція релігійних організацій в систему освіти, в оборону, соціальну сферу, в сферу охорони здоров'я відбувається через співпрацю релігійних організацій з органами влади та державними структурами, що втілюється в договорах про співпрацю в конкретних проблемах з різними міністерствами. Також варто додати, що в Україні прийнято закон про діяльність священників-капеланів в органах та установах пенітенціарної системи щодо здійснення душпастирської опіки серед арештованих і засуджених. Також така співпраця відбувається, у роботі релігійних організацій при міністерствах, де створюються як дорадчі органи громадські ради з питань співпраці з церквами та релі-

гійними організаціями. Наприклад в Україні таку діяльність здійснює: Громадська рада при Міністерстві культури України, до якої входять також представники низки Церков і релігійних організацій (православні, греко- та римо-католики, євангельські християни, іудеї та мусульмани), Громадська рада з питань співпраці Міністерством охорони здоров'я України з Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), Громадська рада з питань співпраці з Церквами та релігійними організаціями при Міністерстві освіти і науки України, Громадська рада з питань співпраці з релігійними організаціями при Міністерстві закордонних справ України, Рада у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України. Кожна з цих громадських рад ставить перед собою завдання для покращення відповідної сфери державної політики із врахування поглядів релігійних організацій та церков. Слід сказати, що такими способами (підписання договорів з державними структурами про співпрацю, роботою громадських рад) релігійні організації включаються в роботу державних органів, з метою забезпечити дотримання виконання законодавства щодо свободи совісті та віросповідання, а також консультації та співпраці з державними структурами щодо вирішення проблем у відповідних сферах, прийняття доцільних рішень, ознайомлення громадськості з роботою органів влади та їх планами діяльності, створення організаційних та правових умов, і механізмів для реалізації громадянами права на участь в управлінні державними справами тощо. Такі громадські релігійні ради, залучені в роботу державних органів влади, хоча на дорадчих основах, все ж вони знайомі з питаннями порядку денного відповідних державних структур. Це дає їм можливість пропонувати таким органам влади власний погляд на проблему, а також вчасно ознайомлювати громадськість з розглядом відповідного рішення. Варто зазначити, що в українських реаліях подібного роду вплив є несуттєвим та недовгим. Потрібно використовувати інші важелі впливу, зокрема, особисті зв'язки, якщо такі є, вищих духовних ієрархів та керівництва таких структур, чи інших впливових вищих посадових осіб. В Україні вплив на прийняття рішень в державі залежить від політики щодо релігійних організацій, яку здійснюють перші особи держави, а також від їхнього ставлення до релігійної організації та їх відносини з вищими духовними ієрархами.

Важливим засобом впливу на суспільство виступає місіонерська та соціальна діяльність релігійних організацій. Місіонерська та соціальна діяльність, окрім своїх основних завдань за призначенням, так чи інакше служать засобом поширення інформації про релігійну організацію, її погляди, діяльність та цінності. Такий вид діяльності також сприяє формуванню іміджу релігійної організації в суспільстві. Позитивну оцінку з боку суспільства отримує соціальна діяльність церков, особливо благодійна.

С. Здіорук і В. Токман здійснили детальний моніторинг соціальної сторони діяльності українських релігійних організацій. Окремі релігійні організації беруть участь у розв'язанні проблем соціально незахищених верств населення: облаштовують пункти безкоштовного харчування нужденних; здійснюють медичне забезпечення та лікування малозабезпечених; організовують літній відпочинок дітей з бідних сімей, дітей-сиріт та дітей-інвалідів; допомагають школам, будинкам-інтернатам, медичним закладам; створюють при храмах і монастирях дитячі будинки, школи-сиротинці, соціально-реабілітаційні центри для нарко- та алкоголезалеж-

них осіб, хворих на СНІД; займаються духовною опікою громадян, які перебувають у виправних закладах тощо. В сфері медицини релігійні організації також здійснюють діяльність, зокрема, допомагають у роботі пересувних медичних клінік (Українська лютеранська церква), створюють медичні асоціації (Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня), засновують мережу безкоштовних аптек (РКЦ). Благодійні організації окремих церков реалізують різні соціальні проекти (УГКЦ – "Домашня опіка", "Допомога на колесах дітям вулиці", "Консультативний центр для жінок, постраждалих від торгівлі людьми"). Врегулювання проблем, породжених дією стихійних природних факторів, також є об'єктом уваги релігійних організацій (УГКЦ, УПЦ КП, УПЦ МП). Християнські конфесії динамічно розгортають волонтерський рух. Суть його полягає у створенні невеликих груп віруючих, які надають адресну соціальну, медичну та патронажну допомогу інвалідам, хворим, громадянам похилого віку, дітям-сиротам, опікуються засудженими в місцях позбавлення волі. Релігійні організації освоюють нові форми соціального служіння такі як, наприклад, недержавний церковний пенсійний фонд "Покрова" (УГКЦ), з метою забезпечити гідну пенсію насамперед священнослужителям і мирянам, але не тільки греко-католицької церкви. В сфері культури населення здійснює діяльність мультимедійних центрів та ТВ студій (РКЦ), різноманітні мистецькі заходи (VI Міжнародний кінофестиваль "Покров"). Соціальні проекти і програми релігійних організацій здійснюються в межах створених місії та братств (Всеукраїнське братство святого апостола Андрія Первозванного (УПЦ КП); Братство преподобного Нестора Літописця (УПЦ МП); "Українська місія благовістя" (ЄХБ); християнська місія "Віфілієм" (ХВЕ); місія "Карітас-Спес", регіональна місія "Сестер Святого Йосипа" (РКЦ); місійне товариство "Святого апостола Андрія Первозданного" (УГКЦ).). Релігійні організації в Україні також засновують благодійні фонди, зокрема, "Карітас" (УГКЦ), "Острів надії" (УПЦ МП), "Дар життя" (УПЦ), "Крихіт Лазару" (Закарпатська реформатська церква). За підтримки міжнародних організацій та вірян-одновірців реалізовано спільні соціальні ініціативи, як наслідок співпраці зросли обсяги гуманітарних вантажів від міжнародних організацій. Найбільш активними в цій сфері діяльності є протестантські об'єднання [3]. Таким чином, релігійні організації охопили своєю діяльністю великий спектр роботи щодо соціального забезпечення незахищених верств населення та розвитку і вихованню молоді.

Навчальні заклади релігійних організацій та їх участь у релігійній освіті також виступають засобом впливу на суспільство, оскільки формують у своїх вихованців погляди на всі сфери життя особи, в тому числі і на політику, кризь призму вчень церкви чи релігійної організації. На даний момент в Україні релігійні організації не мають права засновувати власні навчальні заклади, проте це питання вирішується парламентаріями. Парламентський Комітет з питань науки і освіти підтримував законопроект щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів державного стандарту освіти, тому можливо будуть внесені зміни в законодавство. В цілому ми можемо розділити освіту релігійного спрямування на такі підрозділи: власне релігійні навчальні заклади (семінарії), світські навчальні заклади засновані лише релігійною організацією та релігійні дисципліни в школах, курси, недільні школи організовані релігійною організацією чи за її залученості. Власне релігійні навчальні заклади формують у випускників

відповідні цінності та світогляд, які вони будуть поширювати та формувати відповідні погляди у своїх парафіях, в межах роботи в різних проектах та заходах, що організовуються або підтримуються релігійною організацією. Адже окрім здійснення релігійної практики (культу, обряду), просвітницька, місіонерська, соціальна робота також виконується служителями культу. Створюючи світський навчальний заклад релігійна організація, як засновниця має право навчати та прищеплювати учням окрім суто релігійної складової вчень церкви і відповідні загальносуспільні цінності та переконання, навички, які допоможуть орієнтуватись в суспільному житті держави в тому числі. Американський вчений Дональд Джарвіс виокремлює три види релігійної освіти: наставлення, релігієзнавство, етичне виховання. Де "наставлення" передбачає викладання вчення релігійної організації, "релігієзнавство" – викладання історії релігії чи наукового огляду сучасних релігій, а "етичне виховання" – викладання різних етичних поглядів [2].

Світогляд і дії людини залежать від багатьох соціальних факторів і від її релігійної віри також як підґрунтя для сприйняття вчення релігійної організації. Релігійна організація через свої соціальні вчення надає вірянину своє бачення соціальних, політичних та інших проблем суспільства, ідей щодо суспільного існування, норм поведінки та цінностей, яких правильно дотримуватись з точки зору конкретної релігії. Саме тому соціальні вчення, як релігійне відображення світогляду релігійної особи, впливають на її політичні погляди та поведінку вірянина.

Релігійні організації є частиною суспільства, які об'єднують громадян для задоволення їх релігійних та соціальних потреб. Якщо релігійна організація є чисельною та авторитетною організацією, то безперечно вона має вплив на частину суспільства. Вона може висловлювати схвалення чи незгоду з конкретним політичним рішенням і її позиції матиме значення та вплив на громадян. Релігійні організації не є політичною силою, вони не приймають рішень політичного рівня і відповідно не мають прямих законних важелів впливу на владу в державі. Проте політичний потенціал релігійних організацій полягає не у їх безпосередній участі в різних політичних процесах, а у можливості впливати на думку вірян та на суспільство. Це стає можливим за

наявності та застосування наступних засобів впливу: соціальний (релігійний) капітал, релігійна мережа, особисті зв'язки за межами релігійної спільноти, можливість використання різних каналів ЗМІ (власних і тих, що перебувають у іншій власності, мережі Інтернет), співпраця з органами державної влади, місіонерська діяльність, соціальна діяльність, наявність навчальних закладів та через соціальні вчення.

#### Список використаних джерел

1. Бурдые П. Формы капитала // Экономическая социология. – 2002. – Т. 3. – № 5 (ноябрь). – С. 60–75. 2. В Києві розпочав мовлення перший католицький телеканал EWTN [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/culture/religious\\_media\\_and\\_Internet/45866/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/culture/religious_media_and_Internet/45866/). – Назва з екрану. 3. Здіорук С., Токман В. Соціальна діяльність церков та релігійних організацій в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://old.niss.gov.ua/Monitor/february2009/9.htm>. – Назва з екрану. 4. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий // Общественные науки и современность. 2001. № 3. 120-139. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://skabber.nir.com.ua/files/Социальный%20капитал.pdf>. – Название с экрана. 5. Мечковская Н.Б. Семитика. Язык. Природа. Культура: Курс лекций. М.: Издательский центр "Академия", 2007. – 594с. 6. Патнем Р. Що б демократія спрацювала. Цивільні традиції в сучасній Італії [Електронний ресурс] / Р. Патнем. – М., [Б.м.], 1996. – Режим доступу: [msps.ru/libr/pub/putnam\\_rv.html](http://msps.ru/libr/pub/putnam_rv.html). – Назва з екрану. 7. Патнем Р. Игра в гольф в одиночку: размывание общественного капитала Америки // Выпуск: N 8(20), август 2004г [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.situation.ru/app/j\\_art\\_542.htm](http://www.situation.ru/app/j_art_542.htm). – Название с экрана. 8. Себеда Ю.В. Социальный капитал в Украине та інших країнах Європи: легітимність агрегованого конструкту // Український соціум. 2013. № 4(47) С. 81-97. 9. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию / Под общ. ред. М. Колопотина. М.: Издательство "АСТ", 2004. С.730. 10. Хома Н.М. Підходи до розуміння категорії "соціальний капітал" у політичній науці // Вісник СевНТУ: зб. наук. пр. Вип. 145/2013. Серія: Політологія. – Севастополь, 2013. Теорія і методологія політичної науки С. 35-38 с.37 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://fsn.fhum.info/pdf/145/145\\_07.pdf](http://fsn.fhum.info/pdf/145/145_07.pdf). – Назва з екрану. 11. Fennema M., Tillie J. (2001) Civic Community, Political Participation and Political Trust of Ethnic Groups // Connections. – Vol. 24 (1). – Pp. 26-41. [Electronic resource]. – Access: [http://www.insna.org/PDF/Connections/v24/2001\\_I-1\\_26-41.pdf](http://www.insna.org/PDF/Connections/v24/2001_I-1_26-41.pdf). – Name of the screen. 12. Putnam R.D. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York, 1993. 13. Putnam, Robert D. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. NY.: Simon and Schuster. p.19.2000. 14. Willaime, Jean Religion in Ultramodernity, in: Theorising Religion. Classical and Contemporary Debates, edited by James A. Beckford and John Walliss, Aldershot, Ashgate, pp. 77-89. 2004.

Надійшла до редколегії 10.10.15

М. В. Грынків, соискатель

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, Киев, Украина

### ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ КАК РЕСУРСНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ И СПОСОБЫ ВЛИЯНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА ОБЩЕСТВО

*В статье осуществляется анализ и сравнение политических взглядов в социальных религиозных организациях. Определяется сходство и различие взглядов относительно места и роли государства, его политического режима, модели государственно-церковных отношений, возможность сопротивления власти, участия религиозных организаций и их представителей в политических процессах Украины.*

*Ключевые слова: религиозная организация, социальное учение, государство, политический режим, модель государственно-церковных отношений, политические процессы.*

M. V. Hrynkyv, PhD student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

### THE POLITICAL POTENTIAL AS A RESOURCE CAPABILITIES AND METHODS OF INFLUENCE OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS ON SOCIETY

*In this article analyzes and compares of political views on social doctrine ukrainian religious organizations. Determine the similarities and differences of views on the place and role of the state, its political regime, model of church-state relations, the possibility of resistance to state power, the participation of religious organizations and their representatives in the political process in Ukraine.*

*Keywords: religious organizations, social theory, the state political system, model of church-state relations, political processes.*

УДК 32

С. В. Левенець, асп.  
НІСД, Київ**ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК СУБ'ЄКТ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ**

*У статті розглядається роль громадянського суспільства в забезпеченні національної безпеки, аналізується досвід взаємодії держави і громадянського суспільства в США та Росії.*

**Ключові слова:** національна безпека, демократія, громадянське суспільство, держава, особистість, суб'єкти забезпечення національної безпеки.

Сьогодні більшість вчених та практиків сприймають демократію як систему вирішення конфліктів між різними внутрішніми та зовнішніми силами, тому демократія – політичний режим, який найбільш відповідний сучасній епосі. У той же час існуючі суперечності безпеки і демократії загострюються під впливом глобалізації, з'являються нові виклики, які вимагають переосмислення парадигми національної безпеки як з боку держави, так і з боку індивіда, громадянського суспільства. Сучасні демократичні держави трактують національну безпеку як стан, при якому забезпечені права, свобода і безпека особи, суспільства і держави, а також гарантується їх успішний взаємозалежний комплексний розвиток. Таким чином, необхідно визначити ті параметри взаємовідносин демократичної держави, громадянського суспільства і індивіда, які забезпечують їх гармонійну взаємодію. Особливо актуально це питання звучить для України, яка визнала своїм національним інтересом "розвиток демократії та громадянського суспільства" в Стратегії національної безпеки до 2020 року [10].

Аналіз наукових публікацій з даної теми дозволяє стверджувати, що відбувається розширення сфери національної безпеки, з'являються нові суб'єкти безпеки, міняються характеристики і параметри їх діяльності.

В цьому відношенні найбільш повно розглядає концепцію національної безпеки Е. Ротшильд, пропонує її чотирирівневий модель: "вниз від держави до індивідуумів", "вверх від держави до біосфери", "від військової безпеки до політичної, економічної, соціальної, екологічної безпеки" та "від держави вгору до міжнародних інститутів, вниз до регіональних і місцевих влад, а також до неурядових організацій, громадської думки і преси, абстрактним силам природи або ринку" [20, с. 55]. Очевидно, що вивчення недержавних акторів – нових суб'єктів безпеки, вплив яких на забезпечення національної безпеки і стабільність політичної системи неоднозначна, знаходиться під пильною увагою вчених.

Основну проблематику взаємодії держави та громадянського суспільства у сфері національної безпеки можна умовно звести до декількох напрямків. Ряд дослідників [5; 11] розвивають свої концепції громадянського суспільства в рамках позиції А. де Токвілля [12], Р. Патнема [17] та інших. У своїх роботах вони виходять з того, що основа громадянського суспільства – особистість, яка, будучи частиною тієї чи іншої групи, реалізує за допомогою цього об'єднання, асоціації чи інших форм організації свої різні інтереси, потреби, людський потенціал. Тому громадянське суспільство володіє можливістю впливати на становлення і поширення демократичних норм і стилю поведінки в державі. Діяльність такого суспільства заснована на таких поняттях, як довіра, співпраця, взаємність, терпимість і альтруїзм, громадська взаємодопомога і політична активність, які в сукупності є "соціальним капіталом", що сприяє становленню безпечного розвиненого демократичного суспільства.

Інші дослідники дотримуються позиції, що вплив громадянського суспільства на безпеку держави, осо-

бистості може бути як позитивним, так і негативним. Т. Карозерс [13], Д. Фернандо, А. Хестон [14] вважають, що громадянське суспільство не є виключно позитивним інститутом, і воно може чинити негативний вплив на безпеку через деструктивні політичні угруповання, які прагнуть реалізувати свої інтереси і потреби будь-якими доступними методами. Д. Райлі наводить у приклад націоналістичний рух в Італії перед Другою світовою війною [18].

Як пише Л. І. Ніковський, громадянське суспільство є структурою, яка функціонально виникла в соціумі як інститут зворотного зв'язку для взаємодії з державою, як інститут оптимізації соціальних процесів і контролю за ними. Але взаємодія держави і громадянського суспільства "постійно генерує і відтворює протиріччя, пов'язані з плюралізмом цивільної сфери та суверенністю державної влади" [7, с. 7]. Це протиріччя може виражатися в різних формах: від співпраці і переговорів до відкритих конфліктів і "громадянської непокорі".

Воно особливо наростає в умовах кризи (державно-го, економічного, політичного та інших), яка веде до різкого зростання протистояння інтересів, вносить дисбаланс в соціальну структуру суспільства.

У сучасному суспільстві спостерігається цілий ряд кризових явищ і одним з них можна назвати кризу держави, яка під впливом глобальних тенденцій втрачає свої позиції у забезпеченні безпеки громадян, що проявляється в політичній апатії або громадянській непокорі населення. К. Макферсон змалював сучасну політичну ситуацію як "систему з конкуруючими політичними елітами і апатичними виборцями" [4, с. 150]. Часом це призводить до загрози протестного голосування на користь антидемократичних радикальних сил, виключених раніше з політики і бажаючих повернути собі це право.

Як пише аналітичний журнал Stratfor, тисячі протестних акцій відбуваються по всьому світу щотижня [21], серед них протестні рухи релігійних фундаменталістів, безробітних Уолт-Стріт. Подібні протестні акції, будучи вираженням позиції певної групи громадянського суспільства, несуть негативні наслідки для національної безпеки держави. К. Крауч пише, що "якщо їх рух знаходить якийсь відгомін в людських масах, воно шириться; вимоги проникають в мову і думки простих людей, які зазвичай не схильні вставати під чийсь прапори" [3, с. 145]. В цьому випадку держава в особі пануючої політичної еліти знаходиться в стані конфлікту з групами громадянського суспільства, що часто призводить до дестабілізації суспільства і держави. Прикладом є низка протестів в арабському світі, які в підсумку вилилися у відкрите протистояння і привели до громадянських воєн.

Ситуація, коли держава не в силах вирішити проблеми в певних соціальних сферах і цю функцію змушені брати на себе прості громадяни, використовуючи агресивні засоби для забезпечення власної безпеки, не менше небезпечна для стабільності держави, суспільства, індивідів. Тут можна привести страхітливий приклад Норвегії і дій А. Брейвіка, який, бачачи слабкість держави у

вирішенні міграційних проблем, вирішив самостійно розібратися з ними, розстрілявши підлітків на острові.

Таким чином, громадянське суспільство не завжди є базою для формування демократії та безпечного суспільства, так як воно може сприяти становленню авторитарних політичних режимів. Очевидно, що для авторитарної держави необхідні інститути громадянського суспільства, які мотивовані на морально-етичні імперативи, наприклад: благодійність, волонтерські, екологічні рухи тощо, а не на політичні проблеми суспільства. Однак саме громадянське суспільство є ефективним інструментом в системі "стримувань і противаг" прагнення політичної влади до абсолютного панування. Отже, для забезпечення національної безпеки необхідні такі технології впливу громадянського суспільства на владні державні структури, які б забезпечили вирішення соціальних проблем і сприяли сталому розвитку держави, суспільства, особистості.

Втрачені позиції держави у вирішенні проблем безпеки можна повернути через розвиток співпраці. Як пише А. Ю. Сунгуров, аналізуючи моделі взаємовідносин "держава – громадянське суспільство", найбільш ефективною схемою в умовах демократичної політичної системи є "партнерство". "Важливим критерієм для існування подібної моделі є розуміння відповідальними представниками органів влади важливості самого феномена громадського контролю" [11, с. 2].

В цьому аспекті цікавим є досвід США, який в сфері будівництва демократії і формування громадянського суспільства має тривалу історію. У Стратегії національної безпеки Б. Обама [15] досить докладно описано участь громадян в діяльності щодо забезпечення національної безпеки. Сьогодні біля 70% громадян беруть участь у тих чи інших видах самоорганізації в різних сферах життя держави, будучи повноцінними суб'єктами системи забезпечення безпеки. Їм передано частину повноважень на локальному та регіональному рівнях. Громади і НДО вважаються не тільки органами, що забезпечують безпеку, а й органами, що виробляють безпеку, що формують нову політику національної безпеки.

Громадяни, некомерційний сектор, приватні компанії є в США повноправними суб'єктами політики, вони приймають участь в розробці політичних стратегій через "фабрики думок", дослідницькі інститути і т.д. В структурах міністерства оборони, наукових установах військового профілю і самих збройних силах працює багато цивільних фахівців. Йде постійна ротация кадрів з бізнесу, науково-дослідних інститутів, неурядових організацій у військово-політичну еліту і назад. Таким чином, цивільна і військова сфери пов'язані спільними діловими і гуманітарними інтересами, що робить позитивний вплив на розвиток взаємовідносин громадянського суспільства і держави.

Водночас така схема несе в собі ризики, так як в умовах недосконалості демократичної системи може спостерігатися корупція, лобіювання інтересів приватних осіб і так далі. Запобігти подібну ситуацію здатні ефективно працюючі механізми цивільного контролю, що не дозволяють державі, правлячим елітам приймати рішення, які загрожують національній безпеці. В Стратегії Б. Обама пропонується реалізувати "прозору структуру" системи безпеки для забезпечення дієвого контролю над федеральним бюджетом США і діяльністю чиновників, що виконують забезпечення безпеки [Ibidem]. Нововведення останньої Стратегії США орієнтовані на технології взаємодії держави і громадянського суспільства як більш ефективного учасника забезпечення національної безпеки, ніж великі державні установи. Особлива увага приділяється формуванню ціннісних основ безпеки, в тому числі і таких, як культура безпеки.

У Росії ситуація у сфері забезпечення національної безпеки та участі в ній громадянського суспільства де-

що інша. Згідно Стратегії національної безпеки РФ до 2020 року, національна безпека – це такий стан країни, при якому забезпечені права, свобода і безпека особи, суспільства і держави [10].

Одним з національних інтересів Росія позначено "розвиток демократії та громадянського суспільства" [Там само]. Новий Закон "Про безпеку" [8] закріплює за громадянами і громадськими об'єднаннями право на участь в реалізації державної політики в галузі забезпечення безпеки. Особистість, громадянське суспільство будуть в даному випадку не тільки об'єктами безпеки, але і її суб'єктами, активно і свідомо беруть участь в забезпеченні безпеки себе і держави. Однак суб'єктами національної безпеки є "сили забезпечення національної безпеки" – Збройні Сили Російської Федерації, інші війська, військові формування та органи, в яких федеральним законодавством передбачена військова та (або) правоохоронна служба, а також федеральні органи державної влади, які беруть участь у забезпеченні національної безпеки держави на підставі законодавства Російської Федерації [10]. Інститути громадянського суспільства забезпечують національну безпеку у взаємодії з силами національної безпеки, "зосереджують свої зусилля і ресурси" тільки в деяких пріоритетних областях, таких, як "підвищення якості життя російських громадян", "економічне зростання", "наука, технології, освіта, охорона здоров'я і культура", "екологія живих систем і раціональне природокористування" [Там само].

В Стратегії та Законі "Про безпеку" декларується потенційне право громадянського суспільства впливати на державні структури в прийнятті владних рішень щодо забезпечення національної безпеки, але при цьому не прописані правові механізми, що ускладнює розвиток громадянських ініціатив. Необхідно розробляти і впроваджувати відповідні технології взаємодії держави і громадянських інститутів, стимулювати створення мовкових центрів, творчих груп, спираючись на досвід демократичних держав для успішного вирішення цієї проблеми. Аналітичні дослідження та експертні опитування показують, що в Росії визріло розуміння необхідності "створення незалежних аналітичних центрів та громадських організацій, які могли б, з одного боку, виконувати функцію інтелектуального забезпечення вироблення рішень в галузі національної безпеки, а з іншого – стати інструментом громадського контролю цього процесу" [6]. Тим більше що потенціал для розвитку інститутів громадянського суспільства в Росії існує. За даними ВЦИОМ за 2011 рік, "добровільно і безкоштовно на користь суспільству протягом останніх трьох років хоча б один раз трудився кожен другий росіянин (53%)" [2].

В умовах нових викликів, зростання активності недержавного сектора деякі національні держави прагнуть обмежити діяльність громадян і груп, намагаючись повернути собі традиційне місце в забезпеченні безпеки. Проте, як вважає Т. Карозерс, "добре налагоджена робота неурядових організацій зміцнює, а не послаблює потенціал держави". Прикладом може бути екологічна політика США, на яку значний вплив зробила активна громадянська діяльність недержавних акторів з питань захисту навколишнього середовища, в результаті якої були створені державні природоохоронні установи, закони та механізми правозастосування [13, р. 26]. Тобто держава і громадянське суспільство разом можуть бути набагато ефективнішими в формуванні державної політики, якщо перше проводить узгоджену політику і підтримує інститути громадянського суспільства, а не входить у відкритий конфлікт з ними. А друге цілеспрямовано позначає існуючі проблеми, пропонує варіанти їх вирішення, залучає населення і формує систему участі.

Аналізуючи світовий досвід співпраці держави і громадянського суспільства, М. Б. Гірський робить висно-

вок, що "створення чітко прописаних і прозорих відносин між ними призводить до залучення населення до розробки та реалізації громадських та соціальних ініціатив, вибудовування контактів і принципів зворотного зв'язку" [1, с. 225].

Публіку потрібно стимулювати для того, щоб вона стала зацікавленою в справах державної таємниці "ззовнішньополітичних кроках, озброєнні і так далі, – вважає Р. Рорті. Діяльність держави у сфері внутрішньої та зовнішньої безпеки повинна бути пояснена громадськості, яка може і повинна вимагати пояснень, звітів від уряду за результативністю його діяч у цій сфері [19]. Можливість участі громадян держави в розробці, прийнятті політичних рішень і наступному контролі над їх виконанням є важливим критерієм демократичності політичної системи. Це єдиний спосіб уникнути державної кризи, розкладання суспільства і загибелі демократії. У цій ситуації багато залежить від того, наскільки адекватно інститути громадянського суспільства відображають потреби населення і відповідають державним інтересам в рамках сталого розвитку країни та її національної безпеки.

Державі, якщо вона хоче бути демократичною і забезпечувати свободу і національну безпеку, необхідно включати в процес формування державної політики громадянина, не відкуповуючись від нього тільки соціальними допомогою і формальними виборами. Україні в рамках партнерства з громадянським суспільством необхідне формування спільної стратегічної та політичної культури, орієнтованої не тільки на "безпеку від чогось", а й "безпеку всередині". Такий підхід може сприяти формуванню нового типу "безпечної держави" і "безпечної людини", які не тільки будуть більш стійкими до різних небезпек і загроз, а й самі навчаться вже не бути погрозами один для одного. Як пише І.В. Радик, "потрібні не тільки стабільність і порядок, а й ініціативна, творча особистість, яка володіє інформацією, політико-управлінськими навичками, особистісними, гуманістичними орієнтаціями. Саме від таких особистостей залежить формування і відтворення безпеки. Проблема безпеки – це проблема людини, її вибору по відношенню до себе, суспільству, державі" [9, с. 42]. Тому забезпечення безпеки повинно бути пріоритетною метою і внутрішньою потребою людини, суспільства держави.

Таким чином, громадянське суспільство неоднозначно впливає на безпеку як окремої особистості, так і держави в цілому. У сучасному світі воно є суб'єктом безпеки і формує навколо себе новий соціально-політичний простір, відстоюючи свої інтереси і потреби. Якщо взаємодія держави і громадянського суспільства порушена і не має чіткого правового механізму, а їх протистояння не дозволяється через демократичні інститути, ситуація виходить за межі правового поля і шукає вихід в насильницьких акціях. Разом з тим, як

показує досвід США, демократичні механізми і вибудовування моделі партнерства громадянського суспільства та держави можуть ефективно вирішувати питання національної безпеки через систему різних видів самоорганізації індивідів і громадянського контролю. У цій ситуації важливий конструктивний діалог, необхідна стратегія формування нової культури взаємовідносин громадянина і держави, державних органів та інститутів громадянського суспільства. Це партнерська взаємодія підвищує результативність превентивних заходів у вирішенні питання національної безпеки не тільки силами держави, а й громадянського суспільства.

#### Список використаних джерел

1. Горный М. Б. Взаимодействие некоммерческих организаций и органов власти: сравнительный анализ законодательства // Журнал исследований социальной политики. 2010. Т. 9. № 2. С. 219-231.
2. Добровольчество в России: потенциал участия молодежи [Электронный ресурс]: пресс-выпуск ВЦИОМ № 1785. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111713>.
3. Крауч К. Постдемократия. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. 192 с.
4. Макферсон К. Жизнь и времена либеральной демократии. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2011. 174 с.
5. Мунтян М. А. Гражданское общество в свете теории политической науки [Электронный ресурс]. URL: <http://viperson.ru/wind.php?ID=276123>.
6. Национальная безопасность России в оценках экспертов (аналитический отчет по результатам экспертного опроса) [Электронный ресурс]. URL: [http://www.vestnik.isras.ru/files/File/Gorshkov\\_analit.otchet.pdf](http://www.vestnik.isras.ru/files/File/Gorshkov_analit.otchet.pdf).
7. Никовская Л. И. Гражданское общество и протесты: что за ними стоит? [Электронный ресурс] // Мониторинг общественного мнения. 2012. № 4 (110). URL: [http://wciom.ru/fileadmin/Monitoring/110/2012\\_110\\_01\\_nikolskaya.pdf](http://wciom.ru/fileadmin/Monitoring/110/2012_110_01_nikolskaya.pdf).
8. О безопасности [Электронный ресурс]: Федеральный закон от 28 декабря 2010 г. № 390-ФЗ. URL: <http://www.rg.ru/2010/12/29/bezopasnost-dok.html>.
9. Радиков И. В. Безопасность человека: реальность или фикция? // Безопасность человека в контексте международной политики: вопросы теории и практики: материалы научного семинара. М.: Изд. Московского университета, 2011. С. 30-44.
10. Стратегия национальной безопасности РФ до 2020 года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.scrf.gov.ru/documents/99.html>.
11. Сунгуров А. Ю. Модели взаимодействия власти и гражданского общества. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.civisbook.ru/files/File/Sungurov\\_modeli.pdf](http://www.civisbook.ru/files/File/Sungurov_modeli.pdf) (дата обращения: 03.09.2012).
12. Токвиль А. де. Демократия в Америке / пер. с франц.; предисл. Гарольда Дж. Ласки. М.: Весь Мир, 2000. 560 с.
13. Carothers T. The Concept of Civil Society Is a Recent Invention [Электронный ресурс]. URL: <http://www.carnegieendowment.org/pdf/CivilSociety.pdf>.
14. Fernando J., Heston A. The Role of NGOs: Charity and Empowerment // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. Thousand Oaks: Sage Periodical Press, 1997. Vol. 554.
15. National Security Strategy of the USA. May 2010 [Электронный ресурс]. URL: [http://www.whitehouse.gov/sites/default/files/rss\\_viewer/national\\_security\\_strategy.pdf](http://www.whitehouse.gov/sites/default/files/rss_viewer/national_security_strategy.pdf).
16. Post L., Eidlin F. Civil Society and the Russian Democratic Transition [Электронный ресурс]: APSA 2009 Toronto Meeting Paper. URL: <http://ssrn.com/abstract=1451574>.
17. Putnam R. D., Leonardi R., Nanetti R. Y. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton University Press, 1993. 258 p.
18. Riley D. Civic Associations and Authoritarian Regimes in Inter-War Europe: Italy and Spain in Comparative Perspective // American Sociological Review. 2005. Vol. 70. P. 288-310.
19. Rorty R. Post-Democracy [Электронный ресурс] // London Review of Books. 2004. Vol. 26. № 7. P. 10-11. URL: <http://www.lrb.co.uk/v26/n07/richard-rorty/post-democracy>.
20. Rothschild E. What is Security? // Daedalus. 1995. Vol. 124. № 3. P. 53-98.
21. West B. Protest Movements as Political Strategy [Электронный ресурс]. URL: <http://www.stratfor.com/weekly/protestmovements-political-strategy>.

Надійшла до редколегії 20.10.15

С. В. Левенец, асп.  
НИСИ, Киев, Україна

### ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО КАК СУБЪЕКТ ОБЕСПЕЧЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

В статье рассматривается роль гражданского общества в обеспечении национальной безопасности, анализируется опыт взаимодействия государства и гражданского общества в США и России.

Ключевые слова: национальная безопасность, демократия, гражданское общество, государство, личность, субъекты обеспечения национальной безопасности.

S. V. Levenets, PhD student  
The National Institute for Strategic Studies, Kyiv, Ukraine

### CIVIL SOCIETY AS SUBJECT OF NATIONAL SECURITY

The article deals with the role of the civil society in protecting national security, and analyses history of interaction between the state and the civil society in Russia and the US.

Keywords: national security, democracy, civil society, state, individual, subjects of national security.

Наукове видання



**ВІСНИК**  
**КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

**ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ**

**Випуск 1(120)**

**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<sup>1/8</sup>. Ум. друк. арк. 7,5. Наклад 300. Зам. № 216-2732.  
Вид. № Фл2. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.  
Підписано до друку 11.01.16

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